С благословом Његовог преосвештенства
Епископа рашко-призренског Теодосија,
администратора Епархије нишке

CHURCH STUDIES

Year **XIV** Number **14**

The Centre of Church Studies
University of Niš, Center for Byzantine-Slavic Studies
International Center for Othodox Studies
Niš, 2017

Година **XIV** Број **14**

Центар за црквене студије
Универзитет у Нишу, Центар за византијско-словенске студије
Међународни центар за православне студије
Ниш, 2017

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 Бранислав Тодић (Београд), **др Борис Брајовић** (Никшић),
др Слађана Ристић Горгиев (Ниш),
др Владимир Цветковић (Ниш), **др Синиша Мишић** (Београд),
др Бранко Горгиев (Ниш), **др Панос Софоулис** (Атина),
др Изабела Лис Вјелгош (Познањ), **др 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: 100 примерака

Излази једном годишње

Електронско издање: www.crkvenestudije-churchstudies.org

САДРЖАЈ

I

Александар М. Петровић
Основне категорије постојања и њихово поимање у првој филозофији 15
Aleksandar Petrović
Basic cathegories of being and concepts of them in the first philosophy 42

Слађана Ристић Горгиев
Идеал мудраца у антици и појам светости у хришћанству 43
Slađana Ristić Gorgiev
The concept of wise men in ancient times and the concept of holiness in Christianity 50

Биљана М. Радовановић
О гордости у светоотачкој мисли 51
Biljana Radovanović
Early Christian Theologians' Doctrine of Pride 62

Анђелија Милић
Концепт зла у раној патристици из перспективе комплементарних супротности 63
Anđelija Milić
The concept of evil observed through complentary opposites in early patristic thought 72

Зоран Кинђић
Дуалистичка учења о добру и злу 73
Zoran Kindjić
Dualistic doctrines about good and evil 87

Радисав Ј. Маројевић
Есхатолошке димензије православне вјере 89
Radisav Marojević
Eschatological Dimension of The Orthodox Faith 95

Александар Ђаковац
Личносна димензија времена 97
Aleksandar Đakovac
Personalistic Dimension of Time 111

Данило Михајловић
Августинови приступи Писму у De doctrina christiana 113
Danilo Mihajlović
Augustines' approaches to the Scripture in De doctrina christiana 129

Срђан Ж. Словић
Августинов концепт Божје и земаљске државе *131*
Srđan Ž. Slović
Augustine's Concept of Divine and Earthly State *137*

Бобан Миленковић
Приступ Светог Григорија Паламе Светом писму *139*
Boban Milenković
Saint Gregory Palamas' approach to the Holy Scriptures *160*

Горан Д. Младеновић
Синтеза мотива захвалности и поука мудрости у 33. Давидовом псалму – анализа текста *161*
Goran Mladenović
Synthese Motive der Dankbarkeit und Spinnen Weisheit in Psalm 33. David – Textanalyse *172*

Горан Ружић
Хајдегерово разматрање односа филозофије и теологије *173*
Goran Ružić
Heidegger's views on the relationship between philosophy and theology *183*

Маја Милић
Старац Јосиф Исихаста и појам терцијалне идентификације *185*
Maja Milić
Elder Joseph the Hesychast and the concept of tertiary identification *194*

Петар М. Анђелковић
Човек је човеку вук и (или) човек је човеку нада - парадигме западног и православног човека - *195*
Petar Anđelković
Man is man's wolf and (or) man is man's hope – paradigms of western and ortodox man .. *208*

Епископ крушевачки Давид Перовић
Свештена екологија у окриљу Православне цркве (Ктисиолошки аспекти по избору) *209*
Bishop of Krusevac David (Perovic)
Sacred Ecology In wing of Orthodox Church *219*

II

Драгана Ј. Јањић
Теодосијев кодекс и црквени азил *223*
Dragana Janjić
Theodosius codex and church asylum *232*

Огњен Вујовић
Император као отац политичке заједнице – контролом паганских ритуала и њиховим наметањем против хришћанства *233*
Ognjen Vujović
Emperor as the Further of the Political Community – control of pagan rituals and their imposition against Christianity *245*

Глигор М. Самарџић
Биљешке о слободи исповиједања хришћанске вјере у Горњој Мезији (један примјер с краја III и из прве половине IV вијека) *247*
Gligor Samardžić
Notes on Freedom to Express Christianity in the Area of Moesia Superior (One example from the end of III and the beginning of IV century) *257*

Mirko Sajlović
Το του Κωνσταντίνου όραμα του φωτεινού σταυρού κατα τις πηγές *259*
Мирко Сајловић
Константиново виђење светлосног крста по изворима *268*

Jasmina Šaranac Stamenković
Psellos' epistle (ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ) ΠΡΟΣ ΤΟΝ ΒΑΣΙΛΕΑ ΤΟΝ ΔΟΥΚΑΝ: The byzantine basileus archetype of God on earth *269*
Јасмина Шаранац Стаменковић
Пселова посланица (ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ) ΠΡΟΣ ΤΟΝ ΒΑΣΙΛΕΑ ΤΟΝ ΔΟΥΚΑΝ: византијски василевс, архетип Бога на земљи *279*

Александар Ђорђевић
Даровне повеље древноруског словенског права („данные грамоты") *281*
Aleksandar Đorđević
Bestowal Charters of the Ancient Russian Slavic Law *292*

Синиша Мишић
Манстирски поседи у земљама Лазаревића (1390 – 1427) *293*
Siniša Mišić
The monastery estate in land of Lazarević (1390 – 1427) *298*

Недељко В. Радосављевић
Антим, епископ врачански, ловечки и митрополит београдски *299*
Недељко Радосављевић
Anthimos, the Bishop of Vratsa and Lovech and Metropolitan of Belgrade *315*

Милан Ранђеловић
Епископ нишки Јоаникије II (1848–1858) *317*
Milan Ranđelović
The Bishop of Nish, Joanikije II *324*

Милош Јагодић
Свештенство у Рашко-призренској епархији 1913. године *325*
Miloš Jagodić
Priests and monks of the Raško-prizrenska archbishopry in 1913 ..... *348*

Иван М. Бецић
Страдање Епархије нишке у Првом светском рату *349*
Ivan M. Becić
Sufferings of the Eparchy of Nis durign the First World Wor *370*

Небојша Малешевић
Дјеловање комуниста на Београдском универзитету и
Православном богословском факултету између два свјетска рата *371*
Nebojša Malešević
The action of the Communists at the Belgrade University and
the Orthodox Theological Faculty between the Two World Wars *390*

Бојан Ђокић
Два документа поводом спаљивања старог конака
манастира Пећке патријаршије 1981. године *391*
Bojan Djokić
Two document regarding the burning old konak
Monastery of the Patriachate of Peć in 1981 ..... *403*

III

Dragiša Bojović
St. Maximus the Confessor in Serbian Medieval Spirituality *407*
Драгиша Бојовић
Свети Максим Исповедник у српској средњовековној духовности *414*

Vladimir Aleksić
The Hagiographies of Serbian Medieval Rulers and Courtly Bodily Pleasures *415*
Vladimir Aleksić
Житија српских средњевековних владара и дворска телесна уживања *426*

Драгомир Костић
Човек на путу ка Богу
(Теодосијево Житије Светога Петра Коришког, тумачење) *427*
Dragomir Kostić
Man united with God
(Theodosius Hagiography of St. Peter Koriski, interpretation) *445*

Марко М. Ђорђевић
Епистолографија као реторички и књижевни жанр *447*
Marko M. Djordjević
Epistolography as rhetorical adn literary genre *454*

Александра Д. Матић
Есхатолошки мотиви у лирском усменом песништву *455*
Aleksandra D. Matić
Eschatological motifs in lyric folk poetry *468*

Бошко Миловановић
Горски вијнац – лексички означитељ духовног стања народа *469*
Бошко Миловановић
Горный венец как лексический показатель духовного состояния нации *477*

Слађана Алексић
Концепција логоцентризма и савремене књижевне теорије *479*
Sladjana Aleksić
The conception of logocentrism and contemporary literary theory *489*

Петар Јевремовић
Настасијевићева песма Фрула *491*
Petar Jevremović
Momčilo Nastasijevic and his poem Flute *499*

Владимир Димитријевић
Улога Владимира Вујића у обликовању идеологије светосавља *501*
Vladimir Dimitrijević
The role of Vladimir Vujic in shaping the ideology of Saint Sava's vision of orthodoxy *518*

Павле Ботић
Прелест у Сеобама *519*
Pavle Botić
A spiritual self-deception in Migrations *530*

Јелена С. Младеновић
Религијско и митско Дивно чудо Миодрага Павловића *531*
Jelena S. Mladenović
Religous and mythical The Great Miracle by Miodrag Pavlovic *542*

Мирјана Стакић
Стваралачки процес и личност уметника у
светлости психоаналитичких теорија и хришћанске етике *543*
Мирьяна Стакич
Творческий процесс и личность автора художественного произведения
свете психоаналитических концепций и христианской этики *556*

Војин Недељковић
Salvum lotum. О склопу и смислу једне латинске поздравне формуле *557*
Vojin Nedeljković
Salvum lotum. The makeup and sense of a Latin greeting formula *566*

Зоран Ранковић
Посланица Григорија Паламе царици Ани Палеолог
о јереси Акиндиновој у српскословенској писмености *567*
Zoran Ranković
The Letter of Gregory Palamas to Empress Anna Palaeologus
about heresy of Akindynos in Church Slavonic Language *573*

Драгана Новаков
Неколико напомена о ћирилометодијевском језику у старим српским поменицима ... *575*
Драгана Новаков
Несколько замечаний о кирилломефодиевском языке
в древних сербских памятниках (или древнесербских) *582*

Надежда Д. Јовић
Српскословенске одлике језика путописа Андреја Петковића из 1734. године *583*
Надежда Д. Йович
Сербскославянские характеристики языка хождения
Андрея Петковича от 1734 года *594*

Ксенија Ј. Кончаревић
Савремена и традиционална религиозност руског народа
кроз призму когнитивне лингвистике *595*
Ksenija J. Končarević
Contemporary and traditional religiosity of Russian people
through the prism of cognitive linguistics *608*

Срђан Петровић
Лексичко-семантичке одлике именица са архисемом „монах“
у руском и српском језику *609*
Срджан Петрович
Лексико-семантические особенности имён существительныхс архисемой „монах“
в русском и сербском яаыках *621*

Ивана Кнежевић
О неким лексичким особеностима научног стила теолошких радова
на српском и енглеском језику *623*
Ivana Knežević
On some lexical characteristics of the scientific style of theological works
in Serbian and English languages *637*

Иван Н. Јовановић
О проблемима превођења религијске терминологије са француског на српски језик:
пример: „Теологија болести“ Жан-Клод Ларшеа *639*
Ivan N. Jovanović
Des problèmes de la traduction des termes religieux du Français en Serbe:
exemple de la „Théologie de la maladie“ de Jean-Claude Larchet *660*

Bisera Jevtić, Ranđel Stošić
Η διδακτέα ύλη του Μαθήματος των Θρησκευτικών της δευτεροβάθμιας εκπαίδευσης στην Σερβία *661*
Бисера Јевтић, Ранђел Стошић
Наставни садржај верске наставе средњег образовања у Србији *669*

IV

Драган Ашковић
Семантика терминологије у поезији православног литургијског богослужења *673*
Dragan Ašković
The semantics of terminology in the poetry of orthodox liturgical service *687*

Мирко Станимировић, Марко Дабић
Литургијска функција у архитектури српског православног храма *689*
Mirko Stanimirović, Marko Dabić
Liturgical function in the architecture of Serbian othodox temple *702*

Марина Матић
Радови сликарске породице Димитријевић-Рафаиловић у манастиру Савина *703*
Marina Matić
Works of the Dimitrijević-Rafailović family of painters in Savina monastery *715*

Бојан М. Томић, Милица М. Томић
Проблем лоцирања места архимандрита Павла Кенђелца у историји природних наука код Срба *717*
Bojan M. Tomić, Milica M. Tomić
Problem of alocating the place of Archimandrite Pavle Kenđelac in the history of natural sciences of Serbs *732*

Јована Д. Бојовић Манић
Допринос српској и европској медиевистици (о издавачкој и научној делатности Центра за црквене студије, поводом петнаестогодишњице рада) *733*
Jovana D. Bojović Manić
A contribution to the Serbian and European medieval studies (The editorial and scientific activity of the Center for church studies, on the 15th Anniversary..... *743*

V

Ивица Живковић
О персонализму Јована Зизијуласа и Христа Јанараса *747*

Драгиша Бојовић
Неозбиљан приступ Ларшеовој књизи *761*

VI

Три центра између дванаестог и четрнаестог броја *765*

IN MEMORIAM *769*

I

УДК 101
14 Аристотел

Александар М. Петровић
Универзитет у Приштини, Филозофски факултет у Косовској Митровици
Међународни центар за православне студије, Ниш - Србија
e-mail: karuzasin@gmail.com

ОСНОВНЕ КАТЕГОРИЈЕ ПОСТОЈАЊА И ЊИХОВО ПОИМАЊЕ У ПРВОЈ ФИЛОСОФИЈИ

***Апстракт**: Наизглед једноставно и лако разумевање појма бивствовања наилази на велике потешкоће када желимо да га рашчланимо и одредимо. Посматрајући биће какво оно јесте или биће као биће, Аристотел га је поимао у значењу бивствовања које се многоструко исказује као неко јестање/постојање. Тешкоће које проистичу из мисаоних садржаја прве философије јављале су се и приликом тумачења појмова древних мислилаца у византијској философији и схоластици, као не и мање истакнуте од оних које су се појавиле и у савременом духу. На то шта се крије иза појмова esse (εἶναι), ens (ὄν) или substantia (οὐσία), још увек најбоље показује њихова делатна историја. Њено захватање у том смислу значи игру потентног и реалног у огледалу стварности и привида, указујући на дијалектичку напетост која је у стању да одолева свим темпорализацијама у свом доњем слоју. Допирање до тог слоја отуд видимо и као важан задатак савременог философствовања на његовом путу до откривања истине јединства стварности.*

***Кључне речи**: бивствовање, биће, суштина, категорије, надсуштаствености.*

Суштина означава онакво бити неког бивствујућег које јесте с обзиром на то шта оно заиста јесте. Платон је настојао да одговори на питање шта је то право бивствујуће (ὄντως ὄν), што је на латински преведено као *vere ens* (истинско биће или право бивствујуће). Он са њиме указује на бића која неспорно бивствују, успостављајући однос идентитета реалности као знајуће становиште, где појам бити /битија/ значи бити оно што неко биће јесте, па бити значи бити изузет од промена. Непромењивост, стална истоветност неког бића са собом у свим разликовањима, коју означава израз οὐσία, суштина, својствена је бићу као бићу или присутности тога што јесте у његовој датости. Таква `датост` тада значи сопствени склоп или оно по чему је нешто само то што јесте, као пуни израз бића, тј. да то што јесте само по себи јесте добро, које се егзистенцијално уздиже на ранг божанског. Појам добра у Платоновој *Држави* издигнут је и изван граница реалног, да својом снагом и моћи превазилази појам οὐσία, тако да је надсуштаственост дијалектички наставак, рекли бисмо данас `прасуштаство`, па се легитимни покушаји на трагу Аристотеловог мишљења, да му се придају оправдане теолошке интерпретације, за разлику од хришћанских настојања, у новоплатонизму нису показала баш најадекватнијим. Ту постоји један ретроградан приступ преобличења космологије у теогонију и враћања на песничку теологију, коју је сам Платон критиковао, супротстављајући јој свог Демијурга из *Тимаја* из онтолошког примата бивствовања. Неопаганизовање космоса као Демијурговог `калистоса`, није

сасвим у складу са замисли надсуштаственост, мада се у интерпретацијама често истиче како је сам центар замисли празан. Премда је надсуштаствено истовремено и аналошки суспензивно првосуштаствено, па самосадржавање појма суштине и једног подразумева унутарслојевану аналогност `неизрецивог првог`, оно свакако није мишљено `нестварно`, него пре као `стварније од свега стварног`. Ако појам *οὐσία* означава последњу реалност, онда Аристотел има право са намером да у њему сагледа неко онтолошко јединство које самостално постоји са могућношћу одвојеног одређивања у разуђености слојевитог приступа. И каснији преводи са *substantia* или *essentia*, увек подразумевају темељно својство оног што јесте, укључујући и Аристотелово прибројавање оног и што није /што заклапа аспект могућности/, а што је на субјекту или подлози бића амфиболично присутно, као мисаона својства приписања или радна обележја категоријалних склопова. Категорије су објекти лишени сопственог бића и њихова реалност је тек реалност субјекта /подлоге, подмета/ коме оне припадају; дакле, с обзиром на супстанцију, оне су акциденталне. Како је већ Сократ користио појмове добро-рђаво, а њима придолазе исто и различито, једно и мноштво (код Спеусипа) или једно и неодређено двојство (код Ксенократа), те од Аристотела апострофирано мировање, промена и кретање, учење о категоријама већ је ту садржајно испуњено. Преузимајући значајне исходе разматрања из природе и из практичне философије, Аристотел је са њима осветлио и извор одакле потичу његове мисли које су другачије полагане од учитељевих. Како је то Хегел спретно формулисао, Аристотел је `емпиричар који у исти мах мисли`. Бивствујуће се тако казује многоструко, тј. у свим видовима бића исказиваним коришћењем подлежећег /вршиоца радње/, придајућег /извршног вида/ и повезаности ствари /реалних претпоставки/ (субјекта, предиката и копуле). Ако се за неки субјект може рећи да је нешто (*τόδη τί*), или то управо бивствујуће (*ὥπερ ὄν*), да би се ишта приближније о њему могло објаснити, неопходна је употреба категорија, којима то које бивствује лежи у основи као највиши, свеобухватни род, који не спада у дефиницију (Ар., *Mem*., 1045^{b}); а то важи и за једно и суштину који су једнаки (Ар., *Mem*., 1053^{b}15–20).

Да би се категоријално устројство ствари као учење ближе схватило, потребно је имати у виду и највиша начела под који се категорије подводе: *ὄντως ὄν* – *ἐνέργηια ὄν* и *μὴ ὄν* – *δύναμει ὄν*. Ту су бивствујуће биће и биће по могућности у релативном односу (Ар., *Mem*., Λ 2, 1069^{b}30; Γ 2 1004^{b}30 – 1005^{a}5), који позна схоластика изражава као `оно на делу` и `стварност` (*actus* et *realitas*) према оспособљености и могућности, тј. оног `бити у стању, у изводивости` и аспектовања начела `било каквих могућности` (*potentialis* et *possibilitas*). Могуће или оспособљавајуће указује на делатну страну, као на сврху/циљ или извор кретања, док је могућност примењива на трпну, на коју и може да се односи придавање појмова облика и твари. Твар може да буде стварно начело и чиста могућност, док облик треба да буде стварна могућност и да показује односе и особине као подлога или реалан супстрат. Стварни подмет као логички делатни чинилац је суштина у појединачним стварима као прва, а као друга суштина, супстрат појмова родова и врста. Прва суштина не може да се подводи под врсте израза, или не може да буде прирок у суду, него је својство које није придатљиво, те има непредикативна стања и особине. Ако се оно што је трајно назове супстанцијом, онда је материјал на суштини супстанција која се показује као форма, па суштина у постојању није тек категорија, него само појмови родова и врста као оно што беше да буде или есенције изразиве општом дефиницијом, тако да је изразу *τὸ τὶ ἦν εἶναι* придат *constitutivum proprium*, па га је могуће логички превести са `штаство`, за разлику од `такобивствовања` као више егзистенцијалног акцентовања. Формулације било којих *τὶ ἐστί* подразумевају и тзв.

`тинолошке суштине` које се придају неком бићу, а да су притом могуће равнодушне према ономе ко их придаје или према томе `ко јесте`, са разнокраким укрштањима функција значења исказа неразликовано према првој суштини. Ипак, постојање и врсна различитост бића (поготово оних са умом у душевном склопу), као и опажајна суштина /οὐσία αἴσθητὴ/ према подацима из искуства опажања разноврсности, стичу се у исходе делујућих односа, како је добро приметио Христо Јанарас: „Ове енергије-односи се јављају (откривају нам се) као појединачни логоси или логосни квалитети чији стицај и сједињење одређује ипостас чулних ствари. Све оно из чег се састоји материја, каже Григорије Ниски, лако, тешко, чврсто, танко, меко, узор, влажно, суво, хладно, топло, боја, облик, опсег, размак; све ово су по себи голи појмови... и није материја оно појединачно од њих, него материја настаје кад се они скупа стекну.“ /Γρήγοριοῦ Νυσσῆς, Εἰς τὴν ἑξαήμερον 7, PG 44, 69C/. Ови `голи појмови` (ψύλλαι *ἐννοίαι*) или логички квалитети који сачињавају материју, јесу прво једно интуитивно предсказање онога што бисмо језиком данашње физике рекли: диференциране форме енергије, елементарни системи симетрије, не статично-геометријске, него динамичко-математичке, еквиваленције масе и енергије, поља и корпускула, динамичких монада материје-енергије са мобилношћу, међу-трансформисањем, мимоилажењем. Позивање, дакле, на логички састав материје `означава` њену делујућу, енергичну ипостас: када говоримо о стицању (конвергенцији) `логичких квалитета и тад се позивамо на једну синтезу субјективних (наших) значења која, међутим, открива обједињујући усаглашеност `јединица` делатног односа, начина-логоса динамичног остварења односа.“[1] Ова дубинска субјективност конституисања ствари поимања тварног, обликованог и суштинског, код Јанараса је феноменолошки заснивана у ретенционим ресурсима познавања предметности, тако да не допуштају формирања тинолошких структура стварности без феноменолошки конститутивне карактеризације оквира датости, при чему је сасвим успело позивање на Ниског Григорија као великог византијског мислиоца који својим увидом превазилази окасионализам функционалних суспензија исказа у тинолошким структурама, служећи на част хришћанском мисаоном наслеђу. Ипостас бивствовања чулних ствари, у стицају дволиког присуства суштине, обележава њихов изворни свет или онтологију космолошких датости постојања телесности, душевности и духовности, указујући на усиолошки хоризонт категоријалности категорија као најдубљу подлогу егзистенције или онога што јесте и бива.

Суштина је у том смислу само приближно исто што и *essentia* (τὸ τὶ ἦν εἶναι), која се поклапа са *forma* (εἶδως), док је код прве суштине материјал независан од форме. То кажемо стога што се не може рећи да је то супстанцијалност форме, јер је есенција /битост, бит/ само друга суштина и према првој суштини, те се види тек као форма која је придодата материјалији, тако да она обухвата супстанцијални супстрат /суштинску подлогу/ и формалну есенцију /обликовану бит/ коју изражава појам ипостаси као подлежећег или каснијег грчког *προσώπα* /изгледа лика, лица/ и латинског *persona* /личности, лица/. Ова двозначност појма суштине која укључује оба наведена аспекта корелативна са појмовима δύναμις и *ἐνέργια*, мада је суштина бит или есенција која је то већ по себи, а са чиме се назначава потпуна одређеност родног и врсног појма у појединачној особености или личности.[2] Стога она поседује својство *qualitas* (ποιώτης), категорију која се поклапа са *усиолошким* одређењем у смислу *essentia* или *qualitas essentialis.* У том смислу се тематизује начин на који се појединачно биће јавља у

1 Јанарас, Христо 2000, 94–95.
2 Финк, Еуген 1979, 15–33.

мноштву, тако да логос /разум, говор/ разабире ствари у разноврсности опажаја путем категорија, а на које после и Кант скреће, са замерком за предузимање истраживања чистих појмова на срећу[3], мада је сам Аристотелов језик и средство откривања бивствовања и његовог устројства, наиме појединачног бића и космоса у којем јесте. Ту је величина, а и границе његове филозофије у многоначинском изражавању бића (τώ ὄν λέγεται πολλαχῶς), које као узето за једно може да се оглашава полазећи од њене каквоће, количоће, односа спрам других ствари итд. Са тиме се израђују оквири појединих устројстава бића, који и значе категоријално устројство заједничко са другим стварима, тако да почивају на виђењу одасвуд и уистим у тим почивањима (у ὑποκείμενῳ), оном у њој под/лежећем или касније сопственим склопом (ὑπόστασις) као латинским *substantia*. Свака ствар је у бивању распета између трајања и промене, она је и једно и много, у мери у којој особености губи или у којој их задржава, остајући при томе истоветна или постајући нешто друго. Сам израз *категорија* је јуридичког порекла и значи *исказ* или *оптужбу* која се даје на суду (*Teetet*, 167a), а употреба глагола κατηγορεῖν и појма κατηγορούμενον у значењу „исказаног" носе обележја придавања значења према σχήματα τῆς κατηγωρίας /ликовима прирока/ или γένη τῶν κατηγωριῶν /родовима присталих одређења/. Ту се означавају начини и форме исказа о нечему, о чему се сачињава изрицање, у светлу људског говора и језичке смислености неке ствари. Другим речима, извор категорија налази се у различитости начина како нешто о нечему може да буде речено, а налази се у њиховим схематима или модусима исказа.

Код Платона нема неког систематског излагања о категоријама, али већ у раном дијалогу *Еудем* (а касније у *Парменид*у сасвим развијено), он захвата свет оним истоветним и другачијим, једним и мноштвом, ограниченим и неограниченим, сличним и несличним, квалитетом, релацијом, деловањем и трпљењем. То свакако нису појмови који се преузимају однекуд споља, већ се показују у мишљењу као његови продукти, па и са анамнестичком опсервацијом присећања на раније бивствовање пре генеративно устројаваног живота (*Федар*, *Федон*). Оно што је ту очито јесте да синонимичко именовање појмова (за разлику од Аристотеловог паронимичког), захвата и самосадржавање појма као двоструког кретања самоодносне рефлексије, које је у крајњој линији и доказ за исправност теорије идеја на равни односа појмова једног и истинитог, којима онда међупосредник или трећи члан није неопходан. Мада Аристотел категорије тумачи као сазнајне модусе израза, оне се виде и као онтолошки модуси бивствовања. Он разликује суштину (οὐσία) и девет узгредности (συμβεβηκότα) као акциденталних својстава те суштине: количоћу (ποσόν, *quantitas*), однос (πρός τί, *relatio*), каквоћу (ποιόν, *qualitas*), положај (κεῖσθαι, *situs*), где /простор/ (ποί, *ubi*), када /време/ (ποτέ, *quando*), деловање (ποιεῖν, *agere*), трпљење (πασχέιν, *pate*) и имање (ἔχειν, *habitus*). Ако изузмемо појам суштине, остале категорије могле би да буду подељене у четири групе: 1. квалитет, квантитет, 2. релација, 3. где (место), када (време), положај, 4. деловање, трпљење, поседовање. Квантитет је саставни део материјалија, а квалитет форме, док је релација једнакост, неједнакост, више и мање, слично и неслично, различито и супротно. Где обухвата одређења смештености, када временост и положај просторну одређеност делова и поредак са временским следом. Активност, пасивност и хабитуалност чине последњу групу категорија подређену квалитету, квантитету и релацији према диспозицијама или држањима. Под квалитет би такође спадали целина и делови, једно и много, коначно и бесконачно, под квантитет идентитет и разлика, потпуност /целовитост/, а под релацију нужност и случајност. Лингвистички, суштина је

3 Кант, Имануел 1990, 90–91

именски супстантив (οὐσία), каквоћа (ποιόν) је придев (adjektiv), количоћа ποσόν (адјектив нумеричке природе) итд. За њега су категорије општи предикати као функције мишљења, али и темељне форме у којима биће постоји, не указујући на разлику логичке компетенције и матафизичке њихове стране. Оне нису само начини и облици говора, па све што на ма који начин јесте, нужно потпада и под везу са категоријама.

У свим променама мења се и одређење суштине (οὐσία), док она сама остаје себи једнака као самостално биће (τό ὄν αὐτό, *ens in se*), које остаје при промени одређења оно што је у себи једнако. οὐσία је тако нешто задобијено према начину бивстовања и означава једно бивствовање у превасходном смислу, јер означавајући самостално бивствујуће (човек, камен) са суштином (τὶ ἐστί), значи и нешто појединачно, нешто што је пред нама присутно, исказано од πρώτη οὐσία. Свака ствар је самостална, али има и много других одређења, где су и ејдетска својства узгредна. У ослонцу на Аристотела патристика и схоластика баштини исти број категорија и слично их објашњава, а Јован Дамаскин, надовезујући се на разматрања суштине и ипостаси Василија Великог, указује и на јасну разлику у њиховој логичкој и метафизичкој примени. Имамо у виду, пре свега, Василија Великог /*Epist*. 1236n 6 (PG 32, 870)/, који је приметио да се суштаство према сопству склопа (ипостаси) односи као нешто заједничко (опште) према оном својственом. Ови се изрази значењски приближавају у сфери постојања, али међу њима ипак постоји одсудна разлика у нивоима и специфичности, јер без ње није могуће описати егзистенцију Богочовека. Док суштаство означава опште битије, сопство (ипостас) не означава само то (премда и оно укључује постојање), него и начин на који се нешто има у постојању, посебно, пуно биће. За разлику од истоврсних суштастава која су по општим (врсним) цртама једнака (људи као људи), сви појединачни људи, односно њихова сопства се међусобно разликују. У том смислу сопство или састав бића, унутрашњи склоп, јесте уједно темељ појединачности и личне обједињености својстава (самобитности као самоипостасности, тј. јединке као праве стварности у неопазивој природи бивствовања).[4]

По схватању Томе Аквинског, свако биће је или стварно (*ens actu*) или је могуће (*ens potentia*), а стварност (*actus*, ἐντελεχήια) и могућност (*potentia*, δύναμις) су оно што нека ствар мора да има како би била биће, па су стварност и могућност начела, *principium entis*, а не *ens*, или *id quo* а не *id quod*. По њему је са ставом *Forma est principium essendi*, свака форма акт у разликовању супстанцијалних и акциденталних бивствујућих, одакле следи да стварност (*actus*) није исто што и егзистенција, будући да то свака форма не даје свом субјекту. То онда значи да егзистенција није оно што неко биће чини стварним, него унапред мора да буде стварно да би је уопште добило, тј. супстанцијално и без субјективности или акцидентално на субјекту. Биће (*ens actuale*) се састоји од категорија супстанције (*ens in se*) и акциденције (*ens in alio*), а акциденталан начин постојања не припада бићима, док су апсолутне акциденције квалитет и квантитет за форму и материју, релативне релација, деловање, мировање, место и време. Проблем настаје са аналогијама бивствујућих /*analogia entis*/, када се оне из могућег толико приближе стварном да граница почиње да ишчезава, па категоријално устројство бивствовања не одређује само разлике на логичком плану могућег, него задире и у пресезања на поље стварних односа које само сличи Аристотеловом изједначавању са природом односа, показујући и амфиболичне карактеристике рационалности. У рационалном позитивизму Томе Аквинског, Христо Јанарас види рађање субјективизма

4 Слободан Жунић 2012, 119, 130, 134, 136–146.

у *analogia entis*, држећи да се оно што је приближно, рационализује у идеолошку обавезност укочених суштина, спретно усмерених ка пожељном утилитарном правцу, потчињавајући свет и природу логици ефикасности: „... средства која се користе да би се доказала објективно обавезујућа истина и да би се тоталитарно наметнуо ауторитет видљивог носиоца истине, и сама се претварају у полазишта сумње и коначно устанка против било којег ауторитета и његових представника. Циљ схоластичара је јасан: оснажити објективни и несумњиви (односно доказати обавезним за сваког мислећег појединца) ауторитет метафизичке идеологије римокатоливизма, који сачињава основу цивилизацијског (а *eo ipso* и политичког) јединства народа Европе.“[5] Сасвим другачије разумевање подразумевају категорије које су обликоване у нововековљу. Са ренесансним опозивањем исправности Аристотеловог учења о категоријама и Локовог тумачивања као „сложених идеја“ или устаљених видова утисака који се комбинују и у међусобним компромисима институционализују (тачније осликавају оно што је дато искуством), Кантов приступ том питању је такав да категорије више не могу да буду многоврсни изрази бића или надсубјективне форме значења, него су оне априорни појмови нашег разума као елементарне и изворне форме нашег мишљења. Као синтетичке творевине искуства или функције мишљења које основ свог извођења имају у суђењу које самом искуству полаже рачун, категорије су тек разумне форме. Држећи да су у том смислу оне ствари формалне логике, поделио их је у четири групе, по квантитету, квалитету, модалитету и релацији, са три унутаргрупне форме, а то је касније условило развијање по фазним процесима до супстанцијалног оквира апсолутног битија. За његове настављаче оне су одређења идеалних објеката, док се позитивистично настројени трансценденталисти враћају одређењима доживљајних објеката унутар субјективног теоретисања. Свакако да је ово различит приступ од оног Аристотеловог, па се готово сви општи појмови именују категоријама, тако да у први план доспевају општости које припадају свему што постоји, као логичка одређења која се третирају по страни од онтолошких, чак и независно од показивања начина на који може да се мисли неко биће.

Артикулација појма суштине

Превод грчког појма οὐσία на латински језик са *substantia* има своју историју која није неважна за даље разумевање смисла бивствовања и усвајање категоријалних одређења. Он се среће код Сенеке, који га вероватно преузима од Цицерона, утврђујући тиме општеприхваћен начин изражавања (*Ciceronem auctorum hujus verbi habeo /sc. substantia/,* etc.). *Substantia* је појам који је код њега дат насупрот појму слика (*imago*), у значењу стварног, телесног бића, као реалности или уопштено као оно „нешто“, *quid.* Већ Квинтилијан је проширио његово значење са нетелесном, духовном особином, садржајем према обличју, као и са појмом природе ствари (*natura*), која их карактерише, попут – *rhetorices substantia.* Тако се под супстанцијом мисли на неку ствар (*subjectum quod*) која има неусловљен или самосталан начин постојања, што има у виду и Кант када према Спинозиној формули (*Substantia est res, cuius naturae debetur esse non in alio*), одређује супстанцију и као егзистенцију која није условљена са другом ствари. Супстанција је у том смислу бивствујуће које има постојање само по себи (*Substantia est ens tamquam per se habens esse*), дакле оно што постоји по себи и носи даља зависна или узгредна својства. И код Аристотела у спису о категоријама, суштина је подлежећа подлога (ὑποκείμηνον), супстрат као субзистенција свега другог изражаван у форми

5 Христо Јанарас 2000, 111–112.

језичког супстантива, а у нововековној форми то је онтологизовани *subiectum*, који као философски термин (посредством Петруса Ауреолеса) користи Кант у *Критици чистог ума*. Однос супстанције према акциденцијама види се у секундарности момената које је релативизују, као и на појму субзистенције (*subsistentia = esse in se*), са чиме се изражава довршеност супстанције и неучествовање у ичем другом, првенство као унутрашња самосталност или бивствовање по себи и за себе.

Код схоластичара субзистенција је сама суштина (*actus essendi*), као биће у коме се подударају *essentia* и *existentia*, значећи подлогу у самосталном саставу, изворно склоп састава (ὑποστάσις, *persona*). Личност је у том смислу одвојена и умом обдарена ипостас као субзистенција свега што бива и јесте (подлога бића: *Hypostasis est completa substantia incommunicabilis*), што је извођено према формулацији Никејског сабора 325. г. ἕις οὐσία τρείς ὑπσοτάσεις. Осуђени Арије (†336) промовисао је тезу да је Бог вечан, једноставан и непромењљив, а да је настали свет временит и у променама, те у својим сложеностима никада не може да се појави као непокретна идеја, укључујући и Сина Божијег везаног за такву временитост. Свакако да позадина овог исказа у себи носи манихејску структуру по којој је видљиви свет ништавило и комплетна пропалост (што се унеколико рефлектује и на Хајдегеров опис појма `кривице` из *Бивствовања и времена*, попут оног црног Плотинов талога материје до ког не допиру еманативне зраке Једног), мада није јасно како је то могуће ускладити са поруком Бога Творца да је свет створен добро и да је добар. Аријево схватање је некакав конгломерат повезивања паганског антиперсонализма и хришћанског виђења стварања света, који је успело побијао Атанасије Александријски /296–373/, тврдећи да Сина Божијег треба посматрати исто као и Оца са идентичном суштином једносуштствености (ὁμουσία). Будући да под оним што „подлежи“ /ὑποκείμηνον/ новоплатонизам и стоици означавају тварну подлогу целине, док Плотин ипостаз види у јерархизацији виших и нижих бића преливањем енергије у акту, процесу и узроку, појам суштине ту остаје затворен за оно што изражавају хришћанске истине. Ипостас се формира као категорија која значи и природу ствари (код Оригена 185–253/4: духовна и телесна), а са искључивањем плотиновске субординације у учењу о степеновањима у природи Св. Тројице, ипостаси више нису субординисане, него координисане. „Једно суштаство у три ипостаси“ показује сопствени склоп, самосталност састава или лично јединство као значење обележја и особине једносуштствености (ὁμουσία, *homousia*). Међутим, оно што је на грчком могло да се уклопи релативно глатко, при превођењу на латински језик показало је сву сложеност проблематике учења о троицејединству или о Св. Тројици. Када је преведено са – *una essentia in tribus substantiis*, (као што то чини Eriugena, Roscellinus, Anselmus), постало је и предмет дуготрајних спорова, па је за ипостас изнађен успешнији израз *persona* (πρσώπα – карактеристичан за маску, а користио га је и Тертулијан), па се незграпно преводило – *una essentia, natura, substantia in tribus personis.* Тако је повезаност лика иза маске истовремено она која објашњава појам ипостас у смислу ὑποστάσις λογικὴ са значењем: *substantia rationalis* и исходом: *una substantia in tribus substantiis rationalibus.* Овакав исход пледира да сачини пуну аналогију бивствујућег по коме би и људска размишљања могла да се уздигну до божанских равни, зацртавајући оно *rationalis* као атрибутивну црту, која изгледа да је важнија и од саме супстанцијалне, тако да поредак бића у свету више нема надсветску и надсуштинску субјективност поимања склопа идеје и реалности, него тек разложну основу преношену у људску субјективност схватања која затвара хоризонте изворнијих разумевања. Свакако да ту није спорно коегзистенцијално антрополошко становиште супстанцијалне логичности, која се не изолује од стварности, на шта је недавно добро скренуо пажњу и Христо Јанарас: „А материја није вечни садржај стварности бића,

почетна датост која се обликује (добија *изглед*, облик) да би се открила као суштина, него је стицај деловања-енергија, начина-логоса динамичког остварења односа, њихова усаглашеност са оним како једне јединствене хармоније, што сачињава материју и њено обликотворно разликовање у другости суштина. Укупна космичка стварност, неизбројива разноликост облика-суштина, није *оно шта* чулног посматрања и умног схватања, него *како* хармоније логичких квалитета, `једна музичка хармонија, сабрана и прелепа, која сачињава све сведржећом силом` /Γρήγοριοῦ Νυσσῆς, Εἰς τὰς ἐπιγραφὰς τῶν Ψαλμῶν, PG 44, 441B/. Међутим, шта је *деловање-енергија* по себи, која сачињава не само динамику остварења односа хармоније бића, целовито збивање живота, него и саму материјалну ипостас бића као стицај и сједињење `јединица` дејствујућег односа? На који начин доспевамо до знања енергије као полазишне чињенице космичке стварности? *Философско* истраживање овог питања нема другог полазишта од студирања догађаја човековог постојања; човек је једино биће које раз-умева деловање-енергију као *логос* сазнајног односа, али и једино биће које делује дајући ипостас логоса другости својих деловања.“[6] Космичка стварност и човек вазда су виђени у односу коегзистенције.

Идентификација појма οὐσία са подметом као ὑποστάσις (*substantia)*, како је то учињено на Првом Васељенском Сабору у Никеји, није оставила ствари неспорним. У свом спису *О Светом Тројству*, Августин је истицао да суштаство прве три ипостаси није квантитативно, јер ако би то било, могло би по њему да се казује о три и више божанстава. Утолико је његов предлог за увођење појма личности /*persona*/ деловао као разрешавајући, мада је то појам који у платонизму готово да није употребљаван, а не само код њих, него и код Кападокијаких отаца (појам `Лице` Св. Василија Великог, Григорија Ниског и Григорија Назијанског), који нису сматрали да је разлика Оца и Сина само спољашња, него и суштинска по саставу, или да је испостасна. Св. Тројица су иста по бићу или природи (суштински – надсуштаствено), али различита према ипостаси као изражајном смислу бића (сопству састава тј. супстанцији), а то је за Августина био разлог за окретању појму личности. Будући да је праву суштину схватао као оно чему је било да буде (*essentia*) као начело бића, он је читав појам личности окарактерисао као нефизичност бића, те три ипостаси Бога схватао у Три Лика као три енергије или рационалне манифестације личности, по коме су сва Три Лица пуновредна једна личност (А. Ф. Лосев, *Имя*, 1994). Персонализам који на тај начин постаје сабирни оквир и интелектуалних и етичких суштина подразумева ипостас као самосталан састав бића из ког се искључују све узгредности и случајности, док се појам οὐσία приближава појму φύσις, који је код Платона сродан појму κόσμος, као део учења о теолошкој демијургији и онтологији сличности постојању умности и идентитету са божанским. Аристотел је далеко снисходљивије према паганству за важећи акт постојања узимао φύσις, и за разлику од космичке временитости као покретне слике вечности, етернизовао је саму φύσις као нестворену и вечну према првом непокренутом покретачу, који је, додуше, иперватичан. Схоластичари су под φύσις као *natura* поимали последњи принцип делатности и испољавања живота, као оно путем чега ипостас делује (*principium quo*) као делатно начело нечега (principium quod). У том смислу, овако виђена природа као *substantia*, оспособљена је да се примени на неакциденталну божанску суштину (*ens a se*), на Платонову οὐσία или на Аристотелову οὐσία (као πρώτη οὐσία), схоластички поједностављена τὸ τὶ ἦν εἶναι, битност – *essentia*. Премда су оба ова појма заменљива (попут наших бит и суштина), нису идентична, јер је οὐσία

6 Јанарас, Христо 2000, 95–96.

утемељујућа као категорија већ на самом почетку учења о категоријама: „Суштина није ни оно што се исказује о подлежећем (ὑποκείμενον), нити је у њему... Све друге категорије исказују нешто о првој суштини, и њој су подлежеће као оно у њему.“[7] Есенција као суштина ствари не може истовремено да означава и неку ствар посебно, у значењу друге суштине, док термин супстанција покрива повезаност суштине и бића. Прва суштина као стварна појединачност или конкретна појединa ствар (τόδη τί ὄν, *substantia est hoc aliquid*), разликује се од друге суштине која заправо код Аристотела под превлашћу тварног узрока одређује суштину на начин припадности суштине. Суштина према узгредним својствима као друга суштина одређује све према видовима и родовима, док прва суштина не може да постоји као категорија својства и да исказује нешто друго што није биће, схоластичко „*ens per se* [*in se*] *subsistens*“, тако да је општост везана тек за другу суштину која нешто каже о појединачном. Тако се родови деле на видове, а они су особине такође дате по својим видовима, као деловима рода, у разјашњавању ствари које се одређују (Мет., 1023^{b}), означавајући шта нешто јесте као `баш то` и суштина, а други пут све родове бивствујућег (Мет., 1030^{a}). Шта нешто јесте означава прву суштину као πρώτη οὐσία, и у том смислу обухвата и како јесте то што јесте као δεύτερα οὐσία, а то значи двозначно, где роду као оном што одређује шта јесте, припадају несамостална својства, са чиме и друга суштина постаје одредбена за оно шта се на некој ствари показује и по чему без придодавања сама јесте као супстанцијално бивствујуће.

Поред појма рода као непрекидног настајања и рађања бића, и оног што пружа једнакост за постојање, она значи и подлогу у смислу тварности по којој се ствари разликују по површима и телесности (Мет., 1024^{a-b}). Ту је подлога /ὑποκείμενον/ твар /ὕλη/, али њена разлика од εἶδος је такође родна и то кроз темељна обличја бивствујућег која су несводива једно на друго. Могло би се у том смислу рећи и да је суштина као оно шта јесте или штаство таква, да је докучива суштина на појединачној ствари. Са тиме се може разликовати суштина форме која би одређивала појединачну ствар у подударности оног што је дато да бива и његовог обличја /μορφὴ и τὸ τὶ ἦν εἶναι/, додуше само у случају чистих форми, када се мисли на оно што је већ било да буде, а не на то како јесте (каквоство, такобивствовање). У том домену онда се заснива и она хајдегеровски искритикована стална присутност трајне одређености онога „шта“ на ма који начин изражено, мада је τὸ τὶ ἦν εἶναι (quod quid erat esse) као штаство суштине, заправо више помоћно придавање у одређивању суштине као појмовног склопа. Модерно супротстављање појмова есенције (суштине као бити) и егзистенције (постојања), изникло је из темељне двозначности самог појма суштине код Аристотела и по потреби његовог гурања у субјективну унутрашњост према симпатијама, није много допринело његовом бољем разумевању. Под суштином Кант је одредио унутрашње начело појма неке ствари (*principium*), разликујући од ње унутрашње начело саме реалности, која је за њега у позним годинама постала исто што и природа /*Sosein*/, уводећи дуализам схватања суштине у „реалној“ и „мисаоној“ разлици према постојању. Свако бивствујуће као такво (*Sosein*), мада има одређеност поузданог својства које му омогућава да буде, ипак није суштина, него тек оно биће које исказује ограничење бивствовања (*Sein*). Из тога следи да суштина може да означава супротност свету у коме се збивају кретања према споредном узроку и подразумевају случајност и аутоматизам, тако да сазнавање суштине подразумева напросто безусловну раван апсолута. Такође, она може да означава оно што је супротно икаквим другим стварима као временско-просторним појавама, и тада значи природу (законе природе), као суштину природних

7 Аристотел 1978b, 6.

ствари, философију суштине као априоризујућу искуствену науку, или ону логички нужних обележја предмета кроз систематизацију произвољних појмова и израду системских дефиниција. Када се постави питање да ли постоји реална разлика између суштине (*Wesenheit, Sosein*) и опстанка /постојања као егзистенције/ (*Dasein*), тако да егзистенција може да значи различиту реалност од суштине, разлика међу њима може да се схвати само као логичка, а да у погледу реалности значе исто, барем према формули *Deus est suum esse* (према пропозицији – *In Deo essentia et esse sunt idem*), где се суштина и егзистенција подударају. Утолико би егзистенцијални судови могли да буду изразито синтетички, а не аналитички, јер са тврдњом да између суштине и егзистенције нема разлике у реалности ствари, једнострано се превладава разлика створености и нестворено, али се са тиме и запада у пантеистички монизам (коме није умакао ни Сартр), који је за отачку традицију /о/слепљивање увида и у погледу природе суштаства, а и у погледу природе врсте постојања или егзистенцијалног карактера разлике опстанка и бивствовања.

Казујући о претхођењу егзистенције есенцији, Сартр је изгубио из вида супстанцију, а оно што беше да буде захватао је из аспекта вољних субјективних усмерења, па су утолико суштина и егзистенција попримиле различите предикате. Суштина је и ту непромењива и вечна, а егзистенција је временски условљена и пролазна, односећи се међусобно као могуће (*ens in se*) и стварно (*ens in alio*), где актуалном тек може, а не мора, да придође и припадне суштина. Ту се поред схоластичке независне супстанције поставља акиденталан начин бивствовања као несамостално и тек припадно постојање (од *inhaereo* – прилепљен: *accidens est, cuius esse est inesse; accidens non est ens, sed ens entis*), као биће бивствујућих и утолико нешто прилепљено или инхеретивно прикључено (*inesse*). Постојање акциденције на субјекту не означава њену предност у просторном смислу, да се буде у обухваћености од нечег последњег као дела неке веће целине или пак да бива кроз суделовање на узроку. Кант је то пренео на план аналитичке дијалектике, са тезом да се оно, чији је појам одређење неке друге ствари, поима као логички субјект, а то значи да може да се мисли као логички предикат, мада постоји као субјект у искуству, који са рефлексијом усмереном на разликовање супстанције и акциденталних момената, у комплексу појава и могуће промене у њиховој основи, стиче поузданост процене. Тиме је речено да је реалност акциденција осигурана искуством агрегата појавних датости, па је ту супстанција стварна тек у акциденталном окружењу, а акциденси потичу од датих супстанцијалности. Ако све појављивање има акциденталан карактер, те кроз искуство акциденталног ступања у појављивање тек и можемо да сазнамо врсте супстанцијалности и конкретизације целовитости, то одлази у ништа ако јој ускратимо могућност сагледавања према временском претрајавању, јер се иступа са одузимањем квалитативних и квантитативних одређења. Утолико суштина није само финални узрок акциденција, него и материјални узрок према тежњи ка остварењу, па је реални карактер акциденција такав, да подстиче разликовање према супстанцијалности или тежи да их унутар супстанције постави као модификације, придаване тако да почивају на спољашњим релацијама. Супстанција као носилац одређења траје, док акциденције само под одређеним условима припадају постојању по надолажењима и одлажењима, путем реалних одређивања у променама квалитета и стања ствари, па је реална разлика супстанције и акциденције укорењена у теолошко учење о транссупстанцији, тј. у учење о природи и карактеру Свете тајне причешћа у хришћанству (ако није сводиво на „протестантску прозу“ /Хегел/, то је питање суштине хлеба и вина у прелазу на пресуштост крви и тела Господа Исуса Христа).

Пошто на супстанцији могу да се разликују две врсте акциденција, оне пропријететне, важне, као и оне модификаторске, неважне или споредне, обраћање пажње на оне које су важне и следе из саме супстанције, од већег је теоријског значаја. За акциденције које служе показивању супстанције, и са чијим губљењем се мења и сама природа, не може се рећи да су начинске случевине (модуси), него њена обележја (атрибути). Ако се суштина неког посебног бића показује у акциденцији његове појаве, искуственим процесом смо у стању да откријемо непосредност (те појаве) као старијег модула датости, према пропријететима или водећим карактеристикама такве акциденталности. Овде су оне исто што и категорије, које су се у средњем веку делиле на *особине* (припадне једној супстанцији без односа према другој) и *односе* (оне којима се изражава однос супстанције /субјекта/ према некој другој ствари). Одређивање разних категорија акциденталних бића значи *одређивање предиката*, јер сваки субјект према форми има посебно бивствовање изражено предикатом (белина као форма омогућује придавање предиката белог, крилатост крила итд.). Трансцендентална одређења бивствовања тако остају подлоге супстанције и каузалности (просторно-временског следа) у инхеренцији суштине кроз количину, као услов дељивости – континуирани квантум у простору, времену и кретању по телеснинама, док „меривост супстанције“ подразумева меру као основ квантификација или реалну акциденцију у онтолошком постављању. За Парменида и Хегела суштина и простирање су различите појаве, мада су према свом бивствовању по себи идентичне, подразумевајући количинске форме које се као субјект придају предикату мерљивости, па имају јединство као непрекидна *continua quantitas*, и као прекидајућа *discreta quantitas*. Унутар ње сапостављена је каквоћа као форма, која чини да њен субјект има неко савршенство реалности, којој одговара опажај, али и споредније потенције субјекта у погледу акциденције, као акцидентални квалитет, мада квалитет означава и све што се да именовати под акциденцијом. Као акцидентална категорија квалитет је својство или акцидентално биће које припада супстанцији и реално је одређује или модификује (*Qualitas est determinatio subjecti ad aliquod esse accidentale secundum debitam mensuram*). На тај начин је белина форма акциденталног квалитета без које се може, док је разумност, без које се више није човек, супстанцијалног квалитета. Аристотел је разликовао више врста квалитета (*Mem*., 1020[a-b]), а то схватање преузела је и схоластичка философија разликујући: *potentia naturalis activa et impotentia, habitus et dispositio, passio* (или: *qualitas passibilis* (*pathe*)) и *forma et figura*. Реална је тако разлика оспособљености као настројености (*aptitudo, facultas*) од тек датих могућности (*potentiae*), у значењу да све могућности нису истоветне са суштином, а ни остваривe према њој. Могућност схваћена као држање /ἕξις, *habitus*/ јесте својство које означава склоност неког бића извесној делатности, омогућавајући њено лакше извршавање као потврда духа и слободе у напредовању. Могућност схваћена као доживљавање /*passio* (*qualitates passibiles*)/, подразумева квалитете садржане у чулним опажајима попут трпљења, страдања, патње, страсти. Могућност мере је дата формом и фигурацијом сачињавајући својство одређења квантитета као супстанцијална форма која узорно одређује (*determinatio*) садржаје.

Категорија односа (πρός τί, *relatio*) подразумева постојање субјекта релације (*subiectum relationis*) који усмерава према оном одакле и стиже тај однос (*terminus relationis*), а налазећи се на том терминалу уговарајућег полажења, остварује претпоставку односа (*fundamentum relationis*) према идентитету, сличности квалитативних односа, једнакости квантитативних односа, сразмера, али и узрочности, сврховитости и повезаности. Илустрација је однос господара и роба у Платоновом *Парменид*у (133d-e), где је човек у човеку или идеја људског заједничка свима, па је роб у тој релацији посматран у односу на господара, али не и у односу на слободног човека (што сам господар не мора да буде).

Категоризација појма времена код Платона

Време је у истој мери онтолошка, као и чулно-природна категорија која изражава сукцесију догађаја: „Јер, дани и ноћи, месеци и године пре постанка неба нису постојали, него је /отац/ замислио да они постану у исто време када је састављано небо“ (Пл., *Тим*., 37е). У овом исказу можемо да наслутимо да је време носилац важне карактеристике бивствовања која влада стварима и одређује установљавање смера излажења ствари на видело. Временска сукцесија која се тиче чулно опажљивих догађаја обичне свести, и која омогућава да се уочи шта је било пре, а шта после нечега, саме делове времена у његовим екстазама прошлости, садашњости и будућности, приказује привидним у односу на оно што се одржава увек истим без кретања. Платон стога упозорава на онтолошку раван самог бивствовања времена и износи: „Из тога следи да изрази као «оно што је постало јест постало», «оно што постаје јест оно што постаје», па још и «оно што ће бити јест оно што ће бити», као и «небиће јест небиће» – ништа исправно не говоре… Време је, дакле, постало с небом да би, родивши се у исто време, у исто време и нестали ако до некаквог њиховог нестанка икада дође, а постало је по узору на вечиту природу да том узору буде колико је год то могуће сличније. Узор је, наиме, оно што кроз сву вечност јесте, небо пак оно што је током свег времена било, што јесте и што ће бити“ (Пл., *Тим*., 38а-е). Ова теорија времена у новије време назива се „кинетичком“, тј. услеђујућом тек када се непосредна датост ствари чини могућом за сагледавање у четворомерној или кватродимензионалној перспективи страној астигматизму гледања према „пећинском сазнању“. Алегорија пећине са заробљеницима света сенки за које се држи да представљају стварност, док сунце сија сасвим ван пећине, јесте представа адекватна аналогији са сазнајним моћима и кинестезији квалификованих посматрања. У том смислу Платон спомиње и временске бројеве, чији су чувари небеска тела, а та тела сачињавају хронометар који одређује карактер „покретне слике вечности“ јер се одређивањем њихових кружних путања израђивало време као подражавање вечности. Узор је нерођено живо биће коме је битно својство вечност, за разлику од његове слике која је настало живо биће (као представа у нечијем уму). Због што веће сличности слике са узором ваља пресликавати што више његових својстава у одговарајућу слику или дати што потпунију дескрипцију или репертоар елемената слике као попис у њој заступљених ствари, чиме се по жељи Творца вечност пресликава у временост као одговарајућа особеност умне пресликаности изгледа. Оно вечно у вези је са непромењивошћу узора, док се оно временито ослања на промену слике. Тако се време креће кружно према броју као особина космоса или израз стања у коме се налази, и није независно по себи и за себе. Ова Платонова релативизација онтолошког статуса времена је веома важна, јер оно није никакав самостални апсолут који постоји у континуитету независно од тога да ли се у свету нешто догађа или не догађа (У књизи Ричарда Сорабјиа *Time, Creation and the Continuum*, Theories in antiquity and the early middle ages, New York, 1983, у поглављу време и вечност, он се пита да ли је вечност лишеност времена – „Perhaps the sense is that eternal things cannot in any way have lives divided into earlier and later phases. But if that is so, it is hard to see how they can still have duration.“ Могућ је смисао да вечне ствари ни на који начин нису живеле подељене на раније и касније фазе. Али ако је то тако, тешко је сагледати како оне још увек могу да имају трајање.)8. Време протиче у складу с бројем (кретањем, кружењем, исходом), који је и могуће установити због правилности протицања, јер ваља да буде дељив на бројиве елементе или временске интервале који се дају пребројавати. Мера времена, према Платону, дата је у правилним, кружно периодичним кретањима небеских тела.

8 Sorabji, Richard 1983, 111.

Платоново потцртавање значаја производње космоса важно је управо због конституције категорије времена, јер правилног кретања, чија би се правилност периодично понављала, и није било пре конституисања неба, а самим тиме ни времена као покретне слике вечности. Тек у космосу настао је „неизрецив број“ небеских тела која се крећу правилно, а свако од њих може да послужи за бројање тока времена. Свакако да анаксимандровска логика бивствовања која време диже до равни самоприказивања у оном чувеном „по реду времена“ или хераклитовска ватра вечно живућа која налаже мере гашења и паљења, па самим тиме и мере времена из себе саме, овде функционише прикривено и прилагођено „умној слици“ као попису бића који /ментална/ слика садржи, а самим тим је далеко слабијег енергетског квалитета чињеничности или евидентности. Опет, с друге стране гледано, овај онтички супстрат се раздваја на схватљивије видове поимања структуре унутарсветског временовања, што покреће научну физичку оптику на претраге које ће касније истраживаче довести до исцрпљивања у осцилаторним правилностима атомских структура као далеко финијих јединица времена субатомских периодичних процеса.

Платон на неки начин као да представља слику хомогеног времена које равномерно тече према узору на кружне обиласке небеских тела, али већ и сам увиђа да се чулна тела понашају поприлично хаотично у кретањима, па да такво време може да буде само норма коју лако напуштају и време сасвим другачије структуришу. Ако би време било хомогено, на овај начин оно се не би дало ваљано измерити. Под претпоставком да се у неком делу дана оно згушњава или разређује, наша мерна јединица би била само крута норма која таква кретања убрзања или успоравања не би била у стању да прати. Промена и покрет су нешто што је претпоставка времена (оно је „*покретна* слика вечности“) и она је аналогна променама код телесних слика вечног бића у твари, што је претпоставка за њихово обликовање у правилна геометријска тела. Кретање хаоса као промена, стога неизбежно упућује на карактер временског тока, јер је сам космос у његовој логици бивствовања временит. Нова димензија опажања смештена је у селекционисани квалитет који је унела демиургија Платоновог *Тимаја* у појам времена као нехаотично кретање и нехаотичну измерљиву узастопност настављања, тј. временску равномерност у протицању времена. Ако ми у обичном опажању свет заправо видимо као раван, а рељефност бива добивана сталним поправкама које расуђивање уноси тако да налаже ближе сагледавање које подразумева стигматичну конфигурисаност, са чиме у трећој димензији добијамо и изворније изгледе с обзиром на чулни материјал задобијен у претходне две димензије, онда у четвртој димензији достижемо мисао о мерама растојања које подразумева квалитативно ново или идејно опажање. Управо је потребна промена целокупне душевности да би се таква могућност опажања отворила, а тек са њеним отварањем нашли бисмо сагласност са врхунским закључцима Платонове дијалектике која је своју ствар у растављености препознавала на претпостављеној равни јединства. У том смислу извештава и Аристотел о три слоја који сачињавају стварност, те о четвртом који је начелан и сву је прожима: „поред осетнина и облика постоје и ствари математике, које су између њих, и које се од осетнина разликују тиме што су вечне и непокретне, а од облика тиме што постоје као многе које су сличне, док је сваки појединн облик јединствен. Будући да су облици узроци свим другим стварима, мислио је како су њихова начела истовремено и начела бића. Дакле, као твар Велико-и-Мало су почела, а као суштина Једно, јер из тих према деонишву у Једном настају облици (бројеви).“[9] Ову партију из Аристотелове *Метафизике* навели смо због значајне подударности између слојевања стварности из Платонових усмених предавања

9 Аристотел 1978а, 18–19.

или из „неписаних учења“ и родова бића из дијалога *Тимај*. Јединице (као монаде или математички семантички елементи – *знаци*) јесу бројеви, као неподељене једности или праве првобитности, а управо је преко њих Платон излагао теорију *Једног* и *неодређеног двојства* кроз квалификације величина и малености, циљајући на стваралачки узрок – оно због чега и сврху. Физикотелеолошка компонента с тиме је неизбежно присутна у самој поставци оваквог начина посматрања ствари природе.

Творац и Отац космоса и трећи род бића из дијалога одговарају првим начелима бића из редоследа стварности неписаних учења, а вечни и непролазни род одговарају идејама и покретним телима обдареним умним карактеристикама, док су душа и математичке ствари адекватне трећем слоју. Душу света Демијург је сачинио од бића, истог и различитог, а математичка бића (геометријске фигуре и тела, бројеве) за изградњу космоса од четворства праелементарних супстрата (али неодредивог атомског идентитета). Биће у самом бивствовању, исто и различито, јесу својства вечног рода бића, а њихова веза кроз душу света са математичким бићима даје равномерност и прегледност укрштања са твари у ликове мноштвености.

Категоризација појма простора код Платона

Код Платона, свакако, величина и маленост неодређене двојине бића као бића у бивању, налазе се под надлежношћу математичких структура релација међу бићима, па њихова дедукција заокружује претпоставке за логику бивствовања на целовитијој равни. Под претпоставком да су ствари које настају и пропадају само слике вечног и умног рода бића, остаје нејасно како и зашто слика умног бива изложена дејству оног неумног, нужности и случајности. Платон сматра да је то због постојања тзв. „трећег рода“ бића који је доступан тек у „неправом сазнању“, а метафорично именујући његове могућности назива га: примателька, неговатељица, мајка, оно уобличљиво, простор. По питагорејској традицији том трећем роду бића одговара оно неограничено, парно, мноштво, лево, крећуће, искривљено, тамно, зло и разностран четвороугао, а ова одређења која означавају оно што је чулно приступачно и одвојено у засебичност нису суштинска, већ описна, јер са њима иде и аспект физичког динамизма који се подвргава ентелехичности природе и енергијама које ту динамику и чине могућом.[10] Тај трећи род бића који је одвојен и засебичан (хоратон), „у себе прима сва тела“, и јесте без чулних обележја, јер: „Она /примателька - ὑποδοχὴ/ увек све прима, не узевши никада и нипошто ма и један облик сличан било ком од оних који у њу улази“ (Пл., *Тим*., 50б), тј. у њему могу да настану сва тела или да попримеи свој видљиви лик, па је примателька (материјална подлога, калуп, аналогни простор – „масивност“) обележива важном карактеристиком: „Она је, наиме, оно што је по природи подложно сваком обликовању“ (Пл., *Тим*., 50ц). Примателька – масивни бездани простор, нема задатак да памти и репродукује ниједну ствар која је у њој била и прошла, јер јој ова „никада и нипошто“ не оставља било шта од свог облика. Када би хоратон био у стању да трајно прими неки облик, онда би „примателька“ омогућила вечно утемељење ејдесису или утеловљење идејама, па ниједна чулна ствар након настајања не би могла да пропадне. Исто тако, да сама примателька или аналогни простор има себи својствене облике које следи, то би била сасвим довољна чврстоћа која би одбацивала могућност примања другачијих облика: „Ономе чему предстоји да на леп начин, више пута и целом својом протежношћу прими у себе слике свих вечних бића, доликује да самом својом природом буде изван свих облика“ (Пл., *Тим*., 51а).

10 Аристотел 1978а, 14-15

Будући да је схваћена као безоблична, примателька или `земља-распростирачица` настоји да се врати властитој природи и тиме доприноси разарању насталих облика, јер не може трајно да се промени, а да при томе не изгуби властито суштаство. Као нека врста подлоге неорганизованог хаоса, она има природну тежњу да се врати у основно стање, а ту тежњу Платон именује принудном или нужношћу. Облик се на тај начин огледа са безобличним, граница ограничава неограничено, чулна бића учествују на идејама, али тешко је одговорити зашто је то тако на задовољавајући начин: „Него, ако кажемо да је то некаква невидљива и безоблична врста која све прима, а на неки замршен и тешко ухватљив начин у оном умном учествује, нећемо слагати“ (Пл., *Тим*. 51б).

Путоказ у овим разликовањима у претраживању добија се из запитаности над потребом постојања разних типова материјалитета. Делови бића идеја јесу просторно недељиви, тако да је твар или грађа од којих су састављене идеје просторно неподељена или нераспростртa. Тварно начело је тако исто за све, али је за разне равни стварности и њена примена или егземплификација различита. Аристотел је то на почетку *Метафизике* постављао као схватљиво, тј. да је твар идеја нераспростртa величина /напон, интензитет, као што се бележи за енергију/: „темељна твар, од које се при осетнинама приричу облици а при облицима једно, двојство: велико и мало“ /Ар. *Мет*., 988[a]11–14/. Торија величине и малености тако је формализација физичких величина, јер подразумева напоменуту ејдетологику, која се налази у предворју онтолошких схватања. Из теорије идеја следи као специјалан случај или легитиман извод, теорија великог и малог, а не обрнуто или независно од ње, па сви интерпретативизми пресумпција материје у ејдозама промашују.

У коментару на Аристотелову философију природе, учени Симпликије забележио је начин на који се овај пар техничких појмова у дискусијама међу ондашњим философима мисаоно третирао и разумевао. Шта значе величина и маленост у Платоновој философији кроз призму избрушену у дискусијама оног времена, јасно је из његовог навода: „Пошто Аристотел у више наврата спомиње да је Платон твар назвао великим и малим, треба знати да Порфирије обавештава како Деркулид у 11. књизи о Платоновој философији, у којој говори о твари, наводи речи Платоновог пријатеља Хермодора из његовог списа о Платону; из тога се разјашњава да је Платон твар поставио по неограниченом и неодређеном; по томе је она у оном што преузима више и мање, а отуд и велико и мало. Јер, он наводи, како каже, да су `од бића једна по себи, као што су човек и коњ, а друга спрам других, а од ових једна спрам опрека, као што је добро спрам зла, а друга као спрам нечега; од ових последњих једна су као ограничена, а друга као неограничена, па наводи: а од оног што се исказује као велико спрам малог све има више и мање; јер, велико и мало се може довести до нечег неограниченог. Исто тако шире и уже, теже и лакше и све тако исказано продужиће се у неограничено; оно пак што се исказује као једнако, стално и уређено нема више и мање, али опреке ових имају; постоји оно више неједнако од неједнаког, покретно од покретног, уређено од уређеног, тако да од оба парњака све такво (што прима више и мање) бива исказано као непостојано, безоблично и неограничено и небивствујуће (будући да се исказује) по одрицању бивствујућег. Таквоме не придолази ни начело ни бивствовање, него се оно налази у неразлучености`“[11]. Тварно начело је оно које фигурише физичке величине као неодређеност, а форму им даје одређеност опажања која се самерава димензионисањем нумеричких протезања неодређености. Тако, рецимо идеја аритмона декаде има исту твар као и аритмона пентаде, али дупло већи напон, из

11 Simplicius, 1882/1895, 247–248.

чега се да извести аналоган закључак о духу поимања као о нераспростртој интензивној величини. Χώρα је небиће као другост, одвојеност по међусобности или раздвоју од другог /χορὶς ἀπ᾽ ἀλληλον/, где је свако појединo биће и небиће по себи, с обзиром на друго од себе различито биће, будући да тај празан простор, сем дисперзитета вољности, не одређује никакав облик или задата граница. У том смислу, ствар расветљава разматрање појма кретања с обзиром на чулну телесност и свет идеја, где би заједничке биле ознаке мере. Померање се с тиме „одвија истовремено попут точка који се обрће у круг, будући да нема никакве празнине“ (*Тим*., 79ц), па остављање иза себе непопуњеног простора није могуће у међусобним заменама места, гурању и потискивању: „...како не постоји никаква празнина, сва та тела међусобно кружно потискују и сва у растављању и спајању мењају места, да би опет доспела на своје властито“ (*Тим*., 80ц).

Платонов `аналогни простор` који именује хоратон, или оно што укалупљује нешто распростртo и испуњено, а замисао представе као умне слике има обележје да настаје у нечем другом, држећи се бића, вазда је и оно трпеће као привид нечег другог. И φύσις је као израстајуће владање ипак већ неко појављивање, али је то појављивање двозначно. Појављивање показује прво: оно што се сабира, оно што се у сабраности доводи до успостављања и стања изгледања. Ту појављивање значи да оно што већ стоји ту, пружа неко предње изгледање површи као понуду за гледање. Виђена полазећи из суштине простора, то упозорава на разликовање између летимичног и пажљивије виђеног, прибраног појављивања. Појављивање у правом смислу речи као сабрано самоодвођење до стајања заузима самоуспостављање, освајањем отвара простор или оно, као такво ту стојеће, себи „ствара простор“, издејствује све што у њега спада, и само се накнадно не образује. Појављивање у другом смислу изступа само из неког већ готовог простора и путем гледања се опажа у чврстим протезањима тога простора. Тако распростртост узора коју испуњава слика, поседује телесну распростртост онога у чему је слика, па је њена сликовитост мешавина умствене сфере и онога у шта се смешта као појава у аналогном простору. Ако би „тело слике“ настало независно од аналогија са простирањем, уласком у простор оно би морало да одгурне просторне елементе и смести се у неку празнину, тако да поседује још једну властиту позициону празнину, што је по Платону немогуће. Тако простор испуњава унутрашњост насталих ствари „без остатка“. Сам простор опет нема ничег телесног што би се дало опажати, већ је део телесности као држач или основа којој су установљене границе. Простор је тако ограниченост присутности везана за тела, као што је неограниченост у идејама сасвим другачије врсте, неке која није мирујућа у тромости и подавању.

Категоризација појма времена и простора код Аристотела

Наредно што је важно за појам кретања јесте континуитет, време, бесконачност и граница, као и њима условљени појмови места и простора. Под кретањем Аристотел не мисли само на прелажење из једног места у друго, већ има у виду сваку промену из потенције у акт – каквоће (квалитета) /ἀλλώιοσις, alteratio/, количине (квантитета) /αὔξησις, *φθύσις*/, бити (штаства, супстанције) /γένεσις, φθορᾶ/, носећег места (позиције) /φορᾶ/, као и увеличавања и умањивања /αὔξησις, *φθύσις*/ (Ar., *Phys*., 201^{a}11–15). Континуитет чини поседовање додира на граници, један непрекинути низ садодирљивости, синапси, које чине једно и повезују у јединство. Време је континуитет, тј. целина која бива јединствена кроз спајање „тренутака сада“, као дељивих граничника или најмањих делова који теку из прошлог у будуће. Премда је према континуираности трајно (у кружном току вечито), то као начело изненадности и промене, оно у свом

аспекту показивања далеко више разара него што очувава, те је више узрок пропадању неголи настајању, сам се Аристотел слаже са питагорејцем Пароном (Ar., *Phys*., 222^{b}20), чак да је најглупље, јер се у времену и заборавља. У својој познатој расправи о проблему бивствовања и времена, Мартин Хајдегер је покушао да уђе у суштину самог појма времена, карактеришући оно које у временскости броји и осадашњује, према употребном времену казаљки на сату, као вулгарно поимање времена. При томе тражећи генезу тзв. одређењу егзистенцијално-онтолошког хоризонта времена, на коме се то време појављује, налазећи је и у Аристотеловом спису *Физика* /Δ, 11, 219^{6}1/: „То је, наиме, време, оно бројано на кретању које сусреће у хоризонту онога Раније и Касније“[12]; другим речима, оно нема своју суштину (супстанцију), будући да је тек „природно разумевано“ као след тренутака сада у одвијању светског времена, у којем је оно само нивелисано, тј. сводиво на вулгарно разумевање времена. И то би и било тако да је првосуштаство неовремењено или без њега.

Ни сам Платон код њега није прошао боље: „Као ово мењајуће, оно ипак истодобно показује сталну присутност самог себе, па је стога већ Платон при овом правцу погледа на време као настајуће-пролазећи Сада-след морао време да назове одсликом вечности...“[13] Очигледно је да постоји инсуфицијентност херменеутичког или интерпретативног искуства, у овако одсечним и оштрим проценама промашености самог појма времена код ова два горостаса античке мисли, која није надокнађена ни у каснијим списима. Чак и код Аристотела сам појам тренутка *сада* као јединица времена, на неки начин и није само време /*Ar. Phys.*, 218^{a}6-8/: „Оно сада није део (времена), јер део мери (целину), а целина треба да се састоји од делова; чини се да се време не састоји од /исечака/ сада.“ Самим тим, на делу је разумевање појма времена које не полази од тренутка *сада*, јер га са тог спољашњег становишта заправо и нема, па ван те екстровертне пунктуалности постоји и унутрашњи хоризонт времена као неквантитативног и неаритмолошког присуства. Појам континуираности /συνηχῶς/ не одудара од оваквог разумевања, као неко негативно сједињавање у тзв. „моменталним разликама“, очигледно претпостављајући и самосталну метафизичку страну обликујућег темпоралног ејдесиса којим се показује, а што не мора одмах да буде презентно и схватљиво. У том смислу корисна је примедба Слободана Жуњића: „У ствари, Хајдегерову тезу је неопходно кориговати у двоструком смислу: нити је изворно Аристотелово схватање времена метафизички једнозначно нити се Хегелово преузимање тог схватања одвија само у физикалном оквиру просторне протежности. Разгрнувши све текстове овог ланца, којим Хајдегер неумољиво везује Хегела за Аристотела, Жак Дерида (Jacques Derrida) је проницљиво указао да Хајдегер у превеликој жељи да пољуља „вулгарни појам времена“ сасвим занемарује оне могућности Аристотеловог схватања времена које се никако не дају сапети у оквире традиционалног метафизичког разумевања овог феномена.“[14] Те могућности имала је у виду Пиама Павловна Гајденко, која је добро описала Аристотелов хоризонт поимања времена:

„За Аристотела време је мера кретања или мировања ствари, и та је мера својствена свакој ствари. Време одмерава сваком бићу његов рок; па оно стога није сасвим апстрактно и није сасвим „равнодушно“ према свом садржају. Овде се поново намеће аналогија са живим организмима. Премда, ако све и има увек свој „рок“, своју временску меру, то је опет живо биће. Али не следи да се тој аналогији сувише подилази. Анализа Аристотелове физике зато је и тешка, јер, с једне стране, при

12 Хајдегер 2007, 482.
13 Хајдегер 2007, 484.
14 Жуњић 1988, 135.

разматрању природе он увек памти, да су жива бића такође природа, и да њихова одређења ваља учитавати при устројавању науке о природи, физици (за разлику од физике новијег времена, која свесно апстрахује од живог). С друге стране он такође има у виду, да природу сачињавају и неорганске ствари, елементи: ватра, ваздух, вода, земља, минерали, а то су на крају, а такође и небеска светла, па му је отуд поимање природе и средства њеног научног тумачења потребно да буду такви, да би могли да учитавају /урачунавају/ својства како живе, тако и неживе природе. То је на снази и у релацијама времена: свако бивствујуће и свака ствар имају у времену свој „рок“, и у том смислу „све стари од времена“, „време тече“ итд. Ипак као средство мерења времена (његова „мера по преимућству“, како казује Аристотел) појављује се равномерно кружно кретање, тј. кретање небеског свода. Тако пак, као и општа теорија кретања, Аристотелова теорија времена урачунава жива бића, али се она не јављају као модел целе природе, а зато и нисмо склони да оквалификујемо Аристотелово учење као `органицизам`.“[15]

Све природне или чулне супстанције као телесне сачињавају предмет физике или философије природе, која је наука о начелима кретања и промене за коју важи закон одређености времена, дочим првопокретач свега не бивајући сам покренут, Бог, покреће у временској слици круга, подразумева окружујућу вечност, као оно непромењљиво бестелесне сфере разумних душа или виших интелигенција. Он чистим дејством или енергематиком на духове сфера, преко њих покреће материју звезданог неба – етер, која регулише даље видове кретања сублунарне сфере. Будући да је време нашег живота веома кратко /Ар., Мет. XII,7, $1072^{b}14–15$/, делатност божанске суштине је мишљење као најбољи и вечни живот, дејствујућа жива сила или, како је то Прокло прокоментарисао уз Платоновог *Тимаја*, да је чиста енергија Бога Аристотела „не само сврховити, већ и делатни узрок“, тј. његова енергијска и ентелехичка природа омогућавања оног што ми региструјемо као живо, а што пре свега значи словесну (знајну) природу. Богу је тако приписана особита покретачка сила жеље и вучења, намере и настојања, интенционалних аката најактивнијег живота, којег као оног који је као такав добар, опредељује ум руковођен сврхама као вечни источник умне суштине наложеног кретања и сваког временовања. Без оваквог разграничавања преостаје

15 „Для Аристотеля же время есть мера движения или покоя вещи, и эта мера у каждой вещи своя. Время отмеряет каждому сущему его срок; поэтому оно не вполне абстрактно и не вполне "равнодушно" к своему содержанию. Здесь вновь напрашивается аналогия с живыми организмами. Ибо, если что и имеет всегда свой "срок", свою временную меру, так это живое существо. Но этой аналогией не следует слишком увлекаться. Анализ физики Аристотеля потому и труден, что, с одной стороны, при рассмотрении природы он всегда помнит, что живые существа - это тоже природа и что их определения надо учитывать при построении науки о природе - физики (в отличие от физики нового времени, которая сознательно абстрагируется от живого), а с другой - он также имеет в виду, что природа - это и неорганические вещи, стихии: огонь, воздух, вода, земля, минералы, это, наконец, также и небесные светила - поэтому понятие природы и средства ее научного истолкования должны быть такими, чтобы они учитывали свойства как живой, так и неживой природы. То же имеет силу и в отношении времени: всякое существо и всякая вещь имеют во времени свой "срок", и в этом смысле "все стареет от времени", "время точит" и т.д. Но средством измерения времени (его "мерой по преимуществу", как говорит Аристотель) является равномерное круговое движение, т.е. движение небесного свода. Так же, как и общая теория движения, теория времени Аристотеля учитывает живые существа, но они не являются моделью всей природы, поэтому мы и не склонны квалифицировать учение Аристотеля как "органицизм".“ /*Философия природы в античности и в средние века*, Москва, 2000. /Гайденко, Пиама Павловна: *Онтологический горизонт натурфилософии Аристотеля*: Виды сущностей. Вечный двигатель/.

гледање на простор као дуалистичку химеру, како је то разматрајући основна питања Анаксагорине филозофије одлично приметио Маријан Ципра: „*Ум* је строго одвојен од мноштва прадјелића, јер кад би на било који начин био с њиме сједињен, не би могао над свиме врховнички владати и све покретати, као што то може одвојен и сам за себе. Из тога нужно слиједи да су прадјелићи у свом мноштву и сваки појединачно, тако рећи, *без ума*, док је ум, сам за себе, одвојен од свих тих ствари, без ствари, тако рећи *нестваран*. *Безумна стварност* и *нестварни ум* - то је нужна посљедица овог Анаксагориног раздвајања бића на ноус и хомеомерије. Већ је Аристотел примјетио како је Анаксагора први дуалиста у грчкој филозофији (Мет. 989a30). Али посљедице овог *дуализма* много су далекосежније, него што то у први мах може казивати пука напомена да је Анаксагора узео *два* почела. Поближе испитивање, наиме, установљује, како заправо *ниједно* од та два почела нема, и не може имати, збиљску егзистенцију, па према томе не може бити не само почело, већ уопће ни на који начин не може *бити*.“[16] Споља простор саодређује само изгледање бића преко растреситости и чврстине тела, те оно приликом кретања даје отпор остваривању сврхе. Аристотел је аргументима отклонио тезу да постоји празан простор у који улазе тела при кретању и попуњавају га. Насупрот Демокриту, он је истакао да се физицитети /телеснине и обличја ситна или крупна/ угибају, јер би празан простор претпостављао трајно мировање. Тако сажето на основне моменте, број математичке величине бесконачно /неограничено/ постоји као нешто стварно немогуће, или – као она могућност која се у начелу никако не може остварити, јер његово би остварење била управо граница која недостаје. Граница је везана за место у ком су бића положена као присутна, а протезање тог места је простор као ослобођан у својој граничности. Биће из своје границе излази да би се упутило у своју суштину. Само бог има бесконачну моћ да покретљива бића може да изводи у стање покренутости (Ар., *Phys*., 255^{a}14–25). У том контексту важан је појам бесконачности, за који је Маријан Ципра приметио:

„Прије свега: што значи бескрајно мноштво (прадјелова)? Аристотел у свом разматрању појма бесконачности - *to apeiron* - констатира (*Phys.* 203 и д.) како постоји пет разлога који причињају вјеројатним опстанак бесконачности - *pistis apeiron einai* – то је вријеме (јер оно је бесконачно), затим дјељивост величина (јер математичари такођер користе појам бесконачног), очигледност да настајање и нестајање не престају само у случају ако је њихов извор бесконачан, потом увид како је све коначно - *to peperasmenon* – окончено неком границом, тако да не може бити краја ако се свако коначно мора окончавати код другога (тако да ово почиwе, где оно завршава), напослијетку из разлога који највише збуњују истраживаче, а то је да се наше предоџбе никада не исцрпљују, већ предочивање може увијек даље напредовати, како у подручју бројева и величина, тако и у подручју које је "онкрај неба" - *exo tou ouranou* – па се чини као да је простор бесконачан, да је према томе и тјелесност бесконачна, те да имаде бесконачно много свијетова. С друге стране једна збиљска (актуална) бесконачност за ум је непомишљива, он не може никад стићи до циља нити додавајући величине - *infinitum per appositionem* - нити дијелећи величину - *infinitum per divisionem*. Из ове апорије - бесконачно на неки начин постоји, али збиљски је немогуће - Аристотел налази излаз у позитивном увиду како оно бесконачно јест, али *не* као *збиљско* биће *kat` energeian ouk estin apeiron* – него само као могуће биће - *to dynamei on*. Биће се и иначе изриче у два смисла - као збиљско биће - *energeia on*, *enteleheia on* - и као могуће биће - *dynamei on*, али оно *бесконачно* је, за разлику од могућности, која се начелно може озбиљити, онаква могућност, која се начелно никако *не може озбиљити*, већ увијек остаје *само могућност*. Бесконачност *је*

16 Ципра 1978, 80–81.

оно од којега је увијек још нешто изван узетог дијела - hou aei ti exo estin (Phys. 207a1).). Као таква бесконачност је за ум нешто увијек преко-умно и ван-умно, а уколико се ради о квантитативној бесконачности, која би се требала озбиљити додавањем, односно дијељењем, онда је таква бесконачност за ум још и оно без-умно. *Збиљско бесконачно мноштво* јест према томе оно *преко-умно*, *ван-умно* и *без-умно* и као такво уопће *не може збиљски постојати*. Тврдећи да постоји збиљско бесконачно мноштво (прадјелића) Анаксагора, Леукип, Демокрит и њихови сљедбеници тврде оно безумно.“[17]

Иначе би се тиме, с једне стране укидао смер кретања према узроку и сврси, а с друге стране, доводио у питање и сам основ на ком све и почива од непокренутог покретача. Начело „непокретног покретача“ Аристотел је установио као први узрок „посебне метафизике“ која је сасвим окренута домену могућности, а ту динамику омогућава посебно обраћање пажње на тварни узрок као филогени физикотелеолошки склоп. Ограничења која одатле следе нису незнатна и занемарива, јер подразумевају апорије.

Дејвид Рос у свом коментару Аристотеловој философији примећује, како нас концепција о непокренутом покретачу оставља пред два нерешена проблема: 1) како нетелесни и непросторни први покретач никада не потпада под кружно кретање универзума, и 2) како неко нетелесно биће има удела у кретању. Последњи начини кретања које Аристотел описује јесу гурање и вучење, те окретање као њихова комбинација. Једно решење налази се у теолошким главама списа *Метафизика*, где „покреће као онај који воли, друго креће у покренутост“, а то свакако није физички подстицај у целини, поседујући карактеристике `организмичког`, а и људског односа према видљивим и невидљивим стварима. Ово питање је по тежини равно самом чину покретања, а решење му се крије у конструкцији епистемолошког склопа категорија, где поседује своју довољност. Ако је кретање које је сасвим у својој сврси кружно, без почетка и краја, те садржи коначно време кружећег круга који нема супротности, суштински гледано, онда је непокретно. Непокретност се узима с обзиром на место боравка и крајњу сврху, без опадања и прираста, без увећавања и пропадљивости, трајности тока без сваке промене, у бескрајно затвореном времену. Изван њега као сфере „задњег неба“, пребива првобитни непокренути покретач, чије присуство тера настајућа бића на настајање и бивање. О склопу простора и кружења космоса у вези са појмом времена, Аристотел је своје становиште најбоље исказао у спису *О небу* /Aristoteles, *De caelo*, 279a17–279b3/*:*

„Ван небеске сфере нема ни простора, ни празног, ни времена. Оностранa бића зато се ни не растављају у простору нити старе у времену. Ни на који начин ниједно биће не трпи промене иза крајњег сферичког кретања, већ оно непромењљиво и без икаквог трпљења ужива најбољи и најсамосталнији живот читавог века. Наши стари беху заиста надахнути када су ову реч *еон* сковали. Пуно време које обухвата сваки живот и које никако не може да прекорачи по природи, они су назвали еоном сваког бића. По тој аналогији и потпуност читавог неба и целокупност што обухвата све време до у бесконачност, јесте еон, а то долази од вазда бити, што вековно јесте, јер је еон бесмртан и божански. У зависности од њега сва друга бића имају своје бивствовање и живот, нека непосредније и снажније, друга удаљеније и слабије. У нашим више народним философским списима, када је реч о божанству, често се образлаже да је божанство, као прво и највише нужно непромењљиво; што се потврђује и овде казаним. Јер ништа друго, боље не постоји што би могло да га креће - такво нешто морало би да буде још божанскије - а оно ни не трпи од неког недостатка, нити му било какво добро недостаје. И правилно је да се каже како се оно креће непрекидно, јер са кретањем бића

17 Ципра 1978, 93–94.

постају једно, кад стигну на своје природно место, али исто је место и за тело које се креће у круг, где кретање почиње и завршава.“

Његово постојање чисто је логичка потреба утемељивања иницијалног момента који прекида дихотомију покренутости и покретаног на нечему што је претпостављено прво, са стварном надлежношћу и задужењем за први покрет, иначе би узрок покретања могао да буде тражен у /лошу/ бесконачност. Росовско питање, како то да он не потпада под начело кружног кретања свемира, заправо се односи на оне гранично-додирне тачке са свемиром твари, где се показује успешност његовог деловања. Да ли одговор према ком се покретање одвија као покретање предмета љубави на телепатско-даљински начин, или је у томе да изнад „задњег неба“ не важе закони кружног кретања, остаје отворено. У сваком случају нетелесно биће ваљало би да има минималан, ако не и никакав удео у кретању, будући да су бестелесна бића као што су суштаство /οὐσία/ и врсни лик /εἶδος/ заправо енергије (Ар, *Мет*., 1050^{b}2). И у модерној физици `црна рупа` има довољну силу теже да одржи светлосни квазар, али не и спирално обмотане гаксије око ње, па та тзв. `тамна материја` мора да се надопуни претпоставком постојања `тамне енергије` која држи бића на месту у њиховом сингуларитету. То значи да суштину испуњава и изворнија присутност, као и врсни лик, када је оно које себе има на делу у довршењу или када за собом оставља могућности које спречавају остваривање, доводећи до испуњења у довршеном изгледању. Њихова је усавршеност видљива по томе што су постављени у своју сврху, што онда само казује о природи пуномоћи деловања којом располажу. Њима припада деловање које се односи на стваралачки ум, како ће то већ бити разјашњавано у спису *О души*, а тиме се на један Аристотелу сходан начин понавља Питагорина изрека да је сав живот један, те да и Бог мора да буде један (из Sekstus Empiricus, *Prot. Mat*. IX, 127), онај који енергетски напаја бића у бивању, омогућавајући им својим држањем очувавање од распадања у том бивању. Утолико је мишљење о њему изузетна и нарочита потреба филозофије као такве, јер с једне стране разрешава темељно питање појма кретања, а с друге и појма сврхе. Она је еротичан покрет ствари према првобитном, које услеђује по сасвим нарочитој и сувисло објашњивој потреби, јер се све према Њему креће као према најсвојственијој сврси.

Прву филозофију или филозофију која се бави стварима које су првобитне (ἡ πρώτη φιλοσοφία, τὰ πρῶτα), одељене (τὰ χοριστά), непокретне (τὰ ἀκίνητα) и божанске (τὰ θεῖα), Аристотел је одредио као теоријско знање првих начела и узрока (τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν). У првој филозофској енциклопедији филозофских појмова, у делта књизи списа *Метафизика*, он је термин почетак или оно прво као искон ствари одредио у вишезначности његових димензија кроз пружања семантичких склопова. Тако је тај појам дат као *почетак* – „оно одакле би нешто једне ствари кренуло као прво“ /Ар., *Мет*., 1013^{b}34/; као *повод* – „оно одакле би свака поједина ствар најлепше настала“ /*исто*, 1013^{a}1/; као *основа* или *темељ* – „оно одакле нешто прво настаје од припадног“ /*исто*, 1013^{a}4/; као *порекло* – „оно одакле је природжено да прво започну кретање и промена“ /*исто*, 1013^{a}8/; као *почело* – „оно према чијем се избору (намери) креће све што се креће и мења све што се мења“ /*исто*, 1013^{a}10/; те *полазиште* – „оно одакле је нека ствар прво сазнатљива“ /*исто*, 1013^{a}14/. Будући да је Аристотелу стало да истакне онтолошки и сазнајни смисао појма почетка као principia realia и principia cognoscendi, те да су и сви узроци начела, за њих он сматра да им је заједничко то да су оно прво одакле нешто или јесте или настаје или се сазнаје. Разликујући начела од којих се полази и начела суштина /или – начела бивстава/, он је могао да се ослони и на Платона за кога је начело оно нерођено (ненастајуће) и непропадљиво (Plato, *Phaidros*, 245^{d}1–6), те да из саме природе начела следи да настаје све што је настало. То за последицу има и оно мишљење које производи људскост људскости – сабрано

мишљење и које за свој садржај има мисли као такве, па их изводи на осветљену чистину или освештава. Мишљење то постиже захватајућим обимом продубљиваних сазнања, тако да у себи обезбеђује простор посредоване непосредности унутар захваћене предметности и уздиже се до општости као сопствено или њему својствено бивствовање при себи. И Кантово „требање“ /Sollen/ по интенцији има задатак да зађе испред хилеморфизованих склопова као ограничења, те да изласком на подручје у ком се тај аспект сазнања оног што јесте у многоструком показивању сагледава, као сведена могућност из које је искључена шира претпоставка актуалне бесконачности бивствовања, као ἔξ οὗ које измиче ближем одређивању, покаже у снажнијем светлу, оном који претходи физикотелеолошком склопу и на његовом трагу назидаване тзв. „природне теологије“, која парцијално примењена у картезијанском методу усмереног гледања на природу зацртава машинизам /секуларистички деонтизам пантеизма/, а у спинозистичком изпсихологизованом физиологизму машинизам /просветитељски пантеизам петрификације материјалне супстанце/. Аристотел је до њега преношену повест метафизичког мишљења тумачио конкретизујућим елементом тварног начела и емпиријском синтезом датости ствари и мишљења, са чиме је уз извесна изостављања и пренебрегавања доспео до јаснијег постављања питања о сврси метафизичке науке као прве философије, држећи да тиме прибавља прави пут. То прибављање правог пута била је утемељена оријентација (добар пут, εὐπορία) склопом начела, који и указује на прави темељ: „Јединствени и последњи темељ је та инстанца, јединственом силом изаћи из мноштва света. Она гради могућност за метафизички ум, да се свет опише као све, у коме би био из једног јединог средишта у спољашњем заједничком држању.“ („Der einzige und letzte Grund ist dejenige Instanz, von der die einigende Kraft auf die Vielheit der Welt ausgeht. Er verbürgt die Möglichkeit für die metaphysische Vernunft, die Welt als All zu begreifen, welches aus einem einzigen Zentrum heraus zusammengehalten wird.“[18]) Ова узорна слика историјског ума који утемељује склоп начела који показују први темељ, у основи као инстанција снаге мноштва које путем мишљења показује од чега је све свет састављен, и јесте трајни подсетник на преглед целине која постаје нормативна раван мисаоног достизања. Будући да је она код Аристотела одређена методолошком обухватношћу широких аналогија, које су изношене по евпоретичком становишту мишљења, многоврсност казивања о бивствовању и даље оправдано носи такву хеуристичку ноту.

Категоризација искуства ејдетике и дијалектичког размештања ствари

Природа је непокретно начело кретања у смислу његове правилности (постојаности, једнообразности), натчулно бивствовање у аналогији са космосом и логосом. Првобитно као искуство сазнавања, природа је извесна појава бивствовања не само као чулна уверљивост, већ и као логичка датост или као стварна мисао о нечему. Тако примљене утиске мишљење доводи до прегледности као извесан сужени облик просуђивања (*Anal. post*.,II,19. 996^{b}31), а онтолошки ранг такође ваља да буде уважен: „сада одређивање појашњава нешто једно, као и доказ. Али шта је то човек и шта човек јесте то није једно и исто“ (*Anal. post*.,II,7. 92^{b}3–10), премда то да нешто јесте: „не може да буде сазнато ни по одређењима, ни посредством доказивања“ (*ibid*., 92^{b}37), па се непосредно бивствовање и начело сазнају само кроз себе (*ibid*., 64^{b}35) или кроз искуство унутрашњег пробијања до предметности и обухватајућег поимања – „јасно је да прва начела нужно сазнајемо кроз навођење, па на тај начин утисак пораћа опште“ (*Anal.*

18 Kaulbach 1972 /19915/, 67.

post., II,19. 100a4). Тиме се *по природи* /*ibid*, 72^{b}29/ прелази од непознатог ка познатом, као од делимичног ка општем, тј. од чулно прихватљивог ка мисаоно прихватљивом. Тако је основна форма логичког испитивања баш дијалектички силогизам или силогизам питања и истраживања кроз супротстављене могућности (*Anal. prim*., I,1; *Topica*, I,1), јер је дело философа као оног који изучава свако суштаство уопште, какво је по природи /*Met*., 1005^{b}6/. По природи је указивање на суштину повезано са случајевима у којима је кретање сврха актуализовано, тако да се не збива тек промена положаја и места тела или подругојачивање, већ кретање као остваривање преображаја у другачији облик и карактер. Тако по њему природа поступа слично учитељима који сматрају да су постигли свој циљ тек када ученици, оно што су научили, покажу на делу /Ар., *Met*., 1050^{a}18/. Аристотел поседовање знања сматра правом актуелношћу душе, наводећи пластичне примере којима аргументовано илуструје смисао поседовања енергије у спису *О души* разликујући два смисла актуелности, коју носи појам ἐντελέχια (остварење сврхе или довршење), кроз однос који постоји између поседовања и коришћења знања (*De anima*, 412^{a}10, 22), заступајући мишљење да је душа актуалност у оном смислу у коме је то поседовање знања. Јер, као што научник поседује знање и онда када не теоретише, тако и живо биће поседује душу и онда када спава. Другим речима, као што научник не престаје да буде научник док једе или води љубав, тако ни живо биће не престаје да буде живо када спава или се налази у неком латентном стању у коме су његове активности сведне на минимум. То је због тога што научник и тада поседује знање, а живо биће форму, тј. облик и структуру живог бића. И као што је научник, научник захваљујући поседовању знања, без чега не би могао да теоретише, тако да је поседовање знања, пошто га чини научником, његова актуалност, али је упражњавање теоријске активности, које је тиме омогућено, нешто што га још више и дефинитивно чини научником, па се зато може сматрати његовом још вишом и крајњом актуалношћу, тако је и за живо биће поседовање форме његова актуалност као живог бића, пошто га оспособљава за вршење животних активности, али је само то вршење још виши степен његове актуалности, јер се управо у њему састоји живот. Аргументацију за исходиште у појетичком односу даје А. Ф. Лосев у студији – Лосев, Алексей Фјодорович: *Очерки античного символизма и мифологии*, Москва: Издательство Мысль, 1993 (поготово – *О мифически-трагическом мировоззрении Аристотеля*, Учение о «действии», стр. 728–732., са поговором Л. А. Гоготишвили, *Платонизм в Зазеркалье XX века*, или вниз по лестнице ведущей вверх, стр. 922–943). Енергичко место камена као тематизујуће појаве, тј. посматрано с обзиром на оно што му одређује меру и додељује место у простирању као космос, а које се налази за опажање и мишљење као појава међупунктуално, то казује о енергији која му омогућава изглед и при-пушта у след природних ствари, указујући тиме на извесну самосталност или слободу саме природе, упоредиву са концепцијом „света живота“.[19] Тело живог бића почело је да се назива организмом управо зато што се веровало да његов облик и струкура, као и облик и структура његових делова, нису крајња сврха већ оруђе, инструмент (ὄργανον) животних активности, према којима се налазе у релацији средство–циљ. У том смислу Аристотел држи да је тело живог бића инструмент слично као секира, и да сви његови делови такође постоје ради нечега (Ar., *De partibus animalium*, 642^{a}10), да би затим оно `ради чега` ти делови постоје одредио као делатност (πρᾶξις), и закључио да, како сваки део тела живог бића има неку делатност за сврху, и тело као целина мора постојати ради неке сложене делатности, у духовном, интелигибилном посматрању (Ar., *De partibus animalium*, 465^{b}15).

19 Friedrich 1965, 23–29.

Аристотел је посебно истрајавао и на појмовима *енергије* /уделовљивости/ и *динамике* /могућности/, те енергији придавао значај спровођења ствари као кретања према сврси. *Dynamis* је моменат могућег бивствовања на основу кога све стварно има могућност да буде нешто друго него то што јесте. Ствари у својој сврси, он је називао *ентелехичним*, па ентелехичност пружа могућност самом деловању да се спроведе и изађе на видело, мада сам Аристотел упозорава да оздравити и оболети није исто, премда су обоје у остваривању. Појмовни пар динамика–енергија је такав да се у динамици крије пристанак твари да учествује у обликовању. У динамици твари тако лежи тежња ка остварењу кроз обликовање као попримање „енергичне" форме, а та тежња или склоност из основне целовитости природе припада ограничавању као стављању у обличје. Динамитет није нека индиферентна и пасивна позиција која је као мирна супротстављена сили обликовања која се прима, већ је то појам динамике у позитивном смислу који је дат у одсутности краја или довршености коју обезбеђује сврха[20], извесна настројеност оног што је прелазно у *actus transiens*, што упућује на смер будућег обликовања, не као неко могуће бивствовање, већ више као постепена могућност да се буде. Утолико је веома важно какав је облик који из своје хилетичке могућности нешто доводи до готовости изгледања. Материјално је оно расположиво, оно у способности да прими начела настајања и пропадања, а што се и догађа с обзиром на врсту кретања као динамички елемент, док је формална страна оно што ствар доводи до готовости изгледања или уобличења и довршења, као енергички елемент. Утолико је морфолошки статус бића њихова затечена датост као запремична оспособљеност, а ејдетски њихова стварност доспелости до својствене сврхе или врсна ентелехичка суштина. Остваривање је тако истовремено одређивање које почива на постављању граница. Пун потез остваривања својствен је налогу започињања и довршавању које ограничава са крајем или сврхом. Преко енергије /ејдоса-идеја/ остваривање налази проходност, тако што процес остваривања бива вођен сврхом према исходишту или очитује присуство сврхе у актима својственог когнитивног понашања. Индивидуацијом супстанције и ограничавањем са логосом који се многоструко исказује, појављује се одређена суштина као сингуларна усио-логичка категорија. Одређивањем суштине догађа се енергетизовање или очитује карактер појма као „штаство" или степен присутности у свеобухватности, исходећи до сингуларног статуса готовости. То самим тим нису само логичка важења, ствари у оптицају као нека „слободна логичка вредновања", већ и испуњено „даство", метафизички видови стварности, као примарни модалитети бивствовања у аспекту нужности, случајности и могућег. Енергематику одузима динамика, она је чини кочећом и оспоривом, а то значи да метафизички аспект живота уједно важи само декларативно, тј. док се не покаже да то и није случај, што је отварање широког простора модерном циничном агностицизму и пратећем научном скептицизму који уз њега иде. Надимања до егопатског преузношења апсолутним идентитетом не значе да тог идентитета као таквог и нема, него само да га засигурно нема у таквим преузношењима.

Из разуђене хилеморфне узајамности Аристотел је давао предност разматрању појединачних бића /од твари условљених начелом индивидуације, атомизације/, која су преко начела кретања /преко ејдесиса делујући телос/, учлањена у природна бића. Шта је покретање зна се преко врсте која прибавља одређење, тако да ће једно да буде начело и узрок. Енергија као извршење претпоставља ејдесис, као оно што бејаше било да буде, чиме кретање отвара одгонетање загонетке начина на који неко биће постоји у изгледању.

20 Kaulbach 1972, 39.

Према Канту, за простор важи то да је он услов за појављивање спољашњих ствари, јер изван њих могу да постоје само појаве. Предикати простора у том смислу не могу да се уброје у предикате ствари, него могу да буду тек предикати појављивања ствари, па се ставови могућности не односе на простор. Простор јесте услов могућности опажања спољашњих ствари и ту он разликује предикаменталне и опажајне релације у димензији разума с обзиром на замишљања. Та релација има формално постојање коме припада најмање реалности према објективном основу поређења, када се мишљењем захвата у просторне релације. Аналогно простору и време се тумачи као биће у коме ствари настају и пропадају, као особина Бога, а у неким видовима и као бескрајна супстанција у њеном кретању или априорна форма сазнања или виши производ нашег духа, али у смислу објективног начина егзистенције променљивог бића и његових различитих стања. Време као мера и број кретања категорисана под „колико“ континуиране мерљивости и дисконтинуираног квантитета који потпада пад „одакле“, није само ствар рационалне метафизике, него и оне која из критичког редукционизма изводи своје претпоставке, где се не губе сасвим конструктивистички модели еуклидовске геометрије, у механици рачунања коефицијента прелаженог пута и одређене брзине. То је приметно и са Хајдегеровим приступом, а што је у профињеним медитацијама добро истакао Еуген Финк: „... зашто мислилац који је сковао појам постојања /das Dasein – тубивство/ за људску егзистенцију, зашто је Хајдегер /Heidegger/ прве начелне одредбе управо свога темељног појма успоставио на тлу једне логике формалних обавештења о структурама свагдашњости и о `свагда-мојости` говорио као о фундаменталној структури постојања. Ово питање није само методолошко, оно циља у срце наше егзистенције, имплицира одлуке о слободи, друштвености, о осамљености и заједници.“ Свакако да је то повезано са његовим убеђењем, да: „Нисмо још умакли `објективизму` у односу на људску егзистенцију, ако се сада њихове структуре /постојања уопште/ хоће да фиксирају просто с `оказионалним` терминима... Она нам је /садашња садашњост/ увек такорећи као кривотворена и прекривена – и то наметима смисла, који потичу из самог тог живота, и којима се овај такорећи стално одриче од своје једнократности и држи се у једном медију схватања у коме је свагда један међу другим животима.“[21] Сећање на прошло, гледање на садашње и очекивање будућег поставио је као спекулативно психолошко поимање времана Аврелије Августин у својим *Исповестима* (XI, 20–28), не гледајући ни сидерално међупланетно време, ни звездане циклусе повратака на почетке. На ову његову основну интуицију ослањао се и Едмунд Хусерл (1859–1938) у истраживањима унутрашњег хоризонта временовања у двоструког интенционалности присећања ретенционалних рекуперација представа у поимању времена[22], из којих исхода је уследила и нелагодност при просуђивању даљег смисла сазнавања у модерним наукама, са студијом *Криза европских наука и трансцендентална феноменологија* (1936)[23]. На овај след мишљења наставио је да гради феноменолошку онтологију Еуген Финк, захватајући однос бића и једног, те појма света као јединства бића у њему, истичући трансценденталије бића и једног као кључне категорије истинске егзистенције.24 Мислећи тим трагом, свет се исказивао у игри сила Неба (отворености) и Земље (затворености) бивствовања, изналазећи да је та дијалектичка игра успела онда када се истражују `ствари затворености`, тј. земље у ископавању њених `златних димензија бивствовања` (Хераклитов аманет да се много

21 Fink 1984, 63; 56–57.
22 Хусерл 2004, 9, 70–78
23 Husserl 1990.
24 Финк 1989, 126–129.

копа, мада се мало злата нађе) или у истраживању унутрашњих категоријалних одређења изналазе њени суштински садржаји. Космолошка димензија егзистенције подразумева повезаност опажајне и ванопазиве категоријалне природе бивствовања, па она тада није супротстављена онтолошкој, него је на реалној равни суштински обуздава у одскакању `до небеса`, а да се притом сасвим мирно и даље остаје на земљи у присутности смисла свега што јесте. Са укидањем окасионализма, можда се и сужава логички простор за дисање појма (мада је ваздух вечности насушан), али се очувавају све оне важне форме које условљавају категоријалне склопове постојања, које реално и ерменевтички окасионализам испражњава у израженој пуноћи њихових претпоставки. Онај Који Јесте, Сушти, обухвата све што јесте и својим обухватним бивстовањем (битијем, „битком"), допушта да се и оно неапсолутно у појавама /видљиво по природи/ коначно поима с обзиром на оно апсолутно /невидљиво по природи/ или да се јединство стварности појми као истина повратка свих ствари у Бога, како Финк и завршава свој сјајни *Увод у философију*.

Литература

Aristotelis Metaphysica (1978a), recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. Jaeger, Oxonii /превод Б. Гавела, Бгд., 1975; Т. Ладан, Згб., 1987; С. Благојевић, Бгд., 2007./

Aristotelis Physica (1977), rec. W. D. Ross, Oxonii /prev. T. Ladan, Zgb., 1987/ (Симплитиус, *Де Пхйсица Аристотели*)

Aristotelis Topica et Sophistici elenchi (1974), rec. W. D. Ross, Oxonii /prev. u *Organon*, K. Anastasijević, Bgd., 1965/

Aristotelis Categoriae et Liber de interpretatio (1978b), rec. L. Minio-Pauello, Oxonii /prev. u *Organon*, K. Anastasijević, Bgd., 1965/

Философия природы в античности и в средние века (2000), Москва /Гайденко, Пиама Павловна: *Онтологический горизонт натурфилософии Аристотеля*: Виды сущностей. Вечный двигатель/

Ципра, М. (1978): *Метаморфозе метафизике*, Чаковец: Зрињски

Финк, Е. (1984): *Основни феномени људског постојања*, Београд: Нолит /прев. А. Буха/

Финк, Е. (1979): *Епилози поезији*, Београд: БИГЗ /Eugen Fink: *Epiloge zur Dichtung*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1971/

Финк, Е. (1989): *Увод у филозофију*, /прев. Д. Ђорђевић/, Београд: Нолит

Хегел, Г. В. Ф. (1976–1979): *Wissenschaft der Logik* /наши преводи/ *Наука лог*ике I–III, прев. Београд: БИГЗ, (Н. Поповић); Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1987): *Енциклопедија филозофијских знаности*, Сарајево: Свјетлост, (Б. Зонефелд); Г. В. Ф. Хегел (1979), *Историја филозофије* I–III, Београд: БИГЗ

Хајдегер, М. (2007): *Битак и време*, Београд: Службени гласник /Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Tübingen, 1979/

Хајдегер, М. (2003): *Путни знакови*, Београд: Плато /M. Heidegger (1963), Gesamtausgabe, T. 9 /*Wegmarken*., 1919–58/

Husserl, E. (1990): *Kriza evropskih znanosti i tanscendentalna fenomenologija*, Zagreb, /прев. A. Pažanin, према Hua, Bd. VI/ *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie.* Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, /hrsg. Von Walter Biemel/ Martinus Nijhoff, Den Haag 1962[2]

Хусерл, Е. (2004): *Предавања о феноменологији унутрашње временске свијести*, Ср. Карловци; Н. Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића (прев. Ч. Копривица)

Јанарас, Х. (2000): *Философија из новог угла*, Београд: (прев. јрђ. Максим)

Кант, И. (1990): *Критика чистог ума*, Београд, (прев. Н. Поповић); (1991) *Критика моћи суђења* (1790), Београд, **(**прев. Н. Поповић)[2]

Kaulbach, F. (1991[5]): *Einführung in die Metaphysik*, Darmstadt

Kaulbach, F. (1965): *Der philosophischen Begriff der Bewegung*: Studien zu Aristoteles, Leibniz und Kant, Köln; Graz

Platonis Opera (1976–1978), recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, Oxonii:

T. 2.: *Parmenides* /Parmenid/, *Philebus* /Fileb/, *Symposium*

/Gozba/, *Phaedrus* /Fedar/.

T. 4.: *Respublica* /Država/; *Timaeus* /Timej, (Timaj)/.

Simplicius, *In Aristotelis Phisicorum Libros Quattuor Priores Commentaria*, ed. H. Diels, Berlin

Sorabji, R. (1983): *Time, Creation and the Continuum*, theories in antiquity and the early middle ages, Ithaca, New York

Žunjić¸ S. (1987): *Hegel i Hajdeger*, odnos povesti i vremenosti u rasponu prevladavanja i ponavljanja, „Zbornik Filozofskog fakulteta Beograd“ serija B, za društv. nauke, br. XV, Beograd

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

Aleksandar Petrović

BASIC CATHEGORIES OF BEING AND CONCEPTS OF THEM IN THE FIRST PHILOSOPHY

At the first look understanding of simple and easy concept of being makes troubles, when we try to articulated and definied him. Considered the being as it is, or as a being as being, Aristoteles was concepted that concept in the meaning of being itself who manifold speaks. Troubles who are generated from the thinking corpus of first philosophy, are making with a interpretation of concepts of old thinkers in a byzantine and scholastic philosophy, and no minor visible than them in the contemporary sence of philosophy, and it what is hiding behind the concepts of *esse* (εἶναι), *ens* (ὄν) or *substantia* (οὐσία), shows the working history of concepts. Interlocking or clutch of her in that sence shows the game of possible and real in the mirror of actuality and ostensible as a dialectic tense who resist to all temporalisations in her underside stratum. Extend go to that underside stratum from it, we see as a main assignment of philosophize.

УДК 101:27

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

ИДЕАЛ МУДРАЦА У АНТИЦИ И ПОЈАМ СВЕТОСТИ У ХРИШЋАНСТВУ

Апстракт: *Мада наизглед супротстављени појмови, мудрост у антици и светост у хришћанству надопуњују се и надовезују један на други. Пут мудраца је тежња, пут светитеља је испуњеност. Мудрац у својој спознаји долази до одређене онтолошке равни, која представља критеријум и парадигму његове мудрости, светитељ превазилази ову раван и степеницама божје силе успиње се до трансонтолошке равни. Мудрост тежи ка знању онога што јест, а светост је добровољно примање онога што јест (Бога). За разлику од мудрости која се очитава у души као испражњеност или одсуство земаљских садржаја, светост се одређује као стање испуњености и присуства неке друге, Тајне силе.*

Кључне речи*: мудрост, антика, одсуство, светост, хришћанство, присуство.*

Него по Светоме који вас је позвао,
будите и сами свети у свему живљењу.
Јер је написано: Будите свети, јер сам ја свет.
1 Петр. 1:15–16.

Појмови мудрост и светост користе се данас углавном у контексту научно-историјске терминологије и они се, у великој мери, повезују са некаквим идеалима који се приписују прошлости и не доводе се у везу са реалним и могућим људским остварењима. Они у духу данашњег човека буде осећање недостижности или непрактичности, јер и мудрац и светитељ као да су личности из бајке, која нема своје место у реалности. Чак иако сматрамо да такве особе постоје, на њих гледамо као на непрактичне[1] људе, који су удаљени од реалног живота и који пребивају у неким својим световима. Међутим, показало се да такви људи и те како могу бити практичнији и да савладају много више тешкоћа него што то изгледа. Тако рецимо, мудрацима[2] су у антици називани они људи који су, поред теоријских и научних познавања, поседовали изузетну практичну мудрост и знање, а од светитеља довољно је само поменути Св. Саву, који је својом способношћу организације утемељио и српску цркву и српску државу. Мудраци су у антици управо због своје практичности били постављани и на

1 Позната је анегдота о Талесу који је задубљен мотрио звезде, па је упао у бунар. Али је зато једне године предвидео добар род маслина и тако се обогатио. Види у: Laertije 1985, II 4–5.

2 Пописи о томе ко је спадао у ту седморицу су различити. Наводи се око 17 имена *(Diels, 10, 1)*. Међу њима је и Талес. Д. Лаертије наводи да је Талес из Милета био први назван мудрацем за свог боравка у Атини 582–81. године. Платон тврди да су управо они написали на храму у Делфима „Упознај самога себе“ и „Ништа превише“ *(PLAT. Protag. 343A)*.

чело државе. Тако имамо владавину седморице мудраца[3] који су бирани по томе што су имали богато искуство и били врсни познаваоци живота, који су саветовали и опомињали своје суграђане, доприносили успостављању етичких начела, бавили се законодавством и свим питањима важним за живот.

Када је реч о савременој мистификацији појма светитељ, можемо се лако уверити да то није одувек било тако, ако уочимо да Апостол Павле све хришћане назива светима.[4] *Цркви Божјој која је у Коринту, освећенима у Христу Исусу, позванима* ***светима****, ... који призивају име Господа нашега Исуса Христа, на свакоме месту....* (Кор.1.2). Он се, дакле, обраћа хришћанима Коринта, Солуна, Галатије и назива их светима, али у наставку ових посланица, изобличава хиљаде моралних пропуста истих ових хришћана, и осуђује њихово понашање. О чему се онда ради? Да ли је светост исто што и моралност? Очигледно да није, јер он све хришћане назива светима, а ипак доводи у питање њихове моралне поступке. У анализи појма светитељ, врлине и морал су тек секундарне особине које произилазе из сусрета човека и Бога, који је примарна и носећа одредница светитељства. О томе ће бити речи касније у наставку овога текста, али да најпре погледамо анализу појма мудрац.

Значење појма мудрац

Појам мудрости изведен је од термина *sofia*. Мудрацима се приписивало дубоко позавање онога што јесте и онога што треба чинити. Овај термин је касније замењен термином философ, а сматра се да га је први употребио Питагора, који је љубитеље мудрости описао као посматраче, односно оне који теже безинтересном посматрању света. Употребу овог термина ће касније појаснити Сократ на својој одбрани, када каже да је само Бог мудар, а да човек може само да тежи мудрости.[5] То исто значење ће потврдити Платон у дијалогу *Федар*[6], и Аристотел у *Метафизици*[7], када каже да филозоф тежи мудрости коју поседује Бог. У овој античкој употреби појма филозоф, већ се наговештава став да се мудрост посматра у односу на Божју мудрост, односно да је постављен један метавредносни принцип који се узима као парадигма свемудрости. Ово ће још више бити потврђено Платоновом тврдњом да мудрост није могућа без контемплације врховног Добра. Платон у *Држави* филозофа одређује као неког ко има *велики дух*, и *који живи у посматрању свих времена и свега бића*[8]. Филозоф је неко ко увек тежи ономе што јесте и кога не узнемирава настајање и пропадање.[9] Поред ове носеће врлине филозофа, Платон ће навести и друге пратеће карактеристике мудраца: *Онај који је по природи обдарен добрим памћењем, способношћу за добро разумевање и учење, племенитим карактером, пријатношћу, пријатељством и сродношћу са истином, правичношћу, храброшћу и умереношћу*.[10]

---

3 Седам мудраца (грчки: *οἱ ἑπτά σοφοί*) је заједнички назив за најстарије представнике грчке етичке филозофије који су своје мисли изрицали у облику сажетих изрека. Живели су отприлике између 620. и 550. године п. н. Солун, Хипон, Питак, Бијас, Клебул итд.

4 Институција канонизовања светитеља је дошла много касније, али је у раном хришћанству она била намењена свима који су били хришћани.

5 Сократ ће своју мудрост дефинисати као стање свести о граници незнања када каже: *Не мислим да знам оно што не знам*. Платон 1959, 11.

6 Platon 2006, 119–126.

7 Aristotel 2007, 9.

8 Platon 1976, 486 a.

9 Platon 1976, 485 b

10 Platon 1976, 487 a.

У сличном духу ће и Аристотел говорити о мудрости, сматрајући да се суштина врлине мудрости налази у постизању личног мамскимума у ономе што је највредније. А шта је највредније по Аристотелу? Највреднији је живот по узору на Бога, по узору на онога који је контемплација свих контемплација или мишљење свих мишљења.[11] Тако ће Аристотел поставити мишљење као најважнију карактеристику Бога, а живот проведен у мишљењу као најдостојнији живот за човека.

Овакво одређење мудрости како код Аристотела, тако и код Платона, акценат ставља на ономе што јест. Критеријум мудрости постављен је у Богу, и свако сазнање које нас упућује спознаји овог врховног принципа, може се третирати као мудрост**.** Мудрост је дакле оно (могуће) знање о ономе што јест, о Богу.

За разлику од Платона и Аристотела који мудрост налазе у знању, хеленистичке филозофске школе ће суштину мудрости налазити мање у знању, а више у плодовима знања. Најважнији плод мудрости за њих је задобијање душевног мира, *ataraksija*. У хеленистичким филозофским школама негован је идеал мудраца, па се више пажње посвећивало практичној страни мудрости него теоријској. Тако ће Епиктет рећи: *Немој говорити о филозофији него живи по њој.*[12] Да ли неко живи филозофски, може се видети по миру који носи у души. То не означава психолошку смиреност која зависи од темперамента, него стање „непомућености духа" које се задобија смиреношћу ума у истини. Не односи се дакле на урођене карактеристике различитих темперамената, већ на узнемиреност мислима које помућују човеков дух, без обзира на психолошке особености карактера. Поред овог заједничког става, ипак је свака од хеленистичких школа давала различите одговоре и путеве постизања овог стања непомућености духа.

Епикурејци сматрају да се душевни мир постиже стањем одсуства телесне и душевне боли.[13] Душевна бол и узнемиреност се остварују **ослобађањем страха** од богова и страха од смрти. Мудрост се огледа у животу оних људи који успевају да проживе што већи број животних тренутака у којима би тело било без боли, а душа без немира. Зато је Епикур имао свој филозофски врт опасан зидинама, у коме је боравио са својим ученицима, и није им препоручивао да учествују у политичком животу нити да се излажу свим оним стресовима који их могу доводити до стања узнемирености. Сврха живота је да у њему буде што више задовољстава, а што мање незадовољства. Задовољство се дефинише као одсуство незадовољства.

У филозофској школи скептичара душевни мир се постиже **уздржавањем** *(epohe*) од судова[14], јер по њима, ми нисмо у стању да знамо истину по себи, већ само онако како се она појављује нашим чулима, зато је сувишно свако инсистирање на једном ставу или једном мишљењу. У ту сврху, Секст Емпирик говори о тропима који су нека врста аргумената у прилог агностицизма. Зато они препоручују модалне судове и неку врсту конформизма и скромности којом треба да се одликује мудрац. Личност мудраца не би требало да изазива било коју врсту пажње, како би душа сачувала мир, зато се треба скривати од туђих погледа и љубопитљивости.

За разлику од епикурејаца и скептичара душевни мир, као носећа врлина мудраца, по стоичарима постиже се *апатијом* (бестаршћем), односно невезивањем за свет.

Термин бестрашће ће се касније сретати и у хришћанству и то посебно у аскетској литератури. Мада на први поглед постоје велике сличности у тумачењу

11 Aristotel 2007, 427.
12 Arijan 2011, 56
13 Epikur 2005, 39
14 Sextus Empiricus 2005, 23

бестрашћа, уочавају се и разлике у стоичком и хришћанском значењу овог појма. Код стоичара мудрост се остварује постизањем стања невезаности и равнодушности за свет, јер једино ако своје емоције и нагоне савладамо, утишамо или контролишемо, можемо говорити о бестрашћу.[15] Међутим, циљ *бестрашћа* у хришћансту јесте задобијање неопходног мира којим би душа била спремна да прихвати Бога, или како често оци Цркве говоре, то је: *мирно стање душе у коме душа постаје тешко покретна на зло*[16].

И док стоици говоре да на свету ништа није изгубљено већ само враћено тамо где припада, те чак ни због смрти ближњих није пожељна бол, хришћански однос према спољашним добрима је ипак нешто другачији. Исус показује значај хране, пића, пријатељства, здравља, плаче због свог пријатеља Лазара, има осећај напуштености од Бога у Гетсиманији.

Стоичари сматрају да је *врлина хармонично стање, које заслужује да се одабере ради ње саме, а не због надања или из страха, или неког другог мотива споља.*[17] Врлина је за хришћанство много комплексније, јер уочава сву тешкоћу живота по диктату природе. У хришћанству срећа је свеобухватни концепт који се односи на тело, душу и дух и на све људске потребе, како материјалне, тако и нематеријалне. Све врлине се у хришћанству огледају из Божје, есхатолошке перпективе. Све оно што је часно и добро не мери се мером садашњости, него више мером будућности. Есхатолошка перспектива јесте за хришћане царство будућег века, али и царство које блажени појединци осећају још сада као *предукус небеског света*. Осећање извесности будућег века заснива се на осећању присутности Бога у свету. И док хришћани говоре о извесности будућег века и бесмртности, стоицизам говори о усклађивању садашњег живота са божјим поретком. Диоген о томе говори следеће: *Суштина човекове среће састоји се у томе да су све његове радње засноване на принципу хармоније између своје воље и воље Господара свемира*[18].

По стоичарима, спољашна добра нити умањују, нити увећавају врлину и срећу, а по хришћанству, све спољашне вредности добијају смисао и значај кроз Бога, односно кроз радост коју душа осећа због сусрета са Богом. *Радује се душа моја Господу* (1. Сам 2:1, Пс. 13.5, Јев. 3.18). За разлику од стоика који су равнодушни према добрима живота, хришћанство слави живот кроз Бога. Радост коју душа осећа у сусрету са Богом обасјава све што човек чини у животу. Човеку је по хришћанству дато да буде у заједници са Богом кроз свет.

* * *

Оно што је карактеристично за сва античка одређења мудрости јесте некаква тежња или одсуство. Мудрост као тежња ка знању онога што јест, као тежња ка Богу присутна је у самом термину филозофија, као и код Сократа, Платона, Аристотела. Она описује стање духа које је у ишчекивању, истраживању и неиспуњености. Код хеленских филозофа, заједничка је карактеристика да се мудрост одређује преко одсус-

15 По стоичарима, ми смо само глумци у представи коју треба да одиграмо што боље. *Никада ни о једној ствари немој рећи: „Изгубио сам је“, него: „Вратио сам је“...ако ти је жена умрла: вратио си је, ако ти је имање отето: и оно је враћено. Али, неваљалац је онај ко ми је отео! Шта те се тиче преко кога ће онај ко ти је дао узети натраг? Док је год теби остављено, старај се за њега као да је туђе, као путнику за гостионичерово*. Епиктет 2011, 39.

16 Исповедник 1997, 42

17 Laertije 1985, 230.

18 Laertije 1985, VIII 88.

тва. Код Епикура, то је **одсуство бола душевног или телесног**, дакле, задовољство као одсуство бола. Код скептичара имамо **одсуство судова, ставова,** јер ми по њима не знамо праву истину о свету, о људима, појединачном човеку или о било чему. Код стоичара мудрост, односно мир се постиже кроз равнодушност, кроз **одсуство емоција** (и радости и туге), кроз невезаности за свет. За разлику од тежње или одсуства, светост се одређује као стање испуњености и присуства. Присуства неке друге, Тајне силе.

Значење појма светост

Појам светост (гр. *agios*) у најширем смислу означава уздизање и страх човека према Богу. Код Есхила се третира као трепет према страшној и скривеној сили, а код Хомера се говори и о страхопоштовању према носиоцу те велике силе. Рудолф Ото каже да је свето[19] оно што нас истовремено и привлачи и плаши, а плаши нас зато што је квалитативно различито, потпуно и апслоутно друго, другачије, у односу на чулни свет који познајемо! Овај појам светог има своје различте модификације у различитим религијама, али у принципу указује на разграничење духовног и материјалног света. У том смислу, и хришћанство прави јасну разлику између творевине и Творца, али се светост приписује само Творцу, Богу, а када је реч о творевини, она не може бити света, већ само освећена. Извор свет(л)ости је Божја Светлост која непрестано исијава и еманира. Овим се посебно бавио Св. Григорије Палама и други исихасти, који сматрају да светлост коју хришћани виде кроз молитву, своје порекло има у нестворeним божјим енергијама.

Како се онда може разумети светост у хришћанству и за коју личност би могли рећи да је светитељ? Светитељ је човек који је обасјан и озарен овом божјом светлошћу. Ово се може видети и у византијској иконографији, како светлост пада на светитеље споља, а не одашиља се од њих. Да ли то значи да светлост пада само на изабране? Не, не би се рекло да је изабраност суштина светитељства. По хришћанству, сви смо обасјани том светлошћу, сви смо светитељи у потенцијалу, али оно што некога чини светитељем јесте то што он прима Божју светлост, што је прима својом вољом. Овакво упућивање на светитељство може се наћи на многим местима у Јеванђељу: *Сваки дар добри и сваки поклон савршени одозго је, силази од Оца светлости, у којега нема измењивости ни сенке промене* (Јаков. 17).

Иштите, и даће вам се; тражите, и наћи ћете; куцајте, и отвориће вам се. Јер сваки који ште, прима; и који тражи налази; и који куца, отвориће му се (Мт. 21–22).

Оно што даје право апостолу Павлу да се хришћанима обраћа као светима јесте управо чињеница да је свако ко се назива хришћанином у потенцијалу светитељ. У својој првосвештеничкој молитви, која је сачувана у Јеванђељу по Јовану, Христос изговара: *За њих (ученике и самим тим људе) ја освећујем себе да и они буду освећени истином* (Јн. 17,19). Ове речи означавају чињеницу да Христос својом жртвом освећује самог себе као човека, да би се и човек осветио заједничарећи у Њему. Зато се хришћани **причешћују** Јединим Светим — Христом.

Поред освећености и овог божјег вечог исијавања светлости ка човеку, потребан је још један моменат да би неко могао да постане светитељ: потребан је моменат слободе и моменат добровољног примања овог божјег дара. Светост је дакле, добровољно примање Божје светлости, засновано на слободној вољи човека. Свети Максим Исповедник сматра да ми људи не доприносимо ничим другим сем нашим

19 Rudolf 1983, 24–26.

слободним избором. А у посланици апостола Јакова се говори у сличном духу: *Ако ко проникне у савршени закон слободе и остане у њему, и не постане заборављен слушалац него творац дела, тај ће бити блажен у делању својему* (Јаков. 25).

Јер без момента слободне воље који је кључ комуникације Бога и човека, не би било могуће говорити о светитељству. Дакле, прецизније одређење овог појма било би да је светитељ онај који је осветљен, односно **освећен божјом светлошћу.** Светост није заслуга него дар Божји, она се не заслужује већ је резултат повезивање човека са Божјим благодатним енергијама. Светост се остварује само у сусрету Бога и човека, а тај сусрет се и у светоотачкој литератури назива обожење или обоготворење (*teozis*).

Светитељство је трајно настројење духа ка Богу које није ометано спољашњим догађајима. Оно не означава апсолутну безгрешност, већ спремност да своју вољу предамо Богу, јер се само предавањем воље Богу могу осетити дарови Божје благодати. Дар благодати и дар осветљености може такође изостати, али оно што човека чини светитељем јесте уздање у Бога и Божју светост и свемоћ, чак и онда када до нас слабије допире Божје присуство. Пример таквог истрајавања даје нам сам Христос на крсту када каже: *Боже мој, боже мој, зашто си ме оставио*! (Мт. 27,46).

Мудрац и светитељ

Упркос разликама, ово нису два сасвим одвојена пута, јасно је да се они испреплићу, и да се надовезују један на други. Пут мудраца је тежња (*eros*), пут светитеља је испуњеност (*agape*). Мудрац у својој спознаји долази до одређене онтолошке равни, која представља критеријум и парадигму његове мудрости, светитељ превазилази ову раван и степеницама божје силе успиње се до трансонтолошке равни. Али све ово никако не значи да у античкој филозофији немамо наговештаје ове трансцендентне равни. Тако код Платона налазимо став о идеји Добра која је иза бића и која, иако је у подручју несазнатљивог, ипак стварима из чулног света даје светлост тј. моћ сазнања. *Идеја Добра предметима који се сазнају **даје** истину и души која сазнаје **даје** способност сазнавања. Она је узрок нашег сазнања и узрок истине коју сазнајемо умом.*[20] Можда управо због тога имамо хришћанске мислиоце као што је Јустин Филозоф који сматра да *сви они који су живели сагласно са Логосом, јесу хришћани, па макар их чак сматрали безбожницима, као Сократа или Хераклита* (Apolg. I 13). То потврђује и чињеница што у неким црквама имамо иконе Платона, Сократа, Аристотела.[21]

Ово прожимање мудрости и светости можда је најбоље изразио Св. Максим Исповедник ставом да бестрашће рађа расуђивање, (филозофија) а знање – љубав према Богу (теологија). Одсуство, испражњеност, невезаност јесте предуслов да би нешто могло бити примљено, прихваћено. Знање о ономе што јесте, знање о Богу рађа љубав, а оно је могуће тек ако отклонимо наслаге „површног, погрешног знања“ које нам се у свету показује само као појава. Филозофија управо то чини, ослобађа нас илузија, лажних уверења, мњења и зато се мудрост очитава у одсуству „погрешног знања“. Тек након овакве испражњености могуће је створити услове за светитељство, за љубав, чије порекло није са овога света, већ у Богу.

Можда је неодвојивост ових подвига разлог што у раном средњем веку, а и касније, дуго није било разлике између мудрости и светости. Црква је од самог почетка

20 Platon 1976, 200 508 cd.

21 Тако рецимо у Цркви Богородице Љевишке у Призрену имамо насликане Платона и Плутарха. Има их и у манстиру Жича. У Бугарској има Платона, Плутарха, Талеса, Аристотела, Солона, као и у више манастира у Грчкој.

прихватила и у себе укључила све оно што је било у сагласности са хришћанством, те су се и плодови античке мудрости нашле у списима црквених отаца. Ова два пута или две методе се у најмању руку могу сматрати комплементарним и допуњујућим, али никако супротстављајућим и искључујућим.

Литература

Aristotel (2007): *Metafizika*. Beograd: Paidea.
Arijan, Flavije (2001): *Priručni Epiktetov*. Beograd: Dereta.
Epukur (2005): *Osnovne misli*. Beograd: Dereta.
Laertije, Diogen (1985): *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*. Beograd: BIGZ.
Платон (1959): *Одбрана Сократова*. Београд: Култура.
Platon (1976): *Država*. Beograd: BIGZ.
Platon (2006) *Fedar, Ijon, Gozba*. Beograd: Dereta.
Rudolf, Oto (1983): *Sveto*. Sarajevo: Svetlost.
Sextus Empiricus (2005): *Against the Logicians*. Cambridge: CUP.
Исповедник, Максим (1997): *400 глава о љубави*. Призрен.

Slađana Ristić Gorgiev

THE CONCEPT OF WISE MEN IN ANCIENT TIMES AND THE CONCEPT OF HOLINESS IN CHRISTIANITY

The terms wisdom and holiness is to complete and build on each other. Wisdom is a tendency for the fulfillment of holiness. Wisdom is coming to the realization that there is a God and he is the criterion and the paradigm of knowledge. Holiness is the state of the experience of God. Unlike aspirations, or absence of holiness is defined as a state of fullness and presence. The presence of another, Secrets forces.

УДК 271.2-423.58

Биљана М. Радовановић
Универзитет у Нишу, Филозофски факултет, Ниш - Србија
e-mail: biljana.radovanovic9@gmail.com

О ГОРДОСТИ У СВЕТООТАЧКОЈ МИСЛИ

Апстракт: *У овом раду се анализира хришћанско учење о греху и страстима које се темељи на доктрини о прародитељском греху. Као посебна страст издваја се и анализира гордост, јер се у хришћанској теологији управо она сматра највећим грехом. Остале страсти су усмерене или против самог човека или против других људи, само је гордост усмерена против Бога. Онај који је одступио од Бога и погордио се, мисли да су добра дела производ његових сопствених снага. У раду се анализирају учења неколицине раних црквених отаца који сматрају да је ђаво у ствари пали анђео и да је управо гордост та која је анђела претворила у демона. За разлику од других страсти које се усмеравају на само једну врлину и њу кваре, гордост слаби људско биће у целини. Ако гордост овлада целокупном душом, онда је поробљава. Стога је гордост болест душе.*

Кључне речи: *гордост, Бог, човек, страст, грех, таштина, демон.*

Грех, страст, гордост

У хришћанској догматици се на доктрини о првобитном греху, као извору зла, базира учење о греху и страстима. Иако се појмови греха и страсти и терминолошки разликују и посебно употребљавају, понекад се и синонимно користе. Грех је кршење Божијег закона којим се у људску природу уводи противбожанско начело зла, а човек се са првобитног онтолошког и етичког ступња обара на садашњи нижи. Човекова исконска природа постаје огреховљена. Дакле, грех је категорија божанског права. У том смислу се у хришћанским етичким расправама кодификују преступи и разликују тешки и лаки, неопростиви и опростиви, смртни и несмртни грехови. Појам страсти (*πάθος*, *πάθημα*) је у односу на појам греха сложенији. Страст се код аскетских писаца посматра као болест. Она је нешто више од греха, дакле, не само поступак против закона Божијег него и последица тог поступка, начин на који је грех присутан у души, облици у којима се испољава, ефекти његовог дејства на промену човекове природе. Страст је једна *патолошка целина* која се може изједначити са болешћу у медицинском смислу. Свака страст има свој узрок, симптоме, клиничку слику, процес и темпо напредовања, као и начин на који се може лечити. Стога је у учењу о страстима реч о духовној патологији, патологији зла.[1]

1 Богдановић 2008, 42–61. Огреховљена човекова природа има и на физиолошком плану елементе зла, те се човек мора борити против свог тела које је обузето страстима. Битна карактеристика страсти је навика. Ако порок већ дуже време постоји у човековој души, он прелази у њено трајно својство које тежи учесталом испољавању. Спољни узрок настајања страсти у човековој души је демон. И при томе се за сваку страст везује одређени конкретан демон. Он у човекову душу усађује одређене грешне помисли. Да би страст однела превагу над неком душом потребно је да се пређу следећи ступњеви: од приступања и спајања до пристанка и поробљавања, (в: Богдановић

Хришћанска метафизика зла његово порекло види у првобитном греху. Извор тог греха је пали анђео који се погордио и супротставио Богу. Тиме је цео људски род уведен у историју страдања и испаштања. Божији закони, десет заповести (декалог) забрањују да се чине лоша дела. Док је човек био у рају, он није чинио зло, јер је био у пунини постојања. Прекршивши забрану коју му је поставио Бог, човек је дао себи слободу, тј. могућност да чини зло, и зато је био изгнан из раја. Јести забрањене плодове са дрвета познања добра и зла значи ући у свет чињења добра и зла, окусити могућност и слободу таквог поступања. При томе је Бог тај који нас је направио слободним, он нам је дао прилику да бирамо и одлучујемо. Са слободом долази и могућност чињења недела. Учинивши оно што је лоше, човек је спознао суштину зла. Да је само Божија воља та која одлучује, ми никада не бисмо чинили таква недела.[2]

Будући да по својој изворној природи човек није зао, борба против греха и страсти није била првобитни задатак његове природе, већ се победом над злом, чишћењем од грехова настоји успоставити изворно стање од којег се кренуло у етичком развоју људског рода. Тек када се човек врати својој првобитној природи, он може кренути путем врлине којим је требало ићи од почетка.[3]

У Светом писму се наводе бројни примери којима се образлаже зашто је гордост највећи и најтежи грех.[4] Остале страсти су усмерене или против самог човека или против других људи, док је гордост усмерена директно против Божијег ауторитета. Да бисмо на прави начин схватили релацију између страсти гордости и њој супротне врлине смиреноумља[5], потребно је да је ставимо у контекст односа анђела и демона[6] – бића која постоје у створеном свету и која се сукобљавају у настојању да утичу на човеков живот.[7]

2008, 43–45).

2 Човек би требало да поступа по Божијој вољи како не би грешио, и хришћани се ослањају на Божије законе када доносе одлуке и поступају на одређен начин. Међутим, у хришћанству се, с обзиром на знање и чињење добра и зла јавља један други проблем. Како препознати оно што Бог хоће? Како човек да зна шта Бог захтева од њега? На који начин човек може бити сигуран да је његово понашање исправно? Можда бисмо ми хтели да поступамо по Божијој вољи, али како да знамо да смо на добром путу? Да бисмо лакше установили разлику између добра и зла, према грчким филозофима, нпр. Сократу и Аристотелу, потребно је да се ослањамо на свој разум. Проблем који поставља Сократ јесте да ли ми имамо вољу да поступамо у складу са знањем, као и које је природе ово знање, да ли је оно дато само на нивоу информације или је такво да може да води и покреће људско деловање. С друге стране, Аристотел ће нагласити да је нагонски део душе, онај који нас често спречава да поступамо на разборит и етички исправан начин, (в. Aristotel 1988).

3 Богдановић 2008, 60–61.

4 Наведимо нека места у Светом писму где се тврди да је гордост извор свих сагрешења и преступа: (Пс 130,1), (Пс 100,7), (Пс 35,12), (Прич 16,5).

5 У Саборној посланици Светог апостола Јакова стоји: „Бог се противи гордима, а смиренима даје благодат.“ (Јак 4,6)

6 Уколико човека посматрамо издвојено, демон се са својим лукавством и интелигенцијом чини надмоћним у односу на њега. Он стално покушава да утиче на токове и збивања у човековој души. Али он не може бити моћнији од човека уз којег је Божија сила, јер је Бог јачи од сваког демона, (в. Богдановић 2008, 37–38).

7 Богдановић истиче да је хришћанској религији својствен известан антропоцентризам. Наиме, иако је Бог средиште свег бића, ипак је човек центар свеукупног збивања у космосу. Он је главни актер космичке драме због којег Бог у чину стварања света, у оваплоћењу и на страшном суду чини излазак из самог себе, (в. Богдановић 2008, 38).

Учења раних црквених отаца о гордости

Размотрићемо нека од учења раних црквених отаца који порекло демона виде у његовој, због гордости, палој анђеоској природи.[8] Јер управо је гордост та која је анђела претворила у демона. У IV веку н. е. настала је прва схема груписања и хијерархисања страсти која је више или мање остала непромењена у аскетској литератури све до позног средњег века. Сматра се да је Евагрије Понтијски крајем IV века дао прву базичну формулацију ове теорије наводећи осам главних страсти: стомакоугађање, блуд, среброљубље, туга, гнев, унинијe, сујета и гордост. Од њих потичу и развијају се све друге страсти. Сличну класификацију наводе и Јован Касијан и Нил Синајски као и Јефрем Сирин који чини једну мању измену – у оквиру ових главних страсти, он уместо сујете наводи славољубље. Ова подела се, уз неке ситне измене и додатке, јавља у каснијим вековима и код других аскетских писаца. У *Лествици* Јована Лесвичника присутна је ова осмострука схема, али се од ње и одступа, те се на неким местима наводи да има и дванаест или чак четрдесет врста страсти. Стога, учење Јована Лествичника о страстима прелази оквире било какве класификације и првобитног оригеновско-евагријанског етичког схематизма.[9]

Преподобни Јован Касијан Римљанин настоји да утврди јасан поредак између осам основних страсти (стомакоугађање, блуд, среброљубље, гнев, унинијe, таштина и гордост), како би се лакше могли изборити са њима, јер преобилност испољавања једне у низу отвара простор за појаву и развој оне наредне. За разлику од других страсти које се усмеравају на само једну врлину и њу ремете и кваре, гордост слаби целокупни организам, уништава све врлине и човека лишава праведности и светости. Ако је особа заточеник неке страсти која није гордост, она може да има много других врлина. Међутим, ако гордост овлада човековом душом, она је у потпуности поробљава. Страст гордости је по настанку прва, она је извор свих грехова и преступа, а по редоследу борбе је последња.[10]

О погубности страсти гордости говори и прича о палом анђелу који је управо због овог греха бачен са неба. У чему се састојао узрок овог пада? Наиме, он је умислио да лепота и мудрост које поседује њему припадају по природи, а не по благодати Божијој. Будући да се због ових врлина узнео, он је сматрао да је раван Богу, као и да му Бог није потребан ради пребивања у врлини. Због оваквих мисли остављен је од стране Бога и лишен блаженства које му је било дато. Изгубивши милост Божију, брзо се показала сва несталност и немоћ његове сопствене природе. У Псалмима се говори како је пали анђео затим обмануо Адама и Еву, говоривши им оно у шта је и сам био уверен, да је могуће изједначити се са Богом.[11] На тај начин је ова страст постала искушење за касније потомство прворођеног бића.[12]

Јован Касијан разликује два облика гордости. Први облик напада особе „високог духовног живота“ и превасходно се тиче узношења пред Богом, то је тзв.

8 У овом раду ћемо се усредсредити само на схватање гордости у источној хришћанској традицији.

9 Код Лествичника не постоји строги логичко-психолошки поредак између осам главних страсти. Недостатак методичности и строгог реда указује на њихове комплексне односе чиме се и истиче демонска и разорна природа страсти. Једино правило које се из овог мноштва страсти може ишчитати јесте да све оне узрокују човекову пропаст и пад. У томе је начелна разлика Лествичниковог учења од система Евагрија, Касијана или Григорија Великог, (в: Богдановић 2008, 48).

10 Добротољубље 2000, 69.

11 Пс 51, 6–9.

12 Добротољубље 2000, 69–70.

духовна гордост која искушава савршене, док се други облик гордости среће код духовних почетника и односи се на узношење пред људима, то је тзв. *плотска гордост*.[13]

Први облик гордости се ретко среће будући да су малобројни они који, победивши све друге страсти, теже савршеној чистоти срца. Непријатељ који вреба човекову душу ако не успе да је зароби ниским страстима покушава да изазове његов духовни пад, чиме би га лишио и оних ранијих постигнућа и врлина. Код људи који не теже духовном савршенству, као и код младих монаха, гордост се испољава на грубљи и очитији начин. Овај нижи облик гордости јавља се код особа које су лакомислене, непослушне, заједљиве, често без разлога потиштене или, одлазећи у другу крајност, прегласне у изражавању веселости. Такви људи не умеју ни да трпе, ни да воле, јер их надменост спречава да буду благе и кротке нарави. Непокорност, тврдоглавост, тежња ка самоистицању, хвалисавост, усмереност ка земаљском стицању богатства и чинова, неке су од њихових особина. Такве особе не могу да се покоре и потчине духовном ауторитету, јер било који савет или усмерење од других схватају као напад на себе. Њихово срце је пуно гнева, дрскости, горчине и љутње, јер послушање доживљавају као понижење.[14]

Јован Касијан сматра да је потребно о свакој својој врлини и свему добром што јесте и што чинимо мислити да је дело Божије, јер није могуће постићи савршенство врлине и чистоту без Божије помоћи и благодати.[15] При томе он напомиње да веровање у благодат Божију не значи да је човеков труд неважан. У крајњој линији, ништа не зависи од нас, човеков напор и труд су нужни мада не и довољни услови да би се постигло савршенство. Потребно је да и Божија благодат, оном ко се труди, покаже милост и доброту. И при томе Бог помаже само онима који улажу напор да, тежећи врлини, крену путем очишћења од грехова. Човек би требало да стреми савршенству, да буде ревностан у постовима, бдењима и молитвама, и да скрушеног срца, не надимајући се гордошћу, чини духовна дела и подвиге.[16] У том смислу Свети апостол Лука каже: „Јер, ко себе понизује узвисиће се, а који себе узвисује понизиће се.“[17]

Стари Грци сматрају да би човек требало да се ослони само на своје снаге и ум.[18] Уверење да човек својом памећу може да решава проблеме и задатке по хришћанима је гордост, јер они сматрају да само уз Божију милост могу то да чине.

---

13 Добротољубље 2000, 69.

14 Добротољубље 2000, 73–75. Јован Касијан даје занимљиво запажање, па каже да они који су због гордости били лоши ученици, те су одбијали послушање сваке врсте, неретко хрле животу у усамљеној келији, а понеки се чак одваже да оснују манастир са намером окупљања присталица који би слушали њихове подуке и савете, те тако од неуспелог ученика постају још неуспелији учитељи, (в. Добротољубље 2000, 75).

15 Може се рећи да је гордост исто што и неверовање у Бога и његову благодат, у то да је свако добро продукт његовог деловања и милости. Међутим, ако се све дешава по милости Божијој зашто се по милости Божијој не дешава и наше спасење, и наше неупадање у грех? Да не би чинили зло потребно је да имамо добру вољу и настојање да не грешимо. Бог ономе ко тражи добро излази у сусрет, јер и он очекује и жели наше спасење.

16 Добротољубље 2000, 71–75.

17 Лк 18,14.

18 Филозофија започиње открићем и величањем ауторитета ума. Пре тога се као врховни ауторитет доживљавала реч божија, тј. оно што у митовима говоре и раде богови. За грчке филозофе, ум је сâм Бог. Када Сократ, Платон и Аристотел говоре о уму, они га оцењују као највећу вредност и врлину. Он је божанско средство које је нама дато да уредимо и спознамо свет. С друге стране, Свети оци критикују пали људски ум и истичу облагодаћени, Христов ум. У вези са овим питањем значајни су ставови Светог апостола Павла у Првој посланици Коринћанима (1 Кор 2, 4; 2, 6–8; 2, 10–13; 2, 14–16).

Човек који нема уздање у Бога него се ослања на своју моћ, снагу и ум је горд. Да би се човек сачувао од гордости потребно је не уздати се само у своје напоре већ у молитвеној пракси тражити помоћ од Бога. Међутим, не само да је човек немоћан да се сачува од ове пошасти, већ и анђели подлежу овом злу, те је једино уз милост Божију могуће избећи искушења ове врсте. Само се Бог може супротставити гордости. Човекова воља је недовољна да би се постигла непорочност. Како би остварили истинско блаженство и избегли замке гордости, потребно је веровати у Бога, у то да се све дешава по његовој вољи и милости.[19]

Бог нас свакодневно чува од разних грехова и падања у искушења и изводи на пут врлине, и стога би требало да исказујемо сталну захвалност за то што нас, понекад и мимо наше воље, исправља и води на пут спасења. Гордог човека Бог баца у најгоре телесне страсти да би са најниже лествице увидео да је основ и почетак његовог пада био у неувиђању сопствене гордости. Да бисмо избегли замке гордости, која уништава све врлине, потребно је да стекнемо истинско смирење, а оно се постиже одрицањем од свега (од сваког стицања) због љубави према Христу. Тек нам одрицање даје могућност да се утврдимо у послушању, трпљењу, кроткости и савршеној љубави.[20]

Преподобни Нил Синајски напомиње да појава таштине предсказује гордост. Од гордости болује онај ко је одступио од Бога, те мисли да су добра дела производ његових сопствених снага. Међутим, у човеку нема ни једног добра које није примио од Бога, он нам помаже и води нас ка досезању савршене врлине. Чим човека остави Бог, он увиђа немоћ и крхкост своје природе. Стога се не би требало хвалити оним што нам је дала Божија благодат као да је то наша својина.[21]

Горда особа је надмена, и због тога често не увиђа да са људима дели исту суштину. Човек не би требало да са позиције охолог и надменог моралног судије оцењује и процењује оне који су пали, већ би требало да преиспитује и оцењује сопствена дела. Смирен човек је за разлику од гордог чврст и имун на разна искушења и стога не пада лако. Када онај ко је горд и ко се високо узнесе падне, тада тешко може да устане и настави даље, јер он од овог посрнућа може у потпуности да страда. Чак и када се покаје, човек не сме да заборави свој пад. Сећање на грех, уз плач, смирује и помаже да се ослободимо гордости.[22]

Нил Синајски следи Светог апостола Павла[23] који светује да оставимо и заборавимо оно што је иза нас, а да се усмеримо на оно што нам предстоји и што ће доћи. Ако човек на тај начин наступа, он се неће узносити оним што је успешно привео крају, већ ће се смиривати оним што би тек требало урадити. Човека често чине надменим завршена дела и послови, док оно што би требало да се деси смирује душу и брижно је усмерава ка неизвесном и будућем. Племенито дело које је човек урадио није добровољни дар већ само дуг који враћа.[24]

Преподобни Јефрем Сирин каже како горда особа не трпи превласт над собом и у том случају реагује тако што или завиди или се противи другом. Ове страсти, завист и

19 Свети апостол Павле у Првој посланици Коринћанима каже: „Но благодаћу Божијом јесам, и благодат његова која је у мени не оста празна, него се потрудих више од свију њих, али не ја, него благодат Божија која је са мном.“ (1 Кор 15,10)

20 Добротољубље 2000, 72–75.

21 Добротољубље 2000, 200–201.

22 Добротољубље 2000, 201–202.

23 Свети апостол Павле у посланици Филипљанима каже: „Браћо, ја за себе не мислим још да сам то достигао; једно пак чиним: што је за мном заборављам, а стремим за оним што је преда мном.“ (Фил 3.13)

24 Добротољубље 2000, 202–203.

противљење, код човека се налазе заједно и међусобно се подупиру. Особе код којих се оне срећу узнемирава успех и слава других људи. Нечисти дух употребљава велики напор како би завладао над свима, оно што су преимућства и квалитети једне особе нпр. снага, мудрост, лепота, богатство постају и средства помоћу којих их он искушава и лови. Људе који покушавају да воде духовни живот он искушава припремајући замку у оном што су њихова настојања и напори: у уздржавању, у безмоловју, у неграмежљивости, у молитви. Стога је без *смиреноумља* узалудан сваки подвиг, уздржање и послушање.[25] Јефрем Сирин каже: „Високоумље обара, а смиреноумље доноси победнички венац.“[26]

Почетак смиреноумља је потчињавање, које би у послушном и покорном владању требало да ода почаст и оном великом и оном малом. Особа која је смирена није ташта ни гневна и не горди се, не завиди, није лукава ни свадљива, покорава се истини, поштује сваког, радује се туђој срећи, тугује са несрећним и служи Господу са страхом. За разлику од смиреноумља високоумље се не потчињава, нема послушности и покорности и влада се по сопственим помислима. Међутим, смиреноумље се не састоји у томе да грешник себе сматра грешником нити да онај ко поседује врлине уображава да је нешто велико, већ „... смиреноумље значи бити велики по делима и понижавати се у уму!“[27]

Јефрем Сирин наводи које духовне ставове би требало да усвојимо и заузмемо како не бисмо упали у гордост, јер у свом духовном паду горд човек одбацује сваку помоћ и лек. Не би се требало превазносити и хвалити ако је човек здрав телом, пожељно је служити ближњем, савладати похоту, смирити помисао гордости и високоумља и не осуђивати друге због непостојаности како не бисмо запали у исту, а најопасније је ако се човек узда у самог себе, јер може да се спаси само онај који се ослања на помоћ Господа.[28]

Преподобни Јован Лествичник у свом делу *Лествица* истиче да нам је све врлине које смо стекли после рођења даровао Бог, као што нам је даровао и само рођење и ум и тело, те да је суштина гордости одрицање од Бога. Ако пред Господом окривимо себе можемо се од гордости спасити, јер се она ослања на таштину. Када похвале узнесу душу, када се таштина потпуно развије, рађа се гордост, а то је почетак и крај свих зала. Таштина монахе који су цењени чини гордима, а понижаване злопамтљивима. Тамо где се завршава таштина започиње гордост, затим следи ниподаштавање ближњег, хвалисавост властитим подвизима и делима, мржња према прекору и критици, а завршава се демонском природом која одбацује Божију помоћ и која велича сопствене снаге и моћи.[29] Гордост је увереност у самовредност и самодовољност. Човеку који је горд не може нико помоћи већ само Господ, јер је свако људско средство бескорисно. Људи могу излечити блуднике, анђели покварене, а само Бог може спасити горде.[30]

Код Јована Лествичника су све страсти повезане и условљене чак и када се чини да се налазе у односу супротности. Свака страст је истовремено и узрок и последица неке

25 Добротољубље 2000, 314.

26 Добротољубље 2000, 316.

27 Добротољубље 2000, 317–319.

28 Добротољубље 2000, 315. Свети апостол Лука у Јеванђељу наводи речи које би требало понављати како би стално од себе отклањали пошаст гордости: „Тако и ви када извршите све што вам је заповјеђено, говорите: Ми смо непотребне слуге, јер смо учинили што смо дужни учинити.“ (Лк 17,10)

29 Лествичник 2008, 127.

30 Добротољубље 2000, 402–409. Гордост је демонска болест. Чак ни људска аскеза не може бити начин да се очистимо од гордости. Монах који је горд, постао је сам себи демон и непријатељ и стога га само Бог може излечити и спасити, (в: Богдановић 2008, 58–59).

друге страсти. Постоји прогресија у острашћивању човека која нараста све до „свецелог острашћивања“ човековог бића. С друге стране, постоји и могућност потискивања свих страсти упорном борбом против оне која је основ свих осталих, а то је гордост.[31] Она је узрок свих болести душе, сваког греха. Гордост прати врлину, претварајући је у порок. Њој претходе таштина, сујета и славољубље. Славољубив човек ужива у себи самом, мећутим, како његова сујета расте и надима се, он се гордољубиво почиње наметати и другим људима, па и самом Богу. Иако свеприсутна, гордост је често непрозирна и неухватљива. Приметни облици њеног појављивања су надменост и надутост.[32]

Горде особе теже моћи и слави и стога је стални пратилац, али и један од узрока, гордости властољубље. У борби за престиж, горда особа је непокорна и склона да другима противречи, да их оговара и обезвређује. Као израз настојања да се наметне своја личност и воља јавља се многоговорљивост и празнословље. Све ово неминовно води сукобу са људима. Парадоксално је да се гордост, с једне стране, заснива на самодовољности, а да је са друге стране, обузета односима са људима. Успех других код гордих особа ствара суревњивост, завист, гнев, осуђивање (где се присваја божанско право моралног суђења), немилосрдност и мржњу. Уз гордост се јавља и лицемерство, а као његово оруђе појављује се лаж која не зна за страх Божији. Нестајање светог сакралног страха отвара простор за страст хуле – опаку болест душе. У последњем стадијуму развоја гордости у човековој души се појављује страшљивост као јасан показатељ потпуне духовне мизерије у коју запада појединац.[33]

У *Лествици* свакој страсти, од поменутих осам, супротстављена је по једна врлина. Стомакоугађању уздржавање, блуду чистота, среброљубљу сиротовање, унинију трпљење, гневу издржљивост, таштини неславољубље, гордости смерност и, коначно, острашћењу бестрашће.[34] Богдановић напомиње да између аскетско-хришћанског и хеленског појма врлине постоји значајна разлика. У хеленској етици, човек постиже врлину својима трудом, одабирачком наклоношћу воље да на одређен начин дела и поступа. Врлина зависи од његовог залагања и настојања. У хришћанској аскетској етици појава и развој врлине зависе од Божије воље и милости, односно од сложеног и условљеног односа човека и Бога.[35]

Човеку је најтеже да исповеда зле помисли и често их до старости гаји у свом срцу. А управо то што су скривене даје им снагу и моћ. Нико себе не би требало да сматра узрочником хулних помисли. Господ који може да види и оно што је скривено у нашем срцу зна да такве мисли нису наше, већ наших непријатеља. Да би се човек покајао и плачем очистио, и да би затим осетио смирење, потребно је да буде спреман на радосно подношење понижавања и уништавање сваке љутње. Он мора да гаји искрено неповерење у сопствена добра дела и да жуди за сталним учењем. Да би постигао блажену врлину човек би требало да се клони похвала, славољубља и уображености. У послушности се може стећи смиреност ако сва своја добра дела не приписујемо себи већ учинку молитве.[36] Стога, и Свети апостол Павле у Првој посланици Коринћанима каже: „Ко се хвали нека се Господом хвали.“[37]

31 Лествичник 2008, 196.
32 Лествичник 2008, 121–130.
33 Лествичник 2008, 127–171.
34 Лествичник 2008, 196.
35 Богдановић 2008, 61.
36 Добротољубље 2000, 405–409.
37 1. Кор 1, 31.

Нека новија разматрања о гордости

Схиигуман Сава, савремени руски монах, такође, попут раних хришћанских отаца, сматра да је гордост тешка душевна болест и да се веома споро и напорно лечи. Пред Богом то је највећи грех, јер она представља болесну самоувереност која је праћена одбацивањем свега туђег. Она рађа гнев, суровост, бес, раздражљивост, злобу и одбацује сваку врсту Божије помоћи. Може изгледати парадоксално, али управо горд човек има највећу потребу за Богом, јер кад болест гордости дође до свог последњег стадијума, само Бог може да спаси такву особу.[38]

Развој гордости пролази кроз неколико сегмената. Ова болест најпре започиње сујетом чији су симптоми склоност ка похвалама, умишљеност, подозривост, злопамћење и осуђивање. Таква особа не трпи критику, прекор или могућност да у својим тајним радњама и склоностима буде раскринкана. Гордом човеку је тешко да призна своју кривицу и замоли за опроштај, он у свему тражи могућност олакшавајућих околности. Горда особа се може препознати по томе што она увек пред људима, као пред публиком на сцени, игра неку игру, настојећи да се особама са стране прикаже у што бољем светлу а да сакрије своје мане и пороке. У даљем стадијуму развоја болести она се све више самозаварава а све мање види своје мане и грехове. У њеним очима властита кривица се умањује, а за сопствена недела окривљују се други. Упоредо са скривањем мана преувеличавају се сопствени квалитети и прецењују способности. Особа размишља о себи као о неком ко је достојан јавних признања и славе. Јавља се комплекс више вредности и манија величине. Горда особа све мање има разумевања за друге, а све више их осуђује, презире или им чини зло. Уколико у наредном стадијуму развоја болести особа говори да је нико не разуме, не воли и не поштује, а да сви настоје да јој науде, да је прате и прогоне, онда је то болест маније гоњења. Манија величине и манија гоњења су најчешће душевне болести. Заједничко им је то што особа прецењује себе и своје квалитете, а упоредо с тим јављају се презир и непријатељство према другима. Горд човек је често незадовољан људима око себе, као и условима у којима живи, и стога очајава, хули на Бога, а неретко и подиже руку на себе.[39]

Гордост као болест је тешко препознати у њеној почетној фази, те само духовник који има искуства или психолог могу са сигурношћу увидети њене прве симптоме. У том стадијуму горда особа је у принципу задовољна собом и у свим приликама истиче себе, међутим, веома тешко прима било каква неодобравања те, када се тако нешто деси, одмах западa у апатичност. Али већ наредна похвала је чини расположеном и веселом. Уколико особа није спремна да ради на себи, болест се продубљује. У следећој фази она почиње себе да сматра бољом од осталих и настоји да управља и командује другима. С обзиром на то да таквим понашањем наилази на отпор средине, особа постаје свадљива, а међуљудски односи неподношљиви. Људи настоје да је избегавају, а она, будући да сматра да је у праву, раскида односе са људима пуна мржње и надмености. У наредној фази прекида се и однос са Богом, а врлине и дарове које има почиње да приписује само себи. Престаје да се моли, а душу јој потпуно обузима тама.[40]

Схиигуман Сава наводи речи архиепископа Јакова о томе како можемо да препознамо гордост код себе. Ако неко учини нешто што је против наше воље а ми се гневимо, ако нас и најмањи наш неуспех жалости, ако задовољавамо само своје а занемарујемо потребе других, ако се радујемо нечијем неуспеху, а срећа ближњих нас

38 Схиигуман Сава 2012, 11.
39 Схиигуман Сава 2012, 12–13.
40 Схиигуман Сава 2012, 14–15.

чини тужним, ако не волимо да неко примети наше мане, а радо присвајамо врлине које нам неко грешком приписује, онда смо врло горди. Гордост је веома распрострањена међу људима и само мали број њих постиже истинско смирење. Ђаво наговара човека да, јурећи за привидном срећом, од живота узме све што се може узети: младост, здравље, лепоту, богатство, славу ... и тако код човека укорењује гордост која околини временом постаје мрска и неподношљива. Ни у једном степену те болести човек не може бити истински срећан, јер у њему нема праве љубави.[41]

Често се може чути став да је учење о гордости духа само мистичко и теолошко умовање и да нема пуно везе са савременом етиком и конкретним животом. Међутим, управо из позиције практичке етике могу се упутити недвосмислени приговори против гордости и показати увиверзална вредност и актуелност учења раних хришћанских отаца.

Према схватању Џеремија Бентама, основни принцип и императив моралног деловања је постићи срећу што већег броја људи. У тексту „Гордост као грех Луцифера“ *Гилберт Честертон,* имајући на уму ову Бентамову дефиницију, износи став да је управо гордост оно што омета људску срећу и удаљује људе, и да би се стога против ње требало борити. Он сматра да је гордост тако јака страст да уништава не само врлине него и пороке. Порочну особу можемо да осудимо због њених особина и поступака, али и да нађемо оправдање и самилост за њу. Међутим, немамо разумевање у случају када она своје слабости доживљава као своју снагу, када манипулише њима или када се размеће својим пороцима приказујући их као врлине.[42]

У теорији је најчешће одбачено теолошко учење о томе да је да гордост велики грех, али је у пракси овакво становиште широко прихваћено и људима блиско.[43] Парадоксално је да се у свакодневном животу гордост редовно осуђује, а да се у теорији духовна гордост подстиче. У модерном времену духовна гордост се негује кроз пренаглашавање индивидуализма, подстицање егоизма и самообожавања, неговање култа пословне успешности, истицање важности самопотврђивања и сл. Међутим, иако се гордост теоријски подстиче, савремена пракса га, као и она у ранијим вековима, редовно обесхрабрује. Стварност је та која демантује филозофију гордости, јер људи следећи своје, пре свега моралне инстинкте, а не само Божије упуте, покушавају да се изборе са овом духовном јереси која разара међуљудске односе. Запањује да савремена

41 Схиигуман Сава 2012, 15–20.

42 Česterton 2007, 9–11.

43 Како би илустровао ову своју тезу Честертон нам предочава један експеримент. Уколико би неко, нпр. читалац или писац, отишао на одређено место где се окупља обичан свет, нпр. у кафану, и окупљеном народу спремном за разговор навео оно место из Библије у којем се говори о паду анђела који је због греха гордости престао да се клања Господу, те пожелео да сам буде предмет свеопштег обожавања, тешко да би присутни прихватили догму у таквом облику и да би је потврдили. Чак и када би ова догма била предочена као поједностављена теза да је гордост најгори од седам смртних грехова (поред похлепе, похоте, гнева, прождрљивости, зависти и лењости), још увек се она не би усвајала и прихватала са лакоћом. Па, ипак, Честертон тврди да је ова теза оно што и сви они осећају, и да стога на овом месту експеримент не би требало да се заустави. Уколико би експериментатор ослушнуо шта у датој просторији, у својим свакодневним разговорима, људи једни о другима причају уочио би њихову склоност да и себе и друге због најразличитијих поступака и особина и хвале и куде, те да свако изазива бар неку самилост. Међутим, постоји један тип особе који је омражен од свих, кога сви критикују и који не ужива ничију наклоност и поштовање. Када покушају да објасне разлоге због којих је он омражен, људи дословно кажу да је он *уобразио да је сам Господ Бог*. Овим речима обичан свет управо потврђује оно што је теолошка дефиниција Сатане, тврди Честертон. (в: Česterton 2007, 9–10)

психологија има тако мало да каже о овом феномену, о томе како настаје и како би се требало борити против њега. При томе, она не говори чак ништа више од онога што је давно теологија рекла – *гордост долази из пакла*.[44]

Савременим људима се чини да је гордост бескрајно удаљена од њих (и вероватно је то тако ако се има на уму само теолошка формулација ове страсти). Међутим, будући да је постала интегрални део човекове личности, она им је суштински блиска. Она прожима начин размишљања, ставове и понашање модерног човека и стога је често за анализу непрозирна.[45] Ово је један од разлога зашто теоретичари који говоре и пишу о гордости често недовољно прецизно разграничавају овај термин од њему сличних.[46]

Честертон прави разлику између гордости као поноса, коју позитивно оцењује, и гордости као охолости коју осуђује. Такође, афирмативно оцењује дрскост која може бити забавна и окрепљујућа попут дрскости мангупа. Међутим, он критикује онај вид интелектуалне дрскости, присутан код младих генерација и нових друштвених покрета, који дубоко верују да постављају саме стандарде постојања. Особа која је на тај начин охола и дрска све мери према себи, а не према истини, и осуђује све оно што не одговара њеној слици света. Код младих људи се често, уместо идеала непристрасног просуђивања, уздиже и велича идеал личне и субјективне процене. У општем недостатку вредности, стандарда и мерила, сви принципи се обликују према личним потребама и нахођењима. Скромност, на коју је вековима упућивала Црква, представља једино могуће спасење од овог зла, сматра Честертон.[47]

У духу проповеди и моралнх упута духовних отаца Честертон саветује људе да се окану највећег зла, а то је самообожавање. Уживање у најразличитијим стварима, делатностима и радњама, чак и склоност ка пороцима боље је од сујетног уживања у себи и свом осећају надмоћи. Човек може бити срећан само ако је упућен на нешто што је различито од њега, ако је пријемчив за оно изван њега и ако може бити потстакнут и инспирисан другим.[48]

У закључку овог краћег разматрања истакнимо следеће. Гордост је највећи грех, јер човек нема страх од Бога него се поставља као једнак или већи од Творца. То је побуна и непослушност према Богу. Стога је ова болест темељ свих других грехова и страсти. Гордост искључује љубав. Горди људи не могу никога да поштују и воле, па ни Бога. То је патологија душе која не може да има самилости, саосећања и љубави према било којим другим људима и бићима. Овако осакаћена и болесна душа и не може да доживи Бога, јер он јесте Љубав.

44 Česterton 2007, 9–11.
45 Česterton 2007, 9.
46 Појмови гордости, поноса, охолости, уображености и надмености се у одређеним контекстима синонимно користе или блиско повезују на основу тумачења да се ради о појмовима који означавају претерано високо мишљење о себи. (в: Брођић 2012)
47 Česterton 2007, 12–13.
48 Česterton 2007, 12.

Литература

Aristotel (1988): *Nikomahova etika*. Zagreb: Globus.

Богдановић, Д. (2008): *Јован Лествичник у византијској и старој српској књижевности.* Бања Лука: Романов.

Брођић, А. (2012): „О концептуализацији појмова понос, гордост, охолост и надменост у српском језику“. у: *Зборник Матице српске за филологију и лингвистику*, књ. 55, 2/2012, Нови Сад: Матица српска, 119–140.

Јанарас, Х. (2005): *Метафизика тела.* Нови Сад: Беседа.

Романидис, Ј. (2001): *Прародтељски грех.* Нови Сад: Беседа.

Савет стараца хиландарског братства, (2000): *Добротољубље II том*. Света Гора Атонска: Манастир Хиландар.

Свети Јован Лествичник, (2008): *Лествица*. Београд: Манастир Хиландар.

Српска православна црква. Комисија Светог архијерејског синода (2014): *Свето писмо Старога и Новога завјета: Библија.* Београд: Свети архијерејски синод Српске православне цркве.

Схиигуман, Сава (2012): *Семе сатанино и љубав Христова: најважније хришћанске врлине и гордост*. Превлака: Манастир Светог Архангела Михаила.

Česterton, G. (2007): „Gordost kao greh Lucifera“. у: *Polja*, mart–april za 2007 godinu, Novi Sad: Kulturni centar Novog Sada, 9–13.

Biljana Radovanović

EARLY CHRISTIAN THEOLOGIANS' DOCTRINE OF PRIDE

In the paper we analyze the Christian doctrine of sin and passion, based on the doctrine of ancestral sin. Hubristic pride, a special kind of passion in Christianity, is in the focus of our interest because it is considered to be the worst of all the sins. Whereas other kinds of passion are sins against the man himself or against other human beings, pride alone is a sin against God. Whoever has abandoned God has abandoned to pride believing that his good deeds are the result of his own powers alone. In the paper we analyze doctrines of a number of early Christian theologians who hold that Lucifer is in fact a fallen angel and that it was pride that turned the angel into Lucifer. Unlike other kinds of passion which are directed against a single virtue, spoiling it alone, pride weakens the whole human being. If pride prevails, it conquers the soul. Therefore, pride is considered to be an illness of the soul.

УДК 27-9
27-423.3

Анђелија Милић
Филозофски факултет Универзитета у Нишу, Ниш - Србија
e-mail: anja.cilim@gmail.com

КОНЦЕПТ ЗЛА У РАНОЈ ПАТРИСТИЦИ ИЗ ПЕРСПЕКТИВЕ КОМПЛЕМЕНТАРНИХ СУПРОТНОСТИ

Апстракт: *Ако кренемо путем људске психе која се, хајдегеровски речено, отвара својој аутентичној егзистенцији у тренуцима у којима доноси сопствене свесне одлуке и проширимо тај контекст на људска стања наде или очаја као места отворености ка егзистенцијалној мучнини, видећемо да се исход може пратити двама путањама. Повезујући ову чињеницу са хришћанским гледиштем, уочавамо да се дуалност питања проширује и на дуалност човека у деловима душе и тела, а тиме и на вечно питање односа микро и макро космоса и односа добра и зла. У овом раду ћемо поменуту тематику обрадити кроз појмове истовремености/тежње (epektasis), наклоности/ненаклоности воље и интелектуалног/мистичног, синтетизујући наша запажања на самом крају и повезујући их са ранопатристичким учењима.*

Кључне речи: *истовременост, тежња, знање, наклоност, максимално доброчинство, зло, парадокс.*

Једно од главних питања класичног теизма се бави и проблемом постојања зла у свету, под претпоставком да је Бог сведобро биће. Иако до данас овај проблем прилично успешно налази своја разрешења, постоје и нека тешко разрешива питања, нарочито ако се не тумаче из перспективе поједине религије. Такво је и оно које дотиче познати савремени филозоф религије Јуџин Нагасава, сматрајући да монотеистичке религије нису дале одговор на то зашто људи ипак нису створени са савршеном вољом која не би ни имала потребу да згреши, нарочито ако претпоставимо контрааргумент да та воља неће грешити када у рају буде имала директан божански узор.[1] С друге стране, питање пакла се у истоветном кључу чини као престрога казна за вечност, ако је људска воља већ створена као слободна, а тиме и наклоњена оваквим или онаквим усмерењима.[2] Ако идемо још даље, видећемо да неки филозофи религије проблематизују постојање раја или пакла, или покушавају да проблем потенцијалног зла у рају реше укидањем слободне воље.

Ипак, упркос нашој филозофској и људској честитости и рационалности потребној при непристрасном разматрању проблема религија ради разматрања њихове доследности, не можемо да занемаримо нужно ирационалну страну вере која обитава у људима. У супротном случају, за нас постоје два пута: остати доследан теистички или атеистички филозоф религије и бити свестан ограничења наших промишљања или то исто, али се не задовољити тиме.[3]

1 Nagasawa 2014, видео[a]
2 *Исто*[6]
3 У овом тренутку можемо проширити говор на однос науке и вере и сетити се реченице физичара

У оквиру хришћанске догме, ми већ назиремо одређена разрешења, иако морамо бити свесни да крајње *зашто* по питању начина стварања ми суштински немамо, односно не можемо ни да тежимо да имамо *у границама чистог ума*[4], ако оно за нас није тек реликт прошлости. И кренувши тим путем ми поново постављамо питање *како* је могуће да постоји манифест зла у овом свету и животу, а да упркос томе ми претендујемо на живот где би оно било чињенично и онтолошки укинуто? Ово питање сеже до старозаветног еденског стања и проблема Дрвета познања добра и зла, те први парадокс иде до интуитивног осећаја да би први човек изнова и изнова пробао његов плод.

Пре него што промислимо о оном *зашто* другог питања, можемо да увидимо да се овај цели рад може свести на спектар *прикривености* која је основа и добра и зла, првенствено у онтолошком, па и у другим значењима.

Тако се најпре људско отпадништво и истовремени почетак дуализма огледа у чину једења еденске јабуке. И ако је „прелест повреда људске природе лажју“[5], онда нам постаје јасно колике размере лажи могу бити. Ипак, ако сагледамо почетак овог извориштa греха из перспективе оних који су прихватили дато искушење из радозналости, требало би да се осврнемо на чињеницу да се оно појављује као важно кроз више момената: знања (γνῶσις), воље и психолошког аспекта који је довео до таквог поступка. Првопоменути појам Св. Григорије Ниски тумачи[6] као *расположење према угоднику* што значајно демистификује овај појам издвојено узет. Том приликом, он наводи следеће цитате из Новог Завета: *Позна Господ оне који су његови* (2. Тим. 2, 19); *Познах те више од свих* (односи се на Мојсија) (2. Мојс. 33, 12); *Никад вас нисам знао* (Мт. 7, 23), чиме указује на то да се и божанска и људска воља одликују наклоношћу која их покреће према одређеној делатности, на такав начин који сеже до коренитих промена. Једну од потврда тог потенцијала можемо видети у новозаветној причи о мудрим и лудим девојкама, где се показује да је морално добро нужно и од велике важности, али да није врхунац духовног живота који човек жели. Узмимо за пример Светог Серафима Саровског. Када говори о овоме (он то, уско хришћанском терминологијом, назива *задобијање Духа Светога*), он даје занимљиво тумачење о грешки оних девојака које *не бејаху мудре* и којима је недостајало уља, те док су га куповале, Женик је већ био дошао и врата су се за Њим затворила. Упоредимо да Јеванђеље и овде каже: *[...] Заиста вам кажем, не познајем вас* (Мт. 25, 12). А ако познање тумачимо као блискост, онда је мишљење Серафима Саровског да њима нису недостајала добра дела (јер се онда не би називале девојкама), већ да при извршавању својих добрих дела нису довољно пазиле да ли ће њима достићи благодат Божију, својеврсна надетичка истанчаност. И тако симболично голи након греха, прародитељи отпадају духовно, али истовремено и телесно, јер како се бестидност коју су осећали односила на безгрешно стање не само као чисто по себи, та се чистота пројављивала и кроз нижи степен материјалности коју је тело поседовало, тиме бивајући прозрачно.[7] Материја која је кроз културе и векове симбол спутавања и смртности, нашла је и у хришћанству једну од главних тема за себе, иако је она по благодати била обожена и кроз коју је човек, да није починио Првородни грех, могао да напредује не-антагонистички у односу на дух ка заједништву с Богом.[8]

Стивена Вајнберга: „Наука не чини немогућим веровање у Бога, само чини могућим неверовање у њега“ (сопствени превод).

4 Алузија на истоимено Кантово дело и метод.

5 Брјанчанинов 2008, 48.

6 Ниски 2003, 45.

7 Види цитат Св. Максима Исповедника у: Ларше 2006, 16.

8 *Првобитно човек није био само Божје дело него и његов син у Духу: ова милост му је била дата*

Но, оно што уочавамо као подмет греха који су починили прародитељи јесте суштинско незнање последица онога што следи, те тиме и лако(мо)ст делања. И иако им Бог суди[9] за непослушност, многи Свети Оци[10] указују на Адамову незрелост као олакшавајући фактор у поретку ствари. Стога, иако постоји скоро несумњива истина у речима Св. Григорија Паламе када указује на то да се добро не мора нужно спознати кроз лоше, већ се може спознати кроз још савршеније добро, остаје истина да ми ипак живимо у дуално конституисаном свету и да се наше напредовање мора најпре сагледати кроз ту перспективу која се директно тиче онтолошке заснованости. С друге стране, у појединачним ситуацијама наших живота то не мора бити тако, што је најлакше посматрати у неким типично етички заснованим моментима, као и са психолошког аспекта сазревања.[11]

Али, ближе филозофски и теолошки речено, *несавршеност* је итекако позитивно важан појам у напретку, ма са које од понуђених тачака он кренуо. *Напредак* се у старогрчком јавља у облику επεκτασις (epektasis) и посебно је присутан у теологији Св. Григорија Ниског. Циљ који ова реч пројављује односи се у буквалном преводу на „стремљење, напредовање, узрастање“ ка оном који је Вечан и Неисцрпан. Доживљавање праве Реалности изнова, но тако да је она увек нова. У форми ἐπεκτεινόμενος, овај корен се појављује у посланици Филипљанима (Фил. 3, 13–14):

*13. Браћо, ја за себе не мислим још да сам то (васкрсење) достигао; једно пак чиним: што је за мном заборављам, а **стремим** за оним што је преда мном*[12]

14. И трчим према циљу ради награде небеског призивања Божијега у Христу Исусу.

Иако је ово прва употреба ове речи у Новом Завету, Св. Григорије кренуо је да промишља о њој у замишљеном разговору о васкрсењу са својом сестром Макрином, питајући се како је оно могуће ако се притом елиминише жеља, која је такође витална у напредовању душе ка Богу.[13] Оно што је важно поменути одмах на почетку тумачења овог појма јесте да доктрина о επεκτασις није догматски прихваћена, мада се имплицитно или експлицитно може наћи у теологијама како Св. Григорија Ниског, тако и Св. Максима Исповедника, Псеудо-Макарија, Симеона Новог Богослова и Јована Лествичника.[14] То свакако није необично, с обзиром на хронолошку и теолошку

животним духом у исто време кад и душа (уп. 1 Мој. 2, 7); она му је била дата у својству залога: да се придржавао заповести тежећи овом залогу, могао је преко њега да оствари још савршеније јединство са Богом и да постане вечан заједно са Богом, обдареним бесмртношћу, у: *Исто*, 18.

9 Интересантно је тумачити старозаветно место које се тиче Божијег суда овде. То је зато што није тешко замислити да је он био непосредан и директан, следећи од личности Бога, али исто тако, није тешко ни замислити да је казна дошла по одређеном аутоматизму деловања, где је Дрво познања Добра и Зла симбол и извор почетка суштинске измене саме по себи, на коју је било упозорено, без потребе за накнадном посебном казном Бога, јер је оно заједно са одлуком на чин убирања његовог плода, већ казна по свом устројству.

10 У Ларше 2006, више места.

11 Имајмо у виду да процес сазревања и индивидуације итекако јесте у међусобно супротстављеним, али и компонентама личности које претендују на кохерентност у њој. Овде се ипак мисли на сазревање кроз *неиспробавање* свих животних опција у пракси, већ могућност сазревања кроз њихову теоријску контемплацију. Уосталом, зар није и Адамова и Евина грешка потекла баш из такве наивности и радозналости.

12ἀδελφοί, ἐγὼ ἐμαυτὸν οὐ λογίζομαι κατειληφέναι: ἓν δέ, τὰ μὲν ὀπίσω ἐπιλανθανόμενος τοῖς δὲ ἔμπροσθεν ἐπεκτεινόμενος

13 Brill 2010, 221.

14 Sferlea 2014, 577.

блискост која се активно пројављивала кроз монашку праксу ових светитеља, као и уопште монаштва тога доба. Тај живот је сублимиран кроз многе стихове Новог завета у којима су тадашњи оци проналазили потврду за мистичку аскетску праксу.

(Јн. 14, 2) У кући Оца мојега станови су многи. А да није тако, зар бих рекао: Идем да вам припремим место.

Један од таквих стихова на који се и Св. Макарије Египатски позива у својим *Духовним хомилијама* тумачимо да указује на напредак духа ка Богу који је све неутаживији што је ближе Творцу, чезнући за потпуним сједињењем.[15] Стремљење ка Богу је двоструко бесконачан процес. У једном смислу је тако с обзиром да се наставља у вечном животу, а у другом с обзиром на то да је Бог по себи вечан и бесконачан у добру и врлини. На тај начин и душа се стално изнова засићује и остаје незасита те Божанске светлости као манифестације Његових енергија.

Упркос овим објашњењима, кроз историју тумачења мистичких пракси лако је долазило до неслагања или потпуног преокрета, те одбацивања датог учења.[16] Познато је да је Жан Даниелоу посветио можда највише пажње овом појму, дајући му вероватно и највећи кредибилитет међу тумачима. У својој књизи *Платонизам и мистична теологија*, спрам наслова, он ставља акценат на компаративну анализу некадашњих платонистичких поставки света и оних које се налазе у теологији Св. Григорија Ниског, тиме долазећи до видно несводивих суштинских разлика, већ због саме чињенице да у платоновски виђеном космосу нема вечног напретка ка усавршавању, с обзиром на то да се оно коначно постиже након повратка свету идеја. Као потпору овом објашњењу и веровању у поменути мистички аспект, Даниелоу наводи поређења са светитељима попут Св. Бригите, Катарине Сијенске, Терезе Авилске, Јована од Крста и Франја Салешког.[17] Главни проблеми ове аналогије која је требало да послужи као одбрана Св. Григорију Ниском леже донекле у временском јазу између њега и поменутих светитеља, који се протеже скоро на миленијум (од XIV до XVII века у којима су они живели). Не нужно, али овога пута свакако заједно са тим распоном долази и проблем различитих религијских пракси у хришћанству раног православља и средњег доба католичанства, за које се поуздано зна да носе аутентичност местâ и временâ у којима су настале.

Опет, Екехард Миленберг (Ekkehard Mühlenberg) не дели мишљење Даниелоа, сматрајући да се ради о инспирацији и побијању Евномија, с обзиром на то да је овај сматрао да се суштина Бога може спознати, у сагласности са именима која се као врата отварају према суштинама (Бог – нерођен; Син – рођен; Свети Дух – сила Оца која је надахнуће Сина), те да је Григорије Ниски развио своју теорију о епектази тек да би побио ово учење, тиме истичући немогућност спознаје божанске суштине (οὐσία). Оваквом перспективом Миленберг истовремено потпуно негира нужни мистицизам учења.[18] А такав мистицизам је директно повезан са есхатолошком тежњом људског

15 „Као што портретист помно проматра царево лице и црта, те када је оно окренуто к њему пазећи на његов рад, он црта портрет лако и добро, но кад цар одврати лице, он не може цртати јер лице није загледано у сликара; на сличан начин Христос, добри уметник, за оне који верују у Њега и стално Га созерцавају, непосредно слика небеског човека по Своме властитоме лику. [...] Као што златник, ако не носи отисак царевог лика, не доспева на тржницу и не одлаже се у цареве ризнице, већ се одбацује, тако и душа, ако нема лик небеског Духа у неизрецивоме светлу, чак и да је Христос утиснут у њу, није подобна за небеске ризнице, те је одбацују добри трговци Царства, апостоли.“, Св. Макарије Египатски, XXX *Омилија*, 4, 5. http://www.verujem.org /sveti_oci/svmakarije.html

16 Тумачења која следе се ослањају на текст: в. фусноту 14.

17 *Исто14*, 567.

18 “Indeed, Mühlenberg denied that the idea of a transforming union with God or ’deification’ is to be

живота, па и живота све твари, тиме се усавршавајући онако како је по суштини тог појма и могуће, а то је кроз бесконачност вечности: већ у овом животу чишћењем од страсти и, кључним, задобијањем благодати Духа Светога.

* * *

[...] Јер по својој природи не припада апсолутно ниједној врсти постојећих бића. Отуда, због Његове надсуштаствености, више доликује њему да се именује 'Небићем'[19]

Апофатичко богословље, својствено раним вековима хришћанства, нашло је одзив и корен код многих знаменити отаца раног хришћанства. Овом приликом ми га нећемо дубље појединачно анализирати, како осврт на њега у датом раду јесте важан првенствено ради оне *скривености* коју оно кроз негирање поручује. Својим аскетским и теоријским приступом оно указује на целокупну структуру посматрања и одношења према Створитељу, почивајући на идеји немогућности адекватног ословљавања Њега, а тим путем, и немогућности допирања до његове суштине. Највећа сликовитост апофатичког изражавања среће се код Дионисија Ареопагита, који Га у величини „присутне-скривености" назива *Тамом*.[20] Григорије Ниски је користио темин διάστημα да означи јаз између створеног света и Бога, неизбежни хоризонт простора и времена.[21] Ипак, Бог не доживљава никакав јаз. Он (јаз) се на онтолошком нивоу односи на различитост творевине од свог Творца, а на епистемолошком на ограниченост људске спознаје Бога. Та празнина између је суштински ненадвладива, али се то ипак постиже благословом Светога Духа.

Но, скривеност која је кључ апофатичког богословља. Акценат на скривености који у њему вероватно достиже своју кулминацију такође пројављује се и са другачијег аспекта, прикривености зла. То је, такође, једна од основних догматских премиса (хришћанског) религиозног учења, где се поново враћамо на термин γνῶσις, важан управо због те двоструке разлике на коју указује: *познања* добра и зла и *незнања* – Бога (апофатичко богословље), неувиђања зла, према којима се формира однос *наклоности* и *ненаклоности* о којима је било речи. Ако је непослушност Богу, која може бити директна или кроз недовољност молитвености и жеље (опет: *наклоност воље*) да се живи по Његовој благодатној промисли један од услова пада у грех, онда је и непознавање и(ли) немогућност прозрења зла свакако друга.[22] Због тога ова метафора *наклоности према угоднику* није апсолутна ни у једном смеру и тиме је управо имплицитно отелотворен пут учења које истинско добро (лепо, мудро) ставља на један

found in Gregory. And he also set the stage for a deconstruciton of a 'so-called-mysticism' of Nyssen. In his estimate, one has simply projected the shadow of later medieval mysticism on Gregory's sophisticated theological prose, and so misunderstood his teaching on *epektasis* and indeed that of the Greek Fathers.", Sferlea 2014, 568, 569.

19 Исповедник 1997, 168.

20 „[...] Ти, драги Тимотеју, у усрдној приљежности /крепком подвигу/ на тајанствена виђења, остави и чула и умне делатности /умствене енергије/, те све чувствено и умно, и све небивствујуће и бивствујуће, те се несазнајно устреми ка сједињењу, колико је могуће, са Оним који је изнад сваке суштине и сазнања. Јер са тим ни са чим невезаним и одрешеним чистим иступом из себе и из свега, све оставивши и од свега се ослободивши, бићеш узведен према надсуштаственом зраку божанске таме.", Ареопагит 2015, 147.

21 Brill 2010, 221.227.

22„Наиме, зло би било сасвим недејствено (неделатно) уколико се не би украсило неким добрим које би превареног привукло ка томе да пожели зло.", Ниски 2003, 45.

пут коме је страна свака двојност и млакост релативности. Осврћући се на Првородни грех као највећу заблуду, прах од кога је створен Адам апострофиран је сада у својој јачини, јер је враћање њему од тога момента постало не само пука цикличност телесног живота, већ знак и пројава суштинске смрти човека. Концепт одузимања овог нагласка који смо управо поменули постоји тек од новозаветног доба и сво умеће верујуће особе је у приближавању овој једноставној истини.

Хајдегерова рефлексија *ка-смрти*

Иако је Хајдегерова филозофија несводива на хришћанску, постоје довољно јаки разлози да јој се окренемо у светлу аналитике положаја човека у свету. Главни разлог због кога Хајдегер дели егзистенцију на аутентичну и неаутентичну је начин отворености (нем. *Unverbogenheit, Erschlossenheit*) Тубивствујућег (човека) ка себи и животу. Мада нећемо детаљно разрађивати ову концепцију, важно је да *обелодањивање* које помиње разумемо у својству првог одређења Тубивствујућег кроз отвореност која је својство света, али која се манифестује на начин само-одређивања у својству оног бити-овде, које је кључна особина Тубитка.[23] Како је Хајдегер на више начина и више термина објашњавао аспекте онога што називамо „истином“, у циљу избегавања лажне синонимије није згодно користити сâму ту реч за даље означавање неких односа у његовој филозофији. Однос који смо управо поменули јесте тек један од аспеката који смо желели да истакнемо као истину нужну за схватање суштине која устројава постојање могућности, а тиме и бивствовања.[24]

У поретку света где се људско биће нужно одређује као *бити-овде*, постоји још једна неотуђива перспектива његовог живота, оно, слободно речено, *бити-тамо* – смрт. Хајдегер се јасно ограђује од ставова метафизике, биологије, психологије, па и теологије у овом питању, мада последњој даје неку врсту кредибилитета, јер се она на онтичком нивоу односи као душа према Богу, а на онтотеолошком као утканост трансцендентне слике о нама сâмима која се најпре налази у Богу.[25] Али, ако претпоставимо да је нужан однос ка смрти оно што треба да обликује Тубивствовање као оно које постаје целовито када достигне ту тачку, увидећемо зашто је свест о устројству живота *ка-смрти* једини прави облик егзистирања, или, аутентична егзистенција. Том тежњом човек се увек унапред одређује из перспективе свршене будућности[26] и посматра себе као потенцијалну целину. Парадокс тог стања је да се сва егзистенцијалност прекида у тренутку достизања тачке смрти, те се чини да тиме егзистенцијална анализа никада није готова, као ни сама егзистенција, јер Тубивствовање престаје да буде у могућности да је буде свесно и да је живи. То је истовремено и критика упућена Хајдегеру: „Ма која аутентична егзистенцијална могућност је она коју Тубитак коме припада може актуализовати“[27], или, једноставније речено, изгледа да Тубитак може присвојити чак и оно што му по различитости своје природе не припада и чију границу феноменолошки не може прећи због трансцендентне природе смрти, што је, ван контекста гледано, немогуће. Но, баш у тој замерци почива кључно неразумевање Хајдегера, као и његова

23 Wrathall 2005, 339.
24 *Исто.*
25 Mulhall 2005, 302.
26 Неки језици, попут енглеског, чак имају и то глаголско време које означава радњу која ће бити завршена у одређеном тренутку у будућности (енг. Future Perfect).
27 “Any authentic existential possibility is the one that might be made actual by the Dasein whose possibility it is.”, Mulhall 2005, 304. (сопствени превод)

одбрана која циља на то да се смрт може ухватити на неизоставно индиректан начин, као „могућност апсолутне немогућности Тубивствовања“.[28] Управо из тог разлога, ми морамо да изнова свесно бирамо аутентичан начин егзистирања ка смрти, а то нарочито чинимо кроз стања попут анксиозности и стрепње, како се она на исти начин односе према животу, јер, насупрот страху, не поседују конкретан циљ и тачку којој стреме у њеној живој актуалности, наспрам осећања страха који увек има објекат тежње. Беспредметност је из перспективе људске рефлексије главна одлика и смрти и анксиозности, те је због тога антиципација смрти кроз стрепњу, ако ово користимо као синониме у ширем смислу, нужна. Мучнина стања очаја, дрхтаја и стрепње и лежи у томе што човек тежи да их осмисли и опредмети, тиме им дајући завршетак, а себи разрешење. Ови мотиви су сликовитије разрађени код других егзистенцијалистичких писаца попут Кјеркегора и Сартра, те ако ову теорију подржимо и сазнањима из њихових филозофија, видећемо јасно зашто је неаутентичан начин егзистирања исто што и прихватње живота као одраза чињенице да смо у некој ситуацији достигли целовитост бивствовања, за шта смо већ показали да је немогуће.[29]

Закључак

Јасно је да у овом Хајдегеровом излагању структуре одношења и само-одношења Тубитка лежи могућност компаративне анализе са хришћанским учењем, с обзиром на предмет и методологију који деле више заједничких тачака. Такође је уочљиво да је Хајдегер желео да се ограничи од традиционално религијских и метафизичких тумачења с разлогом, али то не значи да не можемо и не смемо да говоримо о томе како је јаз (διάστημα) као граница нашег бивствовања несумњива тачка јединог плодног парадокса за даљи напредак. Називам ово „парадоксом“ јер је са чисто онтичке, трансценденталне, феноменолошке перспективе немогуће превазићи га, али, одредивши се ка Богу, у случају хришћанства, и ка смрти, у случају Хајдегера, ми га превазилазимо.

Разлика је у томе што би се спрам теорије о епектази, наше стремљење ка Богу наставило, док би се у другом понуђеном становишту егзистенција довршила са смрћу. Стога можемо да кажемо да се тачка сусрета интелектуалног и мистичног у јаком смислу дешава у случају хришћанског учења, а интелектуалног и мистичког у слабијем смислу појављује у Хајдегеровом учењу, тиме долазећи до закључка да постоји само квазипарадокс овог проблема. Благослов Светога Духа о коме смо говорили служи да се парадокс надвлада и у овом и у оном животу, у чему би, такође спрам теистички засноване егзистенцијалистичке теорије (што Хајдегерова ипак није у већој или мањој мери на појединим местима), лежао и први и последњи услов остварења сопствене егзистенције.

Још једна сличност коју увиђамо између редова чињеница до сада изношених ставова је важност усмерености будне свести и воље у току нужности, који остају само потенцијални ако се човек, Тубитак, **с намером** не одређује ка њима. У томе лежи заблуделост која може бити случајна, као у причи о лудим девојкама, или намерна, у разним видовима деструкције и аутодеструкције, летаргије или погрешно схваћене концепције, које у својој основи почивају на незнању у сократовском смислу. У хришћанском учењу које је овде наша средишња тема, превладавање тих проблема лежи

28 Heidegger 1967, 262.

29 “Inauthenticity would then be the willingness to believe, and to live as if one believed, that one is identical with one’s present state [...]”, Mulhall 2005, 309.

у схватању и живљењу асиметричног односа суштина и потенцијалног симетричног односа љубави Бога и човека. Због тога би „зло“ схваћено као повређивање другог или чињенице манифеста зла као супротности добру било само један од аспеката целе структуираности човека и његовог месног и темпоралног односа, који тежи атемпоралности квалитета бивствовања у загробном животу. А оно што се јавља у многим учењима, почевши од античког доба, па до савременог, је дуалност односа, или оно што би Хајдегер назвао привативном природом феномена. Јасније речено, привативност је својство нечега да буде схваћено само у контрасту са својом супротности. Ниче, с друге стране, однос спознаје добра и зла контемплира тако да је „добро“ оно што је негативно одређено, с обзиром да ми често најпре објашњавамо „зло“, док „добро“ имплицитно прихватамо, тиме му дајући негативно одређење на нивоу поретка појмова у редоследу објашњавања.[30] На сâмом крају, оно што нам остаје је реална могућност превладавања зла у ужем и ширем смислу речи, а изнад тога, достизање онтолошке пуноће живота за које се у оба ова учења која се на имплицитним тачкама пресецају, налази практичка перспектива остварења.

Литература

Ареопагит, Д. (2015): *О мистичком богословљу*. Ниш: Међународни центар за православне студије, Центар за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу.

Брјанчанинов, И.: *Аскетски огледи, О Исусовој молитви*, преузето са: https://svetosavlje.org/sr/asketski-ogledi/48/ (15.05.2016.)

Вајнберг, С., преузето са: https://www.goodreads.com/author/quotes/86758. Steven_Weinberg (15.05.2016.)

Египатски, Макарије, *XXX Омилија, са старогрчког и енглеског превели јеромонах Порфирије и Љиљана. Петронијевић*, преузето са: http://www.verujem.org/sveti_oci/svmakarije.html, (15.05.2016.)

Исповедник, Максим (1997): *Мистагогије*. Београд: Нови дани.

Ларше, Ж.-К. (2006): *Теологија болести*. Ниш: Центар за црквене студије, Арс Либри.

Mulhall, S. (2005): *Human Mortality: Hedegger on How to Portray the Impossible Possibility of Dasein*, у зборнику: *A Companion to Heidegger*. Malden, USA: Blackwell Publishing Ltd. Преузето са: http://www.olimon.org/uan/blackwell_companion-heidegger.pdf (15.05.2016.)

Nagasawa, Y., *Hell and The Problem of Evil* (https://www.youtube.com/watch?v=cEXtuiDs5ow); *The Problem of Heavenly Freedom* (https://www.youtube.com/watch?v=J9HhjKPuOJ4), (преузето 15.05.2016.)

Ниски, Григорије (2003): *О стварању човека*. Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског, 2003, преузето са: http://verujem.org/pdf/grigorije_niski_stvaranje_coveka.pdf (15.05.2016.)

Нови завет (2012): Београд: превод Комисије Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве, Библијско друштво Србије; на старогрчком: http://www.greekbible.com/ (преузето 15.05.2016.)

30 Wrathall 2005, 342.

Sferlea, O. (2014): *On the Interpretation of the Theory of Perpetual Progress (epektasis): Taking into Account the Testimony of Eastern Monastic Tradition* Oradea, Romania: Cultura, Wetteren; преузето са: https://www.academia.edu/7869119/On_the_Interpretation_of_the_Theory_of_Perpetual_Progress_epektasis_taking_into_Account_the_Testimony_of_Eastern_Monastic_Tradition_RHE_2014 (15.05.2016.)

The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa (2010): Leiden, Boston: edited by Lucas Francisco Mateo-Seco and Giulio Maspero. Преузето са: https://afkimel.files.wordpress.com/2014/05/dictionary-of-gregory-nyssa.pdf (15.05.2016.)

Heidegger, M. (1967): *Sein und Zeit*, Tübingen, Deutschland: Max Niemeyer Verlag. Преузето са: http://busyreadywhat.org/Authors/Heidegger/Heidegger%20Martin%20-%20Sein%20und%20Zeit.pdf (15.05.2016.)

Wrathall, A. M. (2005) *Unconcealement*, у зборнику: *A Companion to Heidegger*. Malden, USA: Blackwell Publishing Ltd. Преузето са: http://www.olimon.org/uan/blackwell_companion-heidegger.pdf (15.05.2016.)

Anđelija Milić

THE CONCEPT OF EVIL OBSERVED THROUGH COMPLENTARY OPPOSITES IN EARLY PATRISTIC THOUGHT

There is an inevitable duality in a domain of human life. Firstly, in the aspect of body and soul, followed by the relationship of micro and macro cosmos. Between these opposing tendencies, said in Heideggerian way, lies the authentic existence brought through the anticipation of death via existential anxiety, trembling, nausea and hope. When it comes to Christianity, these paradoxical states of existence separated by the difference in the essences of God and man, transcendent and transcendental, seem to have the possibility of being resolved through the pairs of terms: simultaneity/ striving, inclination/ disinclination, intellectual/ mystical, since they are already synthetized in God and human constitutional potency. In the light of these quasi paradoxes, we will also try to demonstrate how evil cannot disprove God's Omnibenevolence and to display a potential comparative analysis in the Christianity itself, as well as those concerning Christian and Existentialists' teachings.

УДК 2-423
17.023

Зоран Кинђић
Универзитет у Београду, Факултет политичких наука
Међународни центар за православне студије, Ниш - Србија
e-mail: zoran.kindjic@fpn.bg.ac.rs

ДУАЛИСТИЧКА УЧЕЊА О ДОБРУ И ЗЛУ

Апстракт: *У овом тексту аутор разматра дуалистичку концепцију борбе добра и зла. Привлачност дуалистичког учења, по коме су добро и зло независна начела, је у томе што оно Бога ослобађа одговорности за зло у свету. Након сажетог излагања маздаистичког, гностичког и Манијевог учења, која се ипак не одликују екстремним дуализмом, аутор указује на слабост дуалистичког становишта. Кључни приговор је да дуализам има изражену тенденцију да материју и телесност изједначи са злом. Тиме се у дуалистичким религијама ствара непотребни расцеп у човеку. Уместо пута љубави, тј. окренутости Богу, дуалиста је опседнутост злом и грехом.*
Кључне речи: *добро, зло, Бог, ђаво, дуализам, материја, тело.*

I

Човек се одувек суочавао са злом, како ван себе тако и у самом себи.[1] Оно што штети њему или заједници којој припада доживљавао је као нешто зло, било да се ради о болести, патњи, смрти, било о угрожености дејством природних стихија. Но, зло се не ограничава само на тзв. физичко, тј. природно зло. Морално зло, за које је карактеристично злонамерно наношење физичког и душевног бола другој особи, поготово је наводило на размишљање. Наметнуло се питање како објаснити тврдокорност зла у другима, али и у самом себи, упркос евентуалним покушајима да будемо бољи. Један од могућих одговора је упућивање на тзв. метафизичко зло. Оно би као вечно, неискорењиво начело било одговорно за зло у свету.

С правом се може рећи да је један од разлога за уобличавања митологије, религије и филозофије свакако био покушај одговора на проблем зла. Човеку се, наиме, одувек наметало питање о пореклу и смислу зла. Поготово је била важна практична страна супротстављања злу. Ако питање теодикеје, поготово у апстрактно-теоријском облику, многима није било блиско, свакодневно суочавање са злом тражило је прави начин да се суочимо са њим и евентуално га савладамо.

Када се ради о пореклу зла, различите одговоре дају монистичка и дуалистичка концепција. Монистичка концепција полази од тога да читава творевина настаје из једног праначела, које је с ону стране сваке дуалности, па и оне између добра и зла. Будући да свеколико бивствујуће настаје еманацијом из Једног, оно што називамо злом такође води порекло из тог једног јединог праначела.

1 Овај чланак настао је у оквиру пројекта „Динамички системи у природи и друштву: филозофски и емпиријски аспекти“ (евиденциони број 179041), који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

За дуалистичку концепцију карактеристично је постојање два независна начела која отелотворују и уједно проузрокују добро, односно зло. Мада би екстремни дуализам захтевао подједнаку моћ оба ова начела, њихову вечност, немогућност да једно начело дефинитивно буде поражено, у дуалистичким религијама добро на крају времена обично ипак тријумфује. Отуда би, када се говори о дуализму, требало имати пре свега на уму жестоку сукобљеност начела добра и начела зла у времену, а не њихову подједнаку снагу.[2] Видећемо да је чак и у дуалистичким религијама, упркос томе што неке од њих говоре о беспочетности и самосталности начела зла, есхатологија ипак у знаку победе добра над злом. Ма колико се чинило да је начело зла каткад на домак победе, оно ће у далекој будућности бити осуђено на потпуну немоћ или чак и на апсолутно ишчезавање.

Привлачност дуалистичке концепције је у томе што ослобађа Бога одговорности за зло у свету. Бог постаје синоним за добро, док се зло приписује тамном, злом начелу. Додуше, тиме се у извесној мери, макар привремено, ограничава свемоћ Бога. Ипак, за оне којима је оптужба Бога за зло у свету исувише озбиљна, таква консеквенца је мање важна.

Да би се пластичније оцртала дуалистичка позиција, изложићемо укратко неколико карактеристичних дуалистичких религијских учења. Иако је и у монотеистичким религијама присутна примеса дуализма, зло се у њима третира као исувише инериорно у односу на Бога, синоним апсолутног добра, да би имало право на статус начела. Метафизичко зло се теолошким речником тумачи као апсолутни недостатак добра, односно као крајња отуђеност од Бога.[3] Ђаво је створење које се, због своје гордости, слободним избором одвојило од Бога, те самим тим не може бити вечно начело.

Када се говори о сукобу добра и зла могуће је, ма колико то било изопачено, чак и теоријски стати на страну зла. За разлику од оних који, због својих страсти и незнања, несвесно служе демонским силама, данас је служба Сатани чак и законом дозвољена.[4] Мада су сатанисти формулисали тезу о наводној Божијој неправди учињеној њиховом господару, кога су прогласили за борца за слободу, и мада верују у другачији исход сукоба светлости и таме од оног који проповедају монотеистичке религије, њихови аргументи су исувише бизарни да би завређивали пажњу оних који се не баве психопатологијом.

II

Често се као пример дуалистичке религије наводи Заратустрино учење. Повод за његово сврставање у дуализам је оштра противстављеност двају духовних начела у

2 Формулишући своје схватање дуалистичке позиције, Расел (Jeffery Burton Russel) пише: „Религијски дуализам потврђује постојање два начела што, међутим, не значи да оба морају бити божанска или једнака у било чему“. Важно је само да су „потпуно независна и различитог (или неодређеног) порекла. ... Свако је од два начела апсолутно по себи, али ниједно нема апсолутну или свемогућу моћ“ (Расел 2006, 62).

3 О проблему и историјату тумачења зла у западној теолошкој мисли види: Kuschel 2002, 43–62, као и Свенсен 2006, 41–76.

4 У секуларизованом свету, где свако има право да верује у шта жели, сатанизам је постао легалан. Тако је у Сан Франциску Антон Шандор Лавеј (Anton Szandor LaVey) на Валпургијску ноћ, 30. априла 1966. основао сатанистичку „цркву“. Она и данас постоји, а седиште јој је у Лос Анђелесу. Занимљиво је да чак и критичари сатанизма у САД пазе да се не огреше о уставно право на слободу вере оних сатаниста који (још) нису починили никакав злочин. Као да служење Сатани није већ са́мо по себи (духовни) злочин?

његовој религији. Начело добра и светлости оличено је у богу Ахура Мазди, док је Ангра Маињу бог зла и таме. Занимљиво је да су ови супротстављени богови заправо близанци. Док један ствара добро у свету, други је одговоран за зло. Уколико би Заратустрино становиште било да близанци постоје вечно, његова позиција би се оправдано сматрала дуалистичком. Ипак, по свему судећи, Заратустра је заправо изградио монотеистичку религију, која је додуше имала дуалистичке примесе, што је касније довело до дуалистичких тенденција у маздаизму.[5] Наиме, Заратустрина мисија се састојала у томе да уместо мноштва богова постојеће иранске религије, уздигне једног јединог Бога. Самим тим, некадашњи богови су деградирани на ниво нижих духовних бића, на анђеле, од којих су неки добри а неки зли.[6] Ахура Мазда је створитељ свих светова, сведржитељ, темељ физичког и моралног поретка. У управљању светом помажу му седам духова, Амеша Спента (свети бесмртници). Према *Гатама*, најстаријем слоју *Авесте*, чије се ауторство приписује самом Заратустри, Ахура Мазда је отац двају близанаца, од којих ће се један (Спента Маињу) определити за добро, светлост и живот, а други (Ангра Маињу) за зло, таму и смрт. Важно је истаћи да ови близанци у тренутку свог рођења по својој природи нису ни добри ни зли. Њихову природу ће одредити њихов властити избор. Спента Маињу постаје свети дух опредељивањем за светост, правду и добро, а Ангра Маињу зао дух слободним избором зла, преваре и деструкције. Самим тим, нити је начело зла вечно, нити је Бог одговоран за зло у свету, јер Ангра Маињу, творац свег зла, слободно је изабрао свој деструктивни начин постојања. Дакле, иако је Свевишњи (Ахура Мазда), свемоћан и једини, иако је створио Ангра Маињуа, он није крив за то што је овај изабрао да буде зао.[7] Пред сличним избором се налазе и људи: они имају слободу избора да буду добри или зли.

---

5 Проблем у реконструисању Заратустриног учења је не само околност што је три четвртине *Авесте* изгубљено, него и у томе што је језик *Гата* веома тешко преводив, те су услед тога могуће веома различите интерпретације. Види: Frye 1994, 54. По Раселовом мишљењу, „Заратустрин став је негде на пола пута између монизма и дуализма; маздаизам се одлучно кретао ка дуализму, а зарванизам се делимично враћао монизму“ (Расел 2006, 67). Езотеријско становиште у Заратустрином учењу види „древну доктрину Једног Постојања, неманифестованог, из којег се манифестовано појавило“ (Бесант 2006, 63). По Бесантовој (Annie Besant), Ахура Мазда у Заратустрином учењу „има исти положај као и манифестовани Брахман *Упанишада*“ (Бесант 2006, 61). Све је по њеном схватању настало еманацијом из једног праначела, које је с ону страну добра и зла.

6 За разлику од Индије, где су деве сматране божанствима, а асуре демонизоване, у Ирану се одиграо супротан процес. Ахуре (индијске асуре), које је створио Ахура Мазда, постају посредници и извршитељи Божије воље, док су деве демонска бића, која је створио Ангра Маињу.

7 Додуше, у неким митовима Ахура Мазди се ипак приписује извесна одговорност за настанак зла. Тако персијски маги тврде да је Ангра Маињу настао као последица Ахура Маздине неопрезне мисли. „Ахурамазда је помислио: Кад бих имао противника, какав би тај изгледао? Из те ђаве мисли, која је у дисхармонији са светошћу, појавио се Ангрмаињу, бог мрака и злих мисли“ (Јосић 1931, 37). Наиме, знајући за стваралачку снагу властите мисли, Ахура Мазда је морао да буде будан и опрезан, тј. да влада својим мислима. За зерванисте, који верују да су Ормузд (Ахура Мазда) и Ахриман (Ангра Маињу) настали из једног праначела, Зервана, бесконачног времена и господара судбине, начело таме и зла последица је Зерванове сумње у делотворност жртве коју приноси. Наиме, у жељи да добије сина, Зерван упорно приноси жртве, да би тек након хиљаду година добио два сина. Ормузд, бог доброте и светлости, проистекао је из Зерванове жарке жеље, а Ахриман, хладни и мрачни бог, отелотворење зла, настао је услед Зерванове сумње, која се третира као грех. Због тога ће и поштовање верника са праначела Зервана прећи на његовог сина Ормузда. Сам Зерван, након што је створио начела добра и зла, даље не учествује у космичком стварању, него се повлачи у корист својих синова. Мада наклоњенији Ормузду, као *deus otiosus* не игра више никакву улогу у сукобу добра и зла.

Наравно, опредељивање није без консеквенци по човеков овострани, а поготово онострани живот. „Свакоме ће бити суђено према избору који је начинио на земљи. Праведни ће бити пуштени у Рај, у ´кућу Песме´; а грешници ће, опет, остати ´заувек становници куће Зла´ (*Јасна* 46: 11).“[8]

Након Заратустрине смрти доћи ће до поистовећивања Најсветијег духа, Ахура Мазде, са његовим сином Спента Маињуом, светим духом, што ће омогућити јачању дуалистичке димензије у Заратустрином учењу. Маздаисти инсистирају управо на сукобу Ахура Мазде и Анграа Маињуа, који на пехлеви језику носе имена Ормузд и Ахриман. Иако као близанци постоје вечно, они ипак немају исту снагу. Поготово се разликују по питању сазнања. Док је Ормузд свезнајући, те му је прозирна и прошлост и будућност, сама његова зла и мрачна природа лишава Ахримана светлости божанског сазнања. Он не само што не зна будућност, него чак не зна ни за постојање Ормузда. Што се тиче Ормузда, начела добра, треба истаћи да је он, самим тим што је вечан, временски неограничен, али да ипак није просторно бесконачан. Његов близанац, Ахриман, као и празнина која их раздваја, онемогућава му да буде све у свему. Да би постао и просторно бесконачан, морао би да уништи Ахримана. Но, његова доброта му не дозвољава да се, поготово неизазван, одлучи на такав корак. Он ће, сходно својој племенитој природи, пре неизбежног сукоба понудити Ахриману да се потчини добру, односно да се сам определи за добро. Предвиђајући у свом свезнању како ће се Ахриман понашати, Ормузд из вечности извлачи време, јер зна да га само у просторно-временској димензији може уништити. Време од дванаест хиљада година маздаисти деле на четири равномерна раздобља, у којима се одиграва припрема за сукоб као и сам космички рат, који ће на крају довести до дефинитивне пропасти зла.[9]

На самом почетку, док Ахриман из свог мрака кроз неизмерну празнину тек назире светлост и постепено јој се приближава, желећи да је поседује, Ормузд се припрема за предстојећи сукоб тако што ствара мноштво добрих духова. Место њиховог пребивања је *menok*, суптилни духовни свет. Када Ахриман упозна свог брата близанца и одбије Ормуздову мирољубиву понуду, тумачећи је као знак противникове слабости, Ормузд се одлучује на стварање материјалног света (*getik*).[10] Важно је истаћи да Ормузд ствара само добро, док Ахриман ствара искључиво оно што је зло и штетно, тако да је осим стварања демонских бића, као отац разарања такође и творац смрти.[11] Самим тим

8 Елијаде 2003, књ. 1, 265.

9 Елијаде (Mircea Eliade) с правом истиче да је Ормузд створио време и свет како би могао да уништи Ахримана и зло, те да стога „већ и сама космологија претпоставља постојање једне есхатологије и сотериологије“. Уместо цикличног схватања времена, карактеристичног за митски доживљај света, маздаисти негују линеарно схватање времена, које поприма значење свете историје. Занимљиво је да се и ту појављује мотив да Бог користи деловање свог противника у своју корист, да зло индиректно, несвесно доприноси победи добра. Наиме, да се Ахриман није одлучио да нападне Ормузда, подвојеност двају супротних начела би вечно трајала. Начело зла ће, заслепљено незнањем и својом деструктивном природом, допринети властитом самоуништењу и апсолутној победи добра. Види: Елијаде 2003, књ. 2, 249.

10 Претходно је Ормузд добио сагласност фраваша, добрих духова који бораве на небу, тј. у суптилном духовном свету (*menok*), да ће се ради борбе против зла инкарнирати на земљи.

11 Слично анђелској хијерархији која помаже Ормузда, и Ахриман је створио своју војску, такође хијерархијски уређену. Ахриману, отелотворењу лажи, обмане и уништења, подређено је седморо главних демона, који отелотворују Гнев, Неправичност, Јерес, Анархију, Неслогу, Уображеност, Глад и жеђ, а испод њих је мноштво нижих демонских бића. Демони могу да мењају облике у циљу обмане и застрашивања, као и да запоседају људска тела испрљана грехом. Они су узрочници сваког зла, пре свега болести и смрти. Бог, као синоним добра, није одговоран за зло.

што га је Ормузд створио, материјални свет, иако нижи од духовног, у основи је добар. Тиме се маздаизам начелно разликује од гностицизма, који изједначује материју и зло.

Првобитни свет, у којем се живот манифестовао кроз ватру, вегетацију, првобитног бика и Гајомарта, идеалног човека, изазвао је завист Ахримана и жудњу за уништењем. У рушилачком бесу, Ахриман се са небеса устремљује на земљу доносећи са собом насиље и тмнину, чиме хармоничан свет бива уништен. Он не само што уништава ватру, биљке, првобитног бика и савршеног човека, него и ствара гнусна створења попут змија и шкорпија. Но што је најгоре, он на земљу доноси разорне природне силе, болест и смрт.[12] Чини се да је Ахриманов тријумф, макар на земљи, потпун. Но Ахриманово испољавање своје деструктивне снаге на земљи, ипак се показује као Пирова победа. Ормузд му уз помоћ фраваша онемогућава да напусти просторно-временску димензију и у свом царству мрака ужива у победи. Док је Ахриман заточен у космосу као у клопци, Ормузд васкрсава материјални свет. Из семена праживотиње, првобитног бика, настају различите животињске врсте, док из семена Гајомарта, савршеног прачовека, настаје првобитан људски пар, Машија и Машијана. Определивши се испрва, слободном вољом, да поштују Ормузда, свог Творца, они живе у благостању и миру златног доба. Али, поверовавши лакомислено у Ахриманову лаж да је он творац материјалног света, они окрећу леђа свом истинском творцу. Свој грех додатно увећавају тиме што на Ахриманов наговор жртвују бика, свету животињу. Грех доводи до тога да људи губе Божију милост, те у некада савршен свет продире физичко и морално зло. Но упркос греху прародитеља, људи нису препуштени Ахриману. Они имају слободну вољу да се определе за добро или зло, као и Заратустрино учење, које их може поучити да изаберу прави пут. Штавише, Ормузд ће људима у последњем раздобљу, у три наврата послати тројицу месија, тзв. Саошијанте (спаситеље), да им помогне у борби са унутрашњим и спољашњим злом.[13] Наиме, без те помоћи свет би вероватно пропао, јер човек није у стању да се сам одупре космичком злу.

Време пре појаве Аушетара, првог Саошијанта, биће у знаку тријумфа зла и искварености већине људи. Моралну деградацију пратиће физичка деградација. Људи ће бити физички и ментално слабији, ружни и дегенерисани. Природа ће бити сурова и негостољубива. Суше и земљотреси следиће као праведна казна за човекову изопаченост. Но, већ појавом првог Саошијанта, који ће поново објавити Божији закон, ствари ће лагано кренути на боље. Враћањем Заратустрином учењу, постепеном моралном и духовном обновом, и сама природа доживеће позитивну трансформацију. Све више људи ће се опредељивати за Ормузда, а против Ахримана.[14] На крају

12 У неким верзијама Ахриман не квари физички свет тиме што ствара зла и штетна створења, већ тиме што се усељава у њега, првенствено у људска тела. По Елијадеу, „да би упропашћавао свет, довољно му је да уђе у њега и у њему се настани“. Начело зла не мора да ствара зле ентитете. Властитим постојањем он прља и деформише оно што је било добро. Самим тим, човеку се нуди стратегија борбе против зла: „Зато, када за њега више не буде станишта у телима људи, Ахриман ће бити избачен са целог света“ (Елијаде 2003, књ. 2, 250).

13 Сама реч Саошијант иначе значи „онај који чини да се напредује, расте“. Саошијанти су заправо Заратустрини синови, који ће се појављивати на земљи крајем сваког миленијума последњег, тј. четвртог периода историје. Њихова имена су: Аушетар, Аушетарма и Астватерето. По маздаистичком учењу, они се рађају тако што се у размаку од хиљаду година три девојке купају у језеру у којем фраваши чувају Заратустрино семе. Приликом купања свака од њих ће на безгрешан начин затруднети и родити сина, будућег Саошијанта. Види: Јосић 1931, 39–41.

14 Људи ће се током три последња миленијума постепено одрицати меса и постајати вегетаријанци, да би се њихова исхрана на крају свела само на воду, као што је то био случај пре него што су прародитељи Машија и Машијана сагрешили. Десет година пре доласка последњег

космичког сукоба, у есхатолошко доба, Ахриман ће, заједно са својом војском демона и злим људима, бити поражен.[15] Под управом последњег Саошијанта наступиће свеопште васкрсење мртвих. Након праведног Ормуздовог суда и казне за грешнике, који ће захваљујући Божијој доброти „свега“ три дана провести у очишћујућем пакленом огњу[16], све душе ће бити спасене и уживати у блаженству савршеног света, налик оном из златног доба. Границе које су раздвајале сфере универзума ће нестати. Више неће бити потребе за небеским телима која би давала спољашњу физичку светлост, јер ће тада не само из човека него и из свеколиког бивствујућег зрачити унутрашња божанска светлост. За разлику од почетне савршености света, након Ормуздове победе више неће бити опасности да у свет продре зло.[17]

Наравно, неизбежно се поставило питање шта ће бити са Ахриманом, самим начелом зла. Да ли и он може бити преображен прочишћујућим огњем или мора бити уништен? Логичка могућност да се начело космичког зла, након покајања и одустајања од првобитног опредељења за зло, захваљујући Ормуздовој бесконачној доброти, љубави и милости може преобразити у добро, изгледа да није озбиљније узимана у обзир. „Правоверно учење колебало се између две могућности: да је Ормузд Ахримана уништио или га учинио својим беспомоћним и вечитим заточеником.“[18] Без обзира за коју се опцију определимо, сигурно је да ће добро на крају елиминисати зло, било силом, било милостивим упијањем супротног начела у властито биће. Ако начело зла можда и нема почетак, у сваком случају има дефинитиван крај. Дуализам на крају завршава у монизму.

Саошијанта људи „престају пити и чисту воду, а да ипак не умиру од жеђи. Успоредо с тим њихова тијела почињу све мање и мање смрдјети, њихове жеље се смањују и коначно, они престају рађати“ (Hulin 1989, 191). Као што су са губитком бесмртности прародитељи везани за храну, пред крај времена ће се човек ослобађањем везаности за тварност приближити стању бесмртности, тј. почетне савршености. Штавише, људи ће „на десет година пред појавом последњег спаситеља света – Саошијанта Астватеретоа“ постати „бесмртни, као што су били и на почетку егзистенције људског рода“ (Јосић 1931, 41).

15 Занимљиво је да ће се силе зла, опкољене Ормуздовим снагама, слутећи неизбежну пропаст, тада међусобно сукобити и тиме допринети властитом поразу. Њихов хаотични бес (само)деструкције сведочи о саморазарајућој природи зла, о томе да се зло на крају изнутра са́мо распада.

16 Упркос Божијој милости, божанска правда се не може заобићи. Иако нема вечне осуде на паклене муке, казна због почињених грехова се мора истрпети. Она није последица Ормуздове неумољивости, а поготово не осветољубивости, већ неопходности да се грешне душе прочисте у очишћујућем огњу. „Замисао да јачина патњи може замијенити њихову дуљину – три дана проведена са својим тијелом у паклу одговарала би боравку од девет тисућа година у ´обичном´ паклу“ (Hulin 1989, 195), озбиљно је упозорење за оне који би се инертно приклонили Ахриману, убеђени да ће на крају сви ионако бити спасени.

17 Учење о васкрсењу тела и обнови материјалног света почива на уверењу да је физички свет, самим тим што је створен од Бога, у основи добар. Бог је, наиме, првобитним људима подарио не само бесмртну душу него и бесмртно тело. Тек након сагрешења, у некада миришљаво и сјајно тело продрла је нечистота страсти. Након што материјални свет у есхатолошком пожару буде прочишћен од зла које га је упрљало, он ће попримити карактер раја, у којем ће људи у обновљеним првобитним телима вечно уживати у духовном и телесном блаженству.

18 Расел 2006, 78. Занимљиво је да је мотив саморазарајуће природе зла присутан код Заратустриних следбеника. У последњој фази борбе, када су Ахриман и његови демонски савезници опкољени са свих страна, силе зла се окрећу једна против других и међусобно уништавају. Зерванисти верују да ће Ормузд на крају дозволити демону Азу да прождре Ахримана, свог господара. Након што Ормузд уништи слугу зла и у огњеној реци прочисти читаву творевину, ишчезнуће сваки траг зла у универзуму.

III

Када говоримо о дуалистичкој противстављености светлости и таме, добра и зла, обично помислимо на гностичку позицију. Не улазећи у разматрање различитих варијанти гностичког учења[19], укажимо ипак на њихово заједничко обележје: материја је синоним зла, те је сходно томе тело тамница душе. Сам материјални свет нити је добар, нити је настао стваралачким чином Свевишњег. Физички свет је настао као последица катаклизме унутар божанске сфере, а његов творац је демијург, биће далеко ниже од трансцендентног, непојмивог Бога. Баш као што је његов творац, којег неки гностици чак називају злим демијургом, далеко од савршенства, тако је и физички свет крајње несавршен.[20]

И мада гностици праве разлику између истинског, безименог, трансцендентног Бога и демијурга, творца грубог, материјалног света, а неки од њих поистовећују Бога са добром а демијурга са злом, ту се ипак не ради о противстављености двају вечних, а поготово не равноправних начела. Нема сумње да је, самим тим што све настаје из Бога еманацијом, демијург секундаран, да је у основи гносе заправо монистичка поставка. Ипак, будући да човек живи у физичком свету, да је Бог већини људи далек и непознат, дилема определити се за духовно или материјално, онострано или овострано, допринела је да гноса поприми дуалистичка обележја.

За различита гностичка учења карактеристично је да полазе од веровања да трансцендентни, непојмиви Бог еманира читав низ еона, који заједно чине плирому (пуноћу божанског бића). Што је нека еманација даља од праизвора, толико је мање савршена. Поремећај хармоније унутар божанске сфере, који ће касније довести до стварања физичког света, настаје када последњи еон, услед незнања и охолости, поремети божански поредак.

По Валентину, најнесавршенији еон, Софија (Мудрост), у лакомисленом покушају да непосредно сазна сâм праизвор, тј. трансцендентног Бога, показује охолост, због које бива избачен из плироме. Након тога Софија лута у празнини под именом Ашемот, све док након стварања 365 анђела и толико небеских нивоа најзад не створи и демијурга.[21] У свом несавршенству и незнању, далеко удаљен од праизвора, демијург, тј.

---

19 На различите верзије гностичког учења нису остали имуни ни јудаизам, ни хришћанство, ни ислам. Иако је гностицизам цветао у позној антици, да би победом хришћанске цркве био потиснут, готово сви будући езотеријски покрети налазе инспирацију у његовим херметичким учењима. Што се тиче самог гностичког учења, оно је крајње дивергентно, тако да су противници замерали гностицима произвољност, тврдећи да сваки има некакво властито, приватно учење. Наиме, поред наводно пренетог тајног апостолског знања, недоступног непосвећеним, гностици су се у великој мери ослањали на властиту интуицију, снове, визије. Оно што је у очима гностика, као тзв. непосредно, лично духовно искуство, носило печат истине, тј. дубоког духовног увида, за противнике је био доказ прелести, духовне обмане настале услед несагорелог ега.

20 За неке гностике, физички свет, који је прожет патњом, смрћу, и деструкцијом, синоним је за зло. Будући да зло ствара само зло биће, следи закључак да је творац материјалног света заправо сâм ђаво. У једном гностичком спису се „чак тврди да је Бог коме се већина хришћана моли, Бог хебрејске Библије, *лично* један од палих анђела – у ствари поглавар палих анђела, од чије је тиранији Христ дошао да ослободи човечанство“ (Пејгелс 1996 а, 137).

21 Расел истиче да Валентиново учење подразумева да „зло има два извора: метафизичко зло које је садржано у деградацији еманација и морално зло које проистиче из грешног избора најниже еманације“ (Расел 1995, 62). Не одбацујући његово мишљење, укажимо ипак да је за гностике, па и самог Валентина, када се ради о злу заправо пресудно незнање. Да је заиста била мудра, да је поседовала истинско знање, Софија не би лакомислено проузроковала дисхармонију у плероми. Занимљиво је да се управо Мудрост показала немудром. Огрешујући се о значење властитог

Јахве или Јалдебаот, ствара материјални свет. По Валентину, старозаветни Бог не само што ствара крајње несавршену творевину него у свом незнању верује да је управо он једини Бог, те да има право да тражи беспрекорну покорност.[22]

По једној другачијој валентиновској верзији, у жељи да сазна Оца, Софија је напустила своје место у небеској хијерархији и заронила у његову неизмерну дубину. Она би се растворила и поништила у праизвору, да јој Отац у својој бесконачној милости није омогућио да сретне Границу, силу која одржава све ентитете. Захваљујући њој, она је враћена на своје првобитно место. Да би остале поштедео патње коју је искусила Мудрост у неопромишљеном покушају да спозна његову суштину, Отац посредством новоствореног шеснаестог пара еона, Христа и Светог Духа, обзнањује да је то могуће само првобитном Уму. Уместо ремећења божанског поретка, треба неговати универзалну љубав, јер праизвор је присутан у свему. Патња коју је Софија у виду страха, пометње, бола и незнања искусила у Божјем бездану, мора бити избачена из плироме, јер њен немир ремети божанску хармонију. Материјални свет настаје из енергије те патње, тако што је Софија и Христос преобликују у четири основна елемента. Чистећи светлу божанску сферу од нечистоте и мрака патње, „претворили су страх у воду, бол у ваздух, њену пометњу у земљу, а њено незнање у ватру. Затим су те елементе патње употребили да створе садашњи свет“.[23] Сходно овом миту, самим тим што је супстанција од које је створен материјални свет патња, човек је у физичком свету неизбежно осуђен на патњу. Зло би било пре свега последица небудности и незнања.[24]

Но вратимо се настанку човека. Након што је створио материјални свет, демијург својим дахом оживљава две категорије људи: хилике и психике. Али пошто се у његов дах, без његовог знања, увлаче и духовни елементи Софије, која је упркос паду ипак божанског порекла, рађају се и пнеуматици.[25] Божја интервенција из више сфере одиграва се, по гностичком схватању, ако не због свих људи, а оно макар ради спасења божанских искри у душама пнеуматика.

За гностике је карактеристично учење да се спасење божанских искри из материје може остварити искључиво гносом, тј. истинском, езотричном спознајом. За

имена, она је издала сопствени идентитет. Тиме се сугерише блиска веза између гносе и идентитета. Једино онај ко спознаје себе, односно Бога, не изневерава властити идентитет.

22 Док Валентин само деградира старозаветног Бога на ниво нижег духовног бића, Маркион га чак поистовећује са злим демоном, тврдећи да је Исус Христос дошао да човека спасе од суровог и суревњивог јеврејског Бога. Њему је неприхватљив осветољубиви Бог који строго кажњава људе, па чак и истребљује народе, те га оштро разликује од благог и милостивог новозаветног Бога. По Маркиону, Исусова смрт је заправо освета старозаветног Бога, а његово непријатељство према Спаситељу наставља се прогоном хришћана.

23 Пејгелс 1996 б, 90.

24 Додуше, као разлог настанка материјалног света неки од гностика наводе гордост. Његов творац, демијург, је еон који је, због стремљења да буде центар плироме, кажњен избацивањем из божанске пуноће. Павши из више сфере, он у пркосу и незнању ствара физички свет, лошу копију оностраног света.

25 Називи ових категорија људи базирају се на оном што је у њима доминантно: *hyle* (материја), *psyche* (душа), *pneuma* (дух). Док су хилетици поробљени телесним страстима те, без интереса за оностране сфере, остају заробљени у материји, психици безуспешно покушавају да се уздигну ка божанском, будући да чак и они који се одваже на мучеништво, по гностичком схватању, не бивају спасени. За разлику од Цркве, која је веома поштовала сведочанство вере властитом крвљу, гностици омаловажавају тај узвишени чин, сматрајући да ће једино онај ко спозна самог себе, тј. божанску искру у себи, бити спасен. Спасење је неодвојиво од гносе, те је напор самоспознаје изнад моралног усавршавања и литургијског заједничарења. О спору око мученишства између црквених отаца и гностика види: Пејгелс 1981, 124–138.

неке од тумача библијског мита, попут Валентина и офита, змија је позитиван лик, јер је она Адаму и Еви подарила познање добра и зла. Љубоморни Јахве је, по њиховом тумачењу, од Адама и Еве хтео да сакрије ту тајну и на тај начин их остави у мраку незнања и стању слепе потчињености. Штавише, ни сама побуна човека против старозаветног Бога није грех, већ чин слободе. Христос, који је створен да би надоместио упражњено место Софије, палог еона, надовезује се на змијину просветитељску делатност, те силази на земљу, да би у привидном Исусовом телу, људима подарио спасоносну истину. Ако не сви, а оно макар пнеуматици, схватиће да се спасење постиже само самоспознајом, а не посредством институција и посредника.[26] По неким гностицима, када се последњи пнеуматик избави из тамнице физичког тела, престаће разлози за постојање крајње несавршеног материјалног света, и он ће бити уништен, а са њиме и зло.

Дакле, за гностике добро и зло нису равноправни полови, већ зло настаје услед нереда унутар плероме. Порекло зла је заправо пре у незнању, небудности, него у моралном прекршају. Но, иако је трансцендентни Бог синоним за савршенство, истину и добро, он ипак није сасвим лишен одговорности за зло у физичком свету. Додуше, он нити ствара физички свет, јер би га неизбежни додир са материјом упрљао, нити би у својој бесконачној доброти могао да створи тако несавршен свет, али као праизвор, он је у крајњој инстанци крајњи узрок физичког света. Наиме, из њега је посредством низа еманација настала Софија, а затим из ње непосредни кривац – демијург. Остаје дилема да ли је Бог заправо и требало да се одлучи на еманирање, будући да су зло, материја и тама метафизички неизбежни као њен крајњи продукт.[27] Наравно, мотив стварања мноштва из Једног остаје тајна пред којом и гностик мора да устукне. Уместо напора да проникнемо у ту тајну, који је осуђен на неуспех, треба се усредсредити на увид да Бог омогућује људима повратак назад у божански завичај, под условом да се очисте наслага материјалног света и спознају властито истинско биће.[28]

IV

Иако се гностицизам у строжем смислу не може третирати као религија, већ пре као јеретички, секташки покрет унутар различитих религија, као езотеријски посед малобројних, нема сумње да је манихејство попримило облик организоване религије,

26 Као што је примарни узрок зла незнање, а не прекорачивање моралних норми, тако је и за пут спасења битнија гноса од врлине. Мада већина гностика не одбацује морално усавршавање, оно се ипак третира као припремна фаза чишћења од страсти, које сáмо по себи још не води истини. Сам духовни увид се одиграва с ону страну добра и зла. Пнеуматик се тада уздиже изнад сфере дуалности и сусреће са божанским праизвором. Захваљујући самоспознаји, ослобођени пнеуматик је чак изнад старозаветног Бога, јер непросветљени Јахве остаје у мраку незнања, верујући за себе да је први и једини.

27 Додуше, импулс за процес еманације се може посматрати и као чин божанске љубави, несебичног поклањања. Желећи да воли и буде вољен, трансцендентни Бог је из себе, неисцрпног тајанственог извора, створио небеску хијерархију, из које је затим проистекло безбројно мноштво индивидуа. Ма колико обавијена велом материје, искра божанске светлости, одазивајући се на зов љубави, жуди да се поново улије у божански праизвор.

28 Док би за већину гностика био карактеристичан став крајње аскезе и одбојности према телу, што се може видети из одломка апокрифне *Књиге Томине*: „Тешко вама који се уздате у тело и затвор који ће нестати! ... Тешко вама у ватри што пламти у вама, јер она је незасита! ... Тешко вама који волите општење са женским родом и прљаво дружбеништво са њим“ (*Гностички текстови* 1992, 106), било је и оних који су својим либертинским ставом према сексуалности саблажњивали рану хришћанску заједницу. Но, у оба случаја се радило о настојању да се сагори его и оствари просветљење.

која не само што је имала своје канонске списе, него се мисионарењем из Ирана проширило до Кине на истоку, па све до Гибралтара на западу. Оснивач својеврсне синкретистичке религије, Мани, верујући да је руковођен Параклетом, претендовао је да створи универзалану религијску синтезу, тако што ће објединити оно најбоље из маздаизма, гносе, хришћанства, јудаизма и будизма. Основно становиште које Мани заступа је гностичко учење, блиско уверењу будиста и већег дела хиндуизма, да је човекова душа заробљена у тамници тела, те да се човеково спасење састоји у ослобађању душе од тела, тј. од бесконачног кружења душе из тела у тело. Патња коју човек доживљава и зло које га окружује последица су његовог пребивања у материјалном свету.

Да би се спасао, човек се најпре мора пробудити из стања уснулости, напустити наивно уверење да је овострани свет његов истински завичај, односно схватити своју праву суштину и своје место у космичкој драми. Будући да су космогонија, антропологија и сотирологија нераскидиво повезани, Мани нуди своје учење, за које верује да га је примио посредством божанског гласника, као путоказ ка избављењу.

Мада претендује на научност, на објашњење реалности каузалним ланцем, Мани је своју космогонију изложио на митолошки начин. Његово учење је у знаку дуалистичке противстављености двају начела, светлости и таме. Светлост је синоним за добро, Бога, дух и истину, тама за зло, ђавола, материју и лаж. За разлику од Заратустриног учења, у којем близанци своју добру или лошу природу стичу властитим слободним избором, Мани сматра да је њихова природа напросто онтолошки дата. На почетку се чини да су та два начела подједнаке снаге, будући да свако суверено влада у свом царству. Као и у заратустријанској традицији, сукоб настаје насилним покушајем Владара таме да завлада царством светлости. Док у царству светлости владају мир и хармонија, царство таме, као синоним за хаос, поприште је унутрашњег немира. Комешањем материје Владар таме (Ахриман, тј. ђаво) доспева до граница свог царства и опажа царство светлости. У жељи да овлада њиме, он обједињује демонске силе и устремљује се ка противнику. Узвишени Отац, који одговара Богу Оцу у хришћанском учењу, у обличју Сина, тј. Првог, небеског, архетипског човека, супротставља се војсци таме.[29] Границе царства светлости бивају сачуване, али Први човек, који у себи садржи пет синова, тј. пет елемената светлости, бива заробљен и утамничен у крајњој тами. На његов очајнички вапај за избављењем реагује небеска сфера. Отац му шаље најпре Првог божанског гласника, Дух светлости, али овај не успева да ослободи Првог човека. Други гласник, Живи дух, је успешнији. Он силази у царство таме и извлачи из ње Првобитног човека, уздижући га у небеску постојбину. При том Живи дух побеђује мноштво архоната, тј. демона, и од њихових кожа ствара небо, од костију планине, а од меса и измета земљу. Уз то, он ослобађа део утамничене светлости, тиме што ствара Сунце, Месец и звезде. Ипак, његов успех је само делимичан, јер и даље су заробљене многе од честице светлости које су демони прождрали. Да би ослободио преостале честице светлости, Бог еманацијом ствара Трећег гласника, који успоставља механизам уздизања светлосних честица из мрака посредством Месеца и Сунца ка небеском царству. Главни проблем ослобађања прогутаних честица светлости Трећи гласник решава тако што се мушким демонима показује у обличју прелепе наге девојке. Пожудна природа демона не одолева таквом искушењу, те демони изливајући семе, из себе избацује искре светлости на земљу. Из семена, у којем је садржана светлост, ничу

29 Бог Отац претходно рађа Мајку живота, да би са њом добио Сина, Првог човека (Ормузда у маздаизму). Тиме се у Манијевом учењу појављује специфично тројство, које чине Отац, Мајка и Син.

различите биљне врсте. Што се тиче женских демонских бића, она опажају Трећег гласника у обличју нагог згодног младића, те се услед сексуалног узбуђења превремено пораћају. Демонска недоношчад се хране израслим биљем и тако поново асимилују део ослобођене светлости. Да би се снажније одупро тактици Трећег гласника и онемогућио даље ослобађање светлости, Владар таме се одлучује за противудар, стварајући врхшу тамницу од претходне. Он шаље мушког и женског демона да прождру демонску недоношчад и у себе апсорбују у њима садржану светлост. Након тога они се спарују, што ће резултирати рађањем Адама и Еве, првобитног људског пара. Људска врста је створена да би непрекидним рађањем у недоглед одлагала ослобађање светлости.

Важно је истаћи да у манихејском учењу стварање човека није чин Божје љубави, већ напротив „служи као ударац против Бога“.[30] Песимизам који прожима манихејски поглед на свет огледа се у томе што је, с једне стране, физички свет створен од демонске супстанције, тј. од тела поражених демона[31], док је, с друге стране, човек створен да буде оруђе таме у борби против светлости. Библијско учење да је човек створен на слику и прилику Бога, Мани преобликује, тврдећи да је човеково обличје додуше створено по слици Трећег гласника, али не у славу Бога, већ као лукавство архоната, који верују да Бог неће наудити свом лику. Песимистична антропологија, по којој су Адам и Ева плод „гнусне везе, огавни производ у коме је пожуда сједињена с демонским канибализмом“[32], ипак не третира човека као нешто безначајно. Напротив, будући да у себи садржи и телесну демонску природу и божанску честицу светлости, човек је најжешће поприште космичке борбе светлости и таме. Наиме, не само што је у човековом телу похрањено више светлости него у биљном и животињском свету, већ је демонска жудња, која карактерише његову телесност, најтврђа тамница светлости.

По Манијевом учењу, човек није важан сам по себи, баш као што то није ни физички свет. Да је у сукобу са демонском војском Првобитни човек однео победу, не би било разлога за стварање ни космоса ни човека. „Космогонија представља очајничко дело Бога чији је циљ био да спасе део Самог себе, баш као што је и стварање човека очајнички покушај Материје да задржи утамничене честице светлости.“[33] Сама Божија одлука да помогне човеку мотивисана је пре свега намером да из тамнице тела избави властиту светлост. Та божанска светлост је заправо човекова душа. Она је, заборавивши на своје божанско порекло, успавана у телу. И не само то, запрљана је страстима и гресима, те нема снагу да се вине у своју небеску постојбину.

Манијева сотирологија је у знаку фигуре „Спасеног спаситеља“. По манихејском учењу, Бог Отац као спаситеља шаље свог Сина, небеског Исуса, односно Ормузда, са задатком да пробуди уснулог Адама и објасни му ситуацију у којој се налази. Ма колико да је ситуација за човечанство тешка, она ипак није безнадежна. Читав низ богонадахнутих учитеља доносио је сукцесивно спасоносну поруку и упућивао на пут добра, истине и светлости. Мани, у коме је наводно отелотворен сам божански ум, надовезује се на учења старозаветних отаца, Заратустре, Буде, Исуса Христа и Маркиона, и позива људе да се пробуде и определе за светлост, за повратак у свој божански завичај. Инсистирајући на оштрој супротности светлости и таме, добра и зла, Мани упозорава да неодлучност у опредељивању за добро заправо значи пристајање на зло. Док се душе светих, ослобођене тамнице тела, уздижу у царство светлости, људи

30 Böhlig 1994, 102.

31 Слично различитим митовима, попут оног о Мардуку и Тијамат, божанско биће и овде од тела пораженог чудовишта, снаге хаоса, ствара космос, тј. материјални свет.

32 Расел 1995, 86.

33 Елијаде 2003, књ. 2, 308.

који су огрезли у материји, чије су душе упрљане грехом, из живота у живот продужавају своје ропство.[34]

Мада је Божији циљ спасавање целокупне светлости из тамнице мрака, човек има слободну вољу да се определи да ли ће помоћи Богу у томе или ће и даље бауљати у мраку. Одлагање буђења не може трајати унедоглед, нити је сигурно да ће Бог сачекати да све честице светлости буду ослобођене. Есхатологија коју Мани предочава људима довољно је опомињујућа, будући да је у знаку апокалиптичког краја. Након Великог рата, у којем ће добро и светлост тријумфовати над злом и тамом, одиграће се Страшни суд, на коме ће душе изаћи пред Христа, праведног судију. Пре него што наступи космички пожар, који ће уништити физички свет, прочишћене честице светлости ће се у „Последњој статуи" уздићи у небеску постојбину.[35] Материја, заједно са демонским бићима и људима који нису очистили своје душе, биће затворена у неку врсту лопте и бачена у џиновску јаму, тј. у бездан пакла. Самим тим што се из те тамнице неће моћи никада изаћи, победа светлости биће дефинитивна. За разлику од почетне, предсветске одвојености добра и зла, светлости и таме, када се чинило да су они подједнаке снаге, након њиховог мешања и борбе наступиће стање нове, коначне одвојености, која ће значити апслутни тријумф светлости и добра. Чак и у најоштријем дуализму, као што је манихејски, на крају ипак тријумфује добро.

V

На основу изложених религијских учења може се закључити да дуалистичка концепција додуше ослобађа Бога одговорности за зло у свету, али и да је екстремни дуализам теолошки, сотериолошки и психолошки неприхватљив. Вечни неразрешиви сукоб добра и зла, без макар и благе назнаке коначног тријумфа добра, деловао би на човека у приличној мери обесхрабрујуће. Лишен есхатолошке наде у победу добра, као и извесности у оностарну награду за врлину, човек би се теже одлучивао на борбу са злом у себи и свету. Ако су добро и зло онтолошки непомирљиви полови, ако Бог није у стању да порази зло и наметне своју правду, онда је нереално покушавати духовним подвигом сагорети зло у себи. Човеково преображење и обожење били би готово немогући, јер зло, самим тим што је вечно начело, прожима свако створење. Зло би се додуше могло умањити, али не и савим искоренити.

---

34 Пошто је за спасење неопходно темељно очишћење душе од материјалних наслага, Мани захтева од својих следбеника строгу аскезу. Он инсистира пре свега на целибату. Верујући да је „Светлост концентрисана у сперми", Мани тврди да „свако дете које доспе на свет само продужава ропство једне божанске честице" (Елијаде 2003, књ. 2, 307). Ипак, он је свестан да катехумени не могу одмах следити строгу аскезу „Одабраних". Стога им намењује да обављају послове који су непримерени за Одабране. Уверен да је божанска светлост присутна у читавој творевини, штавише да му природа исказује своју патњу, он се уздржавао не само брања поврћа него и обраде тла и урањања у воду. Катихумени додуше греше вршећи неизбежно насиље у припремању хране, али се у оброку љубави ипак делимично чисте. За потпуно очишћење неопходан је начин живота Одабраних. Види: Böhlig 1994, 104–5.

35 Будући да је Бог створио физички свет ради спасавања заробљених честица светлости, са окончавањем тог процеса престаће разлог за постојањем космоса. За разлику од хришћанског учења о васкрсењу тела, Бог је у манихејству заинтересован само за људске душе, тако да ће људска тела поделити судбину материје, тј. таме и зла. Мани је најавио да ће се космичка катаклизма одиграти 1468. и да ће је избављене душе посматрати заједно са становницима царства светлости. Мада се Манијева прогноза није остварила, мада је манихејско учење жестоко прогањано, манихејска идеја је, као синоним за дуализам, преживела, интегрисана у јеретичким покретима различитих религија.

Али и дуалистичка концепција која није екстремна има својих слабости. Постулирање двају колико-толико равноправних начела провоцира приговор да се тиме додуше оправдава Бог и објашњава тврдокорност зла, али да се у објашњењу не иде до краја, тј. до трансцендентног првог узрока. Можда се начела добра и зла могу на митолошки начин тумачити као исконски пар близанаца, али њихово магловито порекло би се крило у родитељском праначелу, које је с ону страну добра и зла, као што је то заправо, по свему судећи, случај у Заратустрином учењу. Уз то, дуалистичка концепција садржи у себи макар имплицитну опасност обезвређивања овостраног света. Учења која дешавања у свету тумаче као вечну борбу добра и зла, а сама се вредносно опредељују за добро, обично материји приписују атрибут зла, а тело тумаче као тамницу душе. Такав став може водити до болесног претеривања, непријатељства према телесности и животу.[36] Као што се толико пута током историје показало, једностраност и искључивост обично завршe у фанатизму и јереси.

Проблем дуализма је у томе што његови заступници претеран значај придају негативном полу, остајући услед тога индиректно зависни од њега. Уместо да енергију телесних страсти преобразе и сублимишу, дуалисти покушавају да је истисну, што је заправо немогуће, јер се она тиме само потискује у несвесно. Човек бива изнутра расцепљен и подвојен, те самим тим духовни пут бива осуђен на непрекидно и све интензивније мучење себе. Уместо да искуси пуноћу духовне радости и опијеност Богом, дуалиста је, неповерљив према свему, стално усредсређен на борбу са злом. А оно о чему мисли, то и влада њиме. Баш тај недостатак радости најбоље сведочи о томе да су мали изгледи да ће дуалистички пут, упркос огромног уложеног труда, неког довести до крајњег циља.[37]

36 Величина хришћанства је, по Св. Николају Српском, у томе што је, насупрот дуалистичком дискредитовању материје и телесности, рехабилитовало како оностранo, загробно тако и овостранo тело: „Је ли вера у васкрсење тела рехабилитовала оностранo тело то је вера у васплоћење Бога, рехабилитовала овостранo тело“ (Велимировић 1996: 327). Наравно, ни хришћанство није остало имуно на дуалистичку јерес, те је Црква у више наврата морала да се бори против ње.

37 Један од показатеља нечије светости је и радост која зрачи из њега. Испуњен благодаћу Светог Духа, светитељ свој мир, баш као и радост преноси на друге. Ако се сложимо да су небески мир и духовна радост знаци да је неко остварио свој циљ, ипак се може поставити питање како се долази до њега. Нису ли аскеза и борба са злом неопходни да би се доспело до циља, односно до мира и радости? Мада је аскеза потребна, и Христос и Буда су препоручивали „средњи пут“. Као што је познато, Сидарта се пресветлио, тј. постао је Буда, тек након што је одбацио претерану аскезу. По старцу Порфирију, у хришћанском подвижништву могућа су два „пута која нас воде ка Богу: један тежак и заморан, на којем предузимамо жестоке напоре против зла, а други лак, испуњен љубављу“. Иако је могуће досегнути духовне висине и слеђењем првог, тегобног пута фронталне борбе са злом, старац Порфирије истиче да је „други пут, пут љубави“ „краћи и безбеднији“ (Живот и поуке старца Порфирија Кавсокаливита 2005, 292). Његов савет је да злу не придајемо превелики значај нити се фронтално боримо против њега. „Нећете постати свети прогонећи зло. Не обраћајте пажњу на зло. Гледајте у Христа и Он ће вас спасти“ (Исто, 291). Уместо помисли на пакао, која нас због страха одвраћа од зла, боље је усредсредити се на Бога. На путу љубави, мрак нестаје само од себе када смо испуњени светлошћу.

Литература

Бесант, Ани (2006): *Седам великих религија*. Београд: Metaphysica

Böhlig, Alexander, „Mani“, у: Emma Brunner-Traut (прир.), *Die Stifter der grossen Weltreligionen* (1994). Freiburg im Breisgau: Herder

Велимировић, владика Николај, „Рехабилитација тела“, у: *Изабрана дела у 10 књига*, књига III (1996). Ваљево: Глас Цркве

Гностички текстови (1992). Градац: Алеф

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

Живот и поуке старца Порфирија Кавсокаливита (2005). Нови Сад: Беседа

Јосић, Радивој А. (1931): *Месијанска идеја код културних народа*. Београд: Богословље

Kuschel, Karl-Josef, „Die Auseinandersetzung der Theologie mit Übel in der Geschichte der Kirche. Theologiegeschichtliche Perspektiven“, у: Hermann Kochanek (прир.), *Wozu das Leid? Wozu das Böse?* Die Antwort von Religionen und Weltanschaungen (2002). Paderborn: Bonifatius

Пејгелс, Елејн (1981): *Гностичка јеванђеља*. Београд: Рад

Пејгелс, Елејн (1996 a): *Порекло Сатане*. Београд: Рад

Пејгелс, Елејн (1996 b): *Адам, Ева и змија*. Београд: Рад

Расел, Џефри Бертон (2006): *Мит о ђаволу*. Младеновац: Мирдин

Расел, Џефри Б. (1995): *Принц таме. Радикално зло и моћ добра у историји*. Београд: Понт

Свенсен, Лаш Фр. Х. (2006): *Филозофија зла*. Београд: Геопоетика

Frye, Richard N., „Zarathustra”, у: Brunner-Traut, Emma (прир.), *Die Stifter der grossen Weltreligionen* (1994). Freiburg im Breisgau: Herder

Hulin, Michel (1989): *Skriveno lice vremena.* Zagreb: Naprijed

Zoran Kindjić

DUALISTIC DOCTRINES ABOUT GOOD AND EVIL

In this paper, this author discusses the dualistic conception of struggle between good and evil. The lure of the dualistic doctrine, according to which good and evil are the independent principles, lies in the fact that it releases God from the responsibility for evil in the world. After concise summary of the masdaistic, gnostic and Mani's doctrine, which do not emphasize clearly an extreme dualism, the author points out the weakness of the dualistic viewpoint. The crucial objection to the concept of dualism is that it posses the tendency to equate matter as well as body with evil. By that, the dualistic religions create an unnecessary discrepancy in human nature. Instead of following the path of love, to say, to be oriented towards God, dualist is obsessed with evil and sin.

УДК 271.2-175

Радисав Ј. Маројевић
Никшић - Црна Гора
e-mail: Radisavmarojevic@gmail.com

ЕСХАТОЛОШКЕ ДИМЕНЗИЈЕ ПРАВОСЛАВНЕ ВЈЕРЕ

Апстракт: *Овај чланак представља анализу хришћанског схватања смрти, гријеха, страдања и спасења човјека. Показује се да се смрт не јавља као казна због учињеног преступа, већ као посљедица гријеха, која се и насљеђује због слабости човјечије природе. А вјера прожета есхатолошком димензијом омогућава човјеку да јасно разликује пролазно од непролазног, као и да постане свјестан чињенице да овај свијет није вјечан, да овај земаљски живот представља само једну фазу која га води правом циљу истинског живљења.*

Кључне ријечи: *човјек, гријех, смрт, есхатологија, спасење.*

Говорећи о есхатологији с православног гледишта, круцијалном се сматра јеванђелска порука људима о Васкрсењу Христовом и будућем општем васкрсењу творевине које се очитује као побједа над смрћу. Свети Оци су стварање свијета ни из чега разјаснили тиме што се узрок постојања свијета налази у будућности, а не у прошлости, будући да прије него што је Бог створио бића, у свијету није постојало ништа, ни идеје, ни материја. Сâмо стварање, то јест тренутно историјско живљење, без сједињења творевине с Богом, „не осигурава јој вечно постојање. У појави Исуса Христа хришћани су видели појаву очекиваног Царства Божијег, а у Христовом Васкрсењу потврду и долазак последњих дана и циља због кога је Бог створио сва бића и људе“[1], што је потврђивао Дух Свети Својим васкрсењем Христа из мртвих, јер је за Њега везан долазак „посљедњих дана“, односно Христа и Царства Божијег у историји. Страдање је основно питање човјека који вапи за Богом. Христос је одговор Бога на вапај. Христос је донио Јеванђеље милосрђа, исцјељења, мира и љубави.[2] Самим тим, превазилажење смрти је „плод *силаска Бога* у свет и Његовог сједињења *с природом* творевине... То је откривено свету кроз оваплоћење Сина Божијег и васкрсење Христово, односно кроз Христа и Цркву као Тело Христово“[3]. Дакле, догађај Вазнесења Христовог и Његово обећање да ће поново доћи у сили и слави, хришћанима су указали на то да се истина створених бића налази у будућности, на крају историје, у поменутом Другом доласку Христовом, када ће бити крај историје и долазак Царства Божијег у пуноћи.

Својим моралним усавршавањем које води истинском препороду и промјени себе самога у човјека који потврђује да је Божије створење, човјека који сваким дахом слави Бога, Оца и Сведржитеља, човјек стиче основу да размишља о сопственом вјечном животу, о животу у вјечном Богу, у вјечном Царству Божијем. Међутим, да би постао истински човјек и члан Божијег Царства, није довољно да мисли на вјечност, нити да себе изграђује у било ком погледу, већ би требало и да у Богу нађе вјечни циљ

1 Мидић 2003, 16.
2 Марцинковский 1989.
3 Мидић 2003, 17.

свога живота, јер је сасвим разумљиво да било које постављање привремених циљева само собом потире и жељу и могућност за постизање нечега што се односи на вјечни живот и само истрајава на путу нечега што има обрисе пролазног и привременог живљења. Вјечни живот је „божански живот, па је стога једини вјечни циљ људског живота, очигледно, само морално усавршавање човјека према вјечној слици савршеног Оца (Мт. 5, 48), јер за постизање тога циља човјеку стварно није довољно ни мноштво вјекова“[4].

Постављање тога бесконачног циља са собом повлачи и ступање на тај пут вјечног живота, који се за праведнике састоји у вјечном блаженству, а за грешнике у вјечним мукама. Са тог пута не би требало да се силази, нити да се прелази на пут привременог живљења, опхрваног пролазношћу и одсуством тежње за нечим вјечним што надилази сву неминовност свакодневног живљења. Сва погубност и бесмисленост овоземаљског живљења, која почива у робовању страстима и испољавању наших немоћи, може да буде превладана тиме што ћемо постати причасници самог Божанског Живота, који ће служећи Богу потврђивати, обогаћивати и просвјетљивати свој властити живот. Јер, ми „*за себе* задобијамо смисао живота само у том случају ако, служећи Њему, као синови и наследници домаћина, служимо у нашем сопственом делокругу, ако Његов живот, светлост, вечност и блаженство може постати и наше, ако наш живот може постати божански“[5], што подразумијева наше „обожење“, наш пут ка апсолутном савршенству, нашу побједу над свеокружујућом смрћу и пропадљивошћу, и ослобађање из чврстих окова гријеха и разноврсних страсти које поробљавају човјечију душу неумољиво је одвлачећи према оном заводљивом, привидном, пролазном и трулежном начину живљења, које одводи у крајњу таму и бездан ништавила.

Полазећи од тврдње да апостоли нису вјеровали у Христа као Спаситеља свијета због њиховог виђења васкрслог Христа, већ због познања истине Његовог учења и дјела, поред осталог и те да поништење грехова у свијету изискује нечију искупитељску жртву, која би својом величанственошћу могла то заиста да изврши, и да Христос као Онај Који Својом чистотом савладава гријех може да буде та искупитељска жртва, можемо с правом рећи да је сâмо виђење Његовог јављања поткријепило њихову вјеру и својом фактичношћу повисило њен степен ваљаности. Оно што је Христос у Свом животу чинио, то је у Свом учењу и објављивао, а Јеванђеље садржи све оно што је човјеку потребно за живот и у овом и у оном свијету. Срж апостолске проповиједи састоји се у обзнањивању истине о очишћењу човјечијих грехова силом Христове искупитељске крсне смрти, силом Његовог добровољног страдања и преузимања на Себе њихових грехова, спасавајући их Својим жртвовањем од пропасти живљења огрезлог у гријеху које не води у Царство Божије. Важно је истаћи да се Господ не одриче грешника, као и да покајнику даје „благодат Духа Светог, која у душу уноси мир и слободу и човек умом и срцем пребива у Богу“.[6] Бог је слободном вољом, а не из било какве обавезе, спасао свијет смрћу Свог Јединородног Сина, чијим се искупљењем свијет очувава и наставља да постоји ослобођен од поништених грехова несамјерљивошћу жртве невино пострадалог Спаситеља свијета која као израз свепраштајуће Божије љубави раскида и најтврђе окове грешности.

Када је пак ријеч о спасењу људи, неопходним се чини такође и разјашњавање комплексног односа захтјева љубави и праведности према грешницима, до којег долази усљед њиховог немогућег истовременог остваривања. Наиме, док љубав, с једне стране, захтијева да се грешнику опрости, праведност, с друге, изискује правду, то јест да се

4 Несмелов 2010, 433.
5 Франк 1995, 42.
6 Свети Силуан Светогорац 2006, 139.

грешник казни у складу са преступом који је начинио. Међутим, Божије милосрђе је дјеловало силом искупитељске жртве Јединородног Сина Божијег и њеним чудом нашло начин да спаси грешнике. Та безмјерна жртва „у потпуности покрива све преступе људи, па тако, у потпуности задовољавајући праведност Божјега суда, она доиста ствара мјесто за свепраштајућу Божју љубав и, значи, заиста чини могућним Божје спасење људи“.[7] Значи, човјеку је омогућено да се спаси силом свепраштајуће љубави Божије, силом која „покрива“ и „прекрива“ све грехове људи, а то ће се остварити заједно с откривењем будућег живота, односно с општим васкрсењем људи, у чему се и састоји стварна дубина смисла човјечијег живљења. Вођен силом те љубави, човјеку је могуће да крочи на пут стицања вјечног и непотрошивог блага, које ће обогатити његову душу, пут који подразумијева сталну борбу и одрицање, борбу смисла и бесмисла, стварног и привидног, свјетлости и таме. На том путу долази до тријумфа оног Божанског у човјеку и задобијања Царства Небеског, то јест до дјелатног превазилажења бесмисла пролазности свепрожимајућим смислом живота, којег симболизује крст и крсноваскрсно страдање које нам посвједочује достизање истинског живота. Самим тим, спасење свијета је могуће само „актом божанске благодати, и највише што човек може да учини је да буде што бољи преносник благодатних божанских сила. У томе је највиши циљ земаљског постојања, и у обећању коначног савладавања зла... састоји се метафизички смисао благе вести.“[8]

И док се у руској религијској философији побједа над смрћу различно тумачи[9], полазећи од Истине као критеријума, хришћанство не жели да помогне људима „тиме што ће их помирити са смрћу, него да им открије Истину о животу и смрти, да би их ова Истина могла спасти“.[10] Побједа над смрћу, тријумф правде – постулати су духа којих се никад не одриче, јер дух се не плаши смрти и правда побјеђује чак и онда када доживи пораз. Хришћанство је трагични оптимизам, у којем је „богоостављеност“ тек прелазни момент.[11] Христово страдање даје смисао сваком страдању на земљи, оно обзнањује долазак побједе, чији је почетак Његова смрт, а врхунац Његово васкрсење, које представља тријумф „благодатних, животворних сила Божијих над смртоносним силама

7 Несмелов 2010, 451.

8 Левицки 2004, 273.

9 Тако, Н. Ф. Фјодоров замишља уклањање смрти из свијета као ствар човјечијег духа, као тријумф човјечије воље, која је завладала законима постојања и која је покорила природу. В. С. Соловјов је увјерен да одређеност човјековог живота и смрти зависи од његове слободне воље. Човјеку је дата морална сила, он може да побиједи зло у својој души, може да постане уистину натчовјек, који би првенствено требало да буде побједник над смрћу. У руској религиозној философији смрт се посматра као индивидуални опит, који је неопходан човјечијој души за прикључивање к вјечности. У уобичајеној свијести нема мјеста за прихватање смрти, људи виде смрт као неподношљиву противрјечност, из феноменалног свијета, у којем човјек живи и у којем гради своју судбину. Али у животу истинском, праведном, духовном, смрт се не приказује као „минус космоса“, нити као мрачни и страшни пут у небиће, већ као ослобођење од мука свијета, као пут к истинској слободи, ка божанственом откривењу и будућем васкрсењу. С. Н. Булгаков тврди да је смрт сваког човјека у исто вријеме Христова смрт. Тако схваћена смрт је благо, врата бесмртности, благодатни и радосни догађај. Тако појмљена смрт није безвремена, она је човјекова судбина, јединство вишег добра и вишег разума. Према томе, човјекова смрт и бесмртност се у руској философији схватају као његова судбина, кроз смрт се достиже бесмртност, постизање своје индивидуалности у сједињењу с Христом [Конева, А. В. (1995): „Смерть и бессмертие человека в русской религиозной философии“, *Фигуры Танатоса*. Философский альманах. Пятый специальный выпуск. СПб.].

10 Шмеман 1994, 99.

11 Вышеславцев окт. 1939 – март 1940.

природе, то је поништавање природног поретка благодатним поретком Царства Божијег. Али чудо васкрсења није укидање закона природе.“[12] Не. Смрт и даље заузима своје мјесто у свијету. Мјесто које је добила захваљујући Адамовом гријеху, што потврђује и јеванђелиста сљедећим ријечима: „Као што кроз једнога човјека уђе у свијет гријех, и кроз гријех смрт, и тако смрт уђе у све људе“ (Рим. 5, 12). Овдје се смрт посматра као странац, као нека прираслина човјечијој природи, као нешто што је Адамовим преступом у Едемском врту ушло у њу, и у читаву творевину. Послије Адамовог кусања плода са дрвета познања, смрт улази у човјечију природу, и то најприје „духовна смрт, која је човеково разлучење од Бога, а затим и смрт телесна, која је разлучење душе од тела у одређено време“.[13] Адам је очит примјер таквог поимања смрти, па се може рећи да је приликом сагрешења Адам духовно умро, а потом, нешто касније, и физички, а Бог је оставио човјека у животу, дајући му прилику да се покаје, да се уздигне и задобије надасве потребну заједницу са Њим. То значи да се смрт не јавља као казна због учињеног преступа, већ као посљедица гријеха, која се и насљеђује због слабости човјечије природе.

Уколико се свјетлошћу Васкрсења пружа „залог, и тврди могућност стварне промене онтолошког статуса овдашњег бића, онда је, према томе, судбина овдашњег бића – или остварење или неостварење ове могућности; или испуњење или неиспуњење поуке и залога датог у Васкрсењу“[14], што ће нам постати јасно очекиваним догађајем Страшног Суда. Васкрсењем се вјери открива сав бесмисао смрти и пролазности. Чудо васкрсења се пројављује у вјери и окренуто је човјечијој слободи и љубави, њему је туђа било каква гаранција, принуда и доказивост. Самоодрицање и вјера представљају човјекову насушну потребу, оно што га управља да ходи путем Истине и Правде, Љубави и Наде, што на крају резултира његовим истинским спасењем, превазилазећи и остављајући по страни сву сујетност и бесмисленост човјечијих дјела.

Уколико се прихвати хришћанско поимање догађаја Другог доласка Христовог и васкрсења мртвих у којима се остварује истинско постојање творевине, онда је сасвим разумљиво и то да ће, док се то будуће Царство не оствари и даље постојати смрт, односно гријех. Међутим, док се тај догађај не оствари, Дух Свети дјелује у историји тако да је будуће Царство Божије присутно као Евхаристија, као заједница људи и природе која је слика будућег Царства као заједнице све творевине са Христом у средишту. У Евхаристији се посредством Духа Светог већ овдје и сада предокушава избављење од смрти, односно вјечни живот, па као чланови литургијске заједнице, преко које постају чланови будућег Царства, људи постају свети, бесмртни и спасени, а конституишући Свету Литургију, Дух Свети преображава творевину у Тајну Христову, чинећи Евхаристију сликом Царства Божијег. Својим распећем и васкрсењем Христос је „надвладао смрт и човеку дао могућност да је, након што се сједини са Њим, и сам надвлада у свом личном животу. Тај циљ се достиже кроз свете тајне Цркве. Оне не ослобађају човека од онога што се назива психолошком кривицом нити умилостивљују Бога због Адамовог греха, али оне побеђују смрт. Кроз крштење постајемо удови васкрслог Тела Христовог а кроз причешћивање Телом и Крвљу Христовом примамо лекове за бесмртност.“[15]

Према хришћанском схватању, историја ће се завршити када дође до тога да се сва творевина сједини с Христом и када се деси опште васкрсење мртвих, чиме ће бити

12 Берђајев 1996–7, 63.
13 Влахос 1998, 28.
14 Хоружиј 2002, 138.
15 Влахос 1998, 33.

побијеђена смрт. Стога је Евхаристија до Другог доласка Христовог, када ће се десити васкрсење мртвих, односно васкрсење цјелокупне природе као Тијела Христовог, „ход ка последњем догађају и икона Царства Божијег, предокус истинског постојања, а не сама истина, чије се испуњење очекује у будућности“[16], без које нема ни будућег Царства. У сједињењу с Христом, у коме се у будућности налази савршенство човјека и творевине, и човјек и творевина остају онакви какви јесу по природи, али уз то обожени, бесмртни, а то значи да онтолошки однос човјека према другом човјеку и природи подразумијева „љубав према другом и према природи, и виђење другог онаквим какав ће бити у будућности сједињен с Богом у Христу, а не какав је сад“.[17] Самим тим, постаје нам јасно да то обухвата и љубав према грешнику, јер ће он престати да буде такав ако оствари заједницу с Христом, Који ће доћи у сили и слави.

Хришћанство о смрти говори као о посљедици гријеха, као посљедњем непријатељу, као највишем злу које би требало да буде побијеђено. Злом резултату гријеха, које се супротставља Божијем стварању свијета, јер покушава да творевину врати у небиће, иако човјек није створен за смрт. Исус Христос је и дошао у свијет да искупи и спаси примивши смрт и смрћу је побиједивши. Јер, да би се оживјело треба умријети. У крсту, смрт се „преображава и води ка животу, ка васкрсавању. А сав живот овога света мора бити проведен кроз смрт, кроз распеће. Без тога он не може да приступи васкрсавању, вечности.“[18] Да, смрт нема „посљедњу“ ријеч. То је изузетно важно. Није коначна, крајња инстанца у човјековом животу, већ пролазна, трошна, „припремна“, ако се може тако рећи, а може, јер да се не може рећи, не би се ни казало, „помоћна“ степеница, јер води ка вјечном животу. Смрт влада у амбису бесмисла и безумља, док у „благодати“ смисла царује живот, царује вјечност. Сав трагизам смрти превладава васкрсавање, оно ништа не жели да препусти трошности, труљењу и мрачним силама смрти, не мири се са њом, већ чврсто и непокорно стоји лицем у лице с њом, и побјеђује је. Силом Крста, снагом Васкрсења.

Христово исцјељивање онтолошки је чин праштања грехова, то јест очишћења, помиловања и спасења човјека, који га избављају из греховног стања, дајући му нови живот и отварајући пред њим двери Царства Христовог. Православно учење, за разлику од протестантизма, тврди да човјек и послије грехопада сачувава слободу воље: његово обраћење без његове сарадње било би принуда од стране Бога. Бог ствара силу ради тога да би вјеровали, а не саму вјеру, у противном би требало да повјерује не човјек, већ „силазећи на њега“ Свети Дух. Човјеково спасење дешава се уз његову сарадњу благодаћу Божијом.[19] Уз јединствену наду да ће га Господ примити у Своје бесконачно биће, јединствену наду у јединствено спасење, будући да је спасење лично дјело сваког понаособ.

Да закључимо: вјера прожета есхатолошком димензијом собом носи и живу свијест о томе да овај свијет није вјечан, да облици човјечијег и космичког постојања са којим се сретамо свакодневно нису нешто што би у себи носило примјесу вјечности, већ напротив, носе обиљежја ефемерности које нам указују да постоје разна стања кроз која свијет пролази. Хришћанска есхатолошка вјера је живо осјећање да је свијет „несталан, варљив, изопачен; она је зато жива нада да ће истински лик света и човека, онај који одговара Божанском плану о њима, *једном* ипак бити *остварен*“.[20] Својим бивство-

16 Мидић 2003, 45.
17 Исто, 47.
18 Берђајев 2000, 276.
19 Николаева 2002, 67.
20 Франк 2004, 131.

вањем у очекивању неког бољег, истинског живота, осјећањем испуњеним и вођеним хришћанским откривењем, есхатолошка вјера нам омогућава да јасно разликујемо пролазно од непролазног, привидно од „стварног“, као и да постанемо свјесни чињенице да овај земаљски живот представља само једну фазу која нас води правом циљу истинског живљења.

Литература

Берђајев, Н. (2000): *О човековом познању*, Београд: Zepter Book World.

Берђајев, Н. (1996–7): *Философија слободе I*, Београд: Логос-Ант.

Влахос, Ј. (1998): *Живот после смрти*, Београд: Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског.

Вышеславцев, Б. (окт. 1939 – март 1940): Богооставленность, „Путь“, № 61.

Конева, А. В. (1995): „Смерть и бессмертие человека в русской религиозной философии“, *Фигуры Танатоса*. Философский альманах. Пятый специальный выпуск. СПб.

Левицки, С. (2004): *Огледи из историје руске философије*, Београд: Логос.

Марцинковский, В. (1989): Смысл страдания, *Њу-Јорк, 1955, 2–е изд., Корнталь: Свет на Востоке.*

Мидић, И. (2003): „Онтологија и етика у светлу христологије Св. Максима“. у: *Саборност*, год. IX, бр. 1–4, 13–59.

Несмелов, В. (2010): *Наука о човјеку*, Подгорица–Никшић: ЦИД Подгорица – Филозофски факултет Никшић.

Николаева, О. (2002): *Православие и свобода: сборник статей в двух частях*, Московское Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры.

Попов, В. (2006): *Православље и слобода*, зборник, Цетиње: Светигора.

Силуан Светогорац, Свети (2006): „О вољи Божијој, о слободи човековој и о послушности“. у: Попов, В. (2006), *Православље и слобода*, зборник, Цетиње: Светигора.

Франк, С. (1995): *Смисао живота*, Београд: Логос-Ортодос.

Франк, С. (2004): *Светлост у тами*, Београд: Логос – Бримо.

Хоружиј, С. (2002): *Диптих о тиховању*, Београд: Бримо.

Шмеман, А. (1994): *За живот света: светотајинска философија живота*, Београд-Никшић: Логос-Ортодос-Јасен.

Radisav Marojević

ESCHATOLOGICAL DIMENSION OF THE ORTHODOX FAITH

This article is of analysis of the Christian understanding of death, sin, suffering and salvation of man. It turns out that the death does not occur as a punishment for the committed offense, but as a consequence of sin, which is inherited due to the weakness of man's nature. A faith imbued with eschatological dimension allows one to clearly distinguish transient from everlasting, and to become aware of the fact that this world is not eternal, that this earthly life is to act as a single phase, which leads him to the right goal of true life.

Александар Ђаковац
Универзитет у Београду, Православни богословски факултет - Србија
e-mail: adjakovac@bfspc.bg.ac.rs

ЛИЧНОСНА ДИМЕНЗИЈА ВРЕМЕНА

***Апстракт**: У античкој философској традицији, време је поимано као кинетичка просторност. Св. Августин задржава овакво поимање времена, али га, такође, одређује и као памћење и очекивање, који означују сопство као место пресека вечног и пролазног, које он дефинише као временски простор. Св. Максим Исповедник, ослањајући се на Кападокијске Оце, даје одлучујући допринос конституисању нарочитог хришћанског схватања времена и просторности, сагледавајући га у контексту есхатолошке персоналности. Творевина треба да превазиђе временску и просторну интервалност која истовремено представља услов могућности промене начина постојања творевине кроз ипостасно сједињење са Логосом. Коначну истину творевине, Св. Максим описује као вечнокрећуће мировање, које представља ипостасно/личносно сједињење са Богом, и тиме личносни преображај спацио темпоралног темеља створених бића.*

***Кључне речи**: време, личност, историја, вечност, есхатологија.*

Циљ овог рада није историјско-патролошка анализа ранохришћанског учења о времену, већ покушај сагледавања и истицања само појединих аспеката овог питања који нам се чине потенцијално веома плодоносним за даља истраживања на пољу систематске теологије. Управо из тог разлога, анализирани су само поједини аутори и то само с обзиром на поједине елементе њиховог учења, које за ову сврху сматрамо нарочито плаузибилним. Због тога овај рад не садржи детаљне компаративне анализе узајамног утицаја различитих хришћанских аутора нити анализе различитих нивоа и канала утицаја јелинског философског наслеђа, које је, у облику утврђеном у главним струјама које су често несагласне, у формативном периоду хришћанске теологије представљало стандардну норму ученог мишљења. Такви утицаји су ипак спомињани, па и анализирани, али само у служби одређивања темељне разлике кључних теза које уочавамо. Кратки приказ учења најзначајнијих јелинских аутора и школа дат је стога у сврху лакше диференције специфично хришћанских стајалишта, нарочито оних које воде ка конституисању једног нарочитог, персоналног поимања времена и просторности, у контексту хришћанске вере у Оваплоћење и одговарајућих есхатолошких очекивања.

Одређење аутентично хришћанског схватања времена, и са њиме повезане просторности, нипошто није лак задатак, ако је тако нешто уопште могуће. Философско мишљење по овом питању није произвело никакву сагласност[1], ни у античко, ни у модерно доба.[2] Хришћанска интерпретација узима у обзир различите елементе овог

1 Tzamalikos 1991, 535.

2 Детаљан преглед развоја теорија о времену: Markosian 2014.

философског наслеђа, укључујући, наравно, семитско, библијско[3] схватање времена и просторности (телесности), које не постоји у чистој форми, већ је и само измешано са хеленским наслеђем са којим баштини заједничке корене. Ипак, није немогуће детектовати елементе који преовлађујуће детерминишу један специфично хришћански интерпретативни оквир који укључује и семитско и хеленско наслеђе са извесним, сасвим новим, и на пољу мишљења и веровања, неочекивано иновативним решењима.

Од самих почетака забележеног људског мишљења, време је повезивано са просторношћу пројављеном кроз кретање, које се најпре уочава посматрањем. Ова повезаност и поистовећење времена и просторности је, како ћемо видети, могло бити објективистичко или субјективистичко. Разлог томе је разумевање времена и просторности у границама рационалног, при чему су ови ентитети нека врста објеката чијој се анализи приступа. Св. Августин се, како ћемо видети, креће на граници овакве интерпретације, стварајући могућност сасвим другачијег приступа.

Код источних Отаца Цркве, поред модификованог усвајања традиционалних философских дефиниција, налазимо и један сасвим другачији аспект, који је утемељен на семитском, превасходно библијском, моделу поимања историје, који карактерише усмереност ка крају као њеном циљу и испуњењу.[4] Овај модел се у хришћанству даље развија у сасвим нарочитом смеру, утемељен на евхаристијском опиту. Космос и време се посматрају као догађај, при чему временски низ збивања није сагледан ни као чисто линеаран, ни као кружан.[5] Не само темпоралност, већ је и просторност схваћена на процесни начин, због чега је просторност увек мишљена као конкретна телесност. Темпоралност и просторност су и овде неодвојиво повезани, али је та неодвојивост утемељена на другачијим основама него што је то случај у хеленском наслеђу. Да бисмо могли да утврдимо јасну дистинкцију између хеленског и хришћанског схватања времена и просторности, приступићемо краткој анализи најважнијих философских становишта, са нагласком на теме и гледишта од нарочитог значаја за тезу коју постављамо.

Кинетичка просторност времена

Платон је време дефинисао као „покретну слику вечности која се креће у складу са бројем“ (*κατ᾽ ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα*)[6], „неку врсту покретне слике вечности“ (*εἰκὼ δ᾽ ἐπενόει κινητόν τινα αἰῶνος*)[7]. Бог је родио свет, а све „што је рођено мора бити телесно, и, самим тим, видљиво и опипљиво“.[8] Пошто је желео да свет учини што сличнијим узору, а узор је вечно живо биће, Демијург се постарао да свет што више наликује свом узору, иако то није у потпуности могуће. „Због тога је уредио небо, које је слика вечности, где покретно и непокретно протиче у складу с бројем, и ми смо то протицање назвали време.“[9] Према Платону, пошто тако доживљавамо време, ми и на оно вечно примењујемо изразе који се односе на прошлост и будућност, мада њему, као истинита реч, једино одговара тврдња да *јесте*. Темпорално одређење се може користити само за настајање које се увек одвија у времену, пошто подразумева кретање.

3 Детаљније о библијском схватању времена видети у: Rameli 2013, 37–70.
4 Tzamalikos 1991, 542.
5 Схватање времена као цикличног налазимо код Платона које је код њега било засновано на веровању у циклично кретање небеских тела. Стоици су ово схватање радикализовали.
6 *Timaeus* 37d.
7 *Timaeus* 37d5.
8 *Timaeus* 30b.
9 *Timaeus* 37d-e.

Оно што је без кретања не потпада под време, пошто време није „ ...ишта од онога што је постајањем прикључено чулним стварима“ (τὸ παράπαν τε οὐδὲν ὅσα γένεσις τοῖς ἐν αἰσθήσει φερομένοις προσῆψεν)[10]. Изрази који указују на прошлост и будућност настали су „као облици времена, које подражава вечност, и кружно се креће према броју“. Сунце, звезде и планете својим кретањем стварају уређени универзум, тако да време уређује универзум у складу са бројем.[11]

Слично Платону, и Аристотел је време сагледавао у вези са кретањем, само што је код њега искључен митолошки аспект. Сасвим разумљиво, Аристотел је покушао да своју теорију о времену артикулише у контексту сопственог философског система. Најзначајнију расправу о овом питању налазимо у четвртој књизи *Физике*.[12] За њега је најзначајнија веза између времена и кретања, која је присутна и код Платона, али која је овде нарочито истакнута. Када Аристотел изнесе тврдњу: „сигурно је да време не постоји без промене јер и нама самима чини се да време не постоји онда када нам се у мисли ништа не мења“[13], можемо да констатујемо две ствари: да је кретање, односно промена, услов времена, али да је време на неки начин повезано и са нашим унутрашњим животом. Ово друго није тачно, јер Аристотел не жели да каже да се време одвија у нашим мислима, већ само илуструје повезаност времена са кретањем тиме што тврди да ако не примећујемо кретање, онда нам се чини да нема ни времена. Дакле, Аристотел разликује време од мишљења, али га не поистовећује ни са кретањем, јер како каже „јасно је да време није кретање, али и да не постоји без кретања“[14]. Према Аристотелу, време је непрекидно. Тај временски *continuum* је узрокован сталношћу кретања: „Кретање је непрекидно зато што је величина непрекидна, а време је такво због кретања. ... Раније и касније најпре постоје у простору.“[15] Време је, дакле, повезано са спољашњим променама, које су првенствено просторне, и у том смислу је време број. „Јер време је то: број кретања с обзиром на раније и касније“[16], односно „време је оно што се броји“[17]. Та бројивост времена се не тиче величине, јер величина онога што се броји не говори нам ништа о времену: „Најмање време у смислу броја јест једно или два, а у смислу величине оно не постоји.“[18]

Стоици су сматрали да је време по себи диастима (διάστημα). Овај појам је тешко тачно одредити, јер је вишезначан. Он означава след. размак, простор, интервал, растојање, размакнутост. Уобичајено означава делове, периоде, нешто што спаја две тачке.[19] У том смислу су га користили и Платон, и Аристотел. Али, за стоике је он више од тога. Диастима је поистовећена са самим временом. Како каже Зенон: „Време је след (ток/интервал) кретања (κινήσεως διάστημα) и критеријум брзине и спорости. У времену се збивају догађаји, у њему је све постало и у њему све јесте.“[20] Слично налазимо и нешто касније код Хризипа који време дефинише као „след (ток/интервал) кретања

10 *Timaeus* 37d-e-38a.
11 Turetzky 1998, 15.
12 *Physica* IV, 10–14.
13 *Physica* 218b20–23.
14 *Physica* 219a2–3.
15 *Physica* 219a14–16.
16 *Physica* 219b2–3.
17 *Physica* 219b8.
18 *Physica* 220a32–33.
19 Tzamalikos 1991, 537. У савременом грчком означава свемир, али и типку „спејс“ на компјутеру. Ово наводимо, јер би требало имати у виду кумулативно значење овог појма, због чега га често стављамо непреведеним.
20 SVF, I, 26, 11–15.

космоса (διάστημα κοσμικῆς κινήσεως)“.[21] Ово схватање су критиковали неоплатоничари[22], у смислу да је код стоика време поистовећено са диастимом и ништа више. Међутим, стоици су диастими дали онтолошки статус. Како примећује Цамаликос, диастима је „имала апсолутни онтолошки приоритет над кретањем као и над било којим другим појмом који се појављивао у дефиницији времена код раних стоика“.[23] Овде смо елаборирали само један од аспеката стоичког схватања, онај који ће касније бити употребљен од стране хришћанских аутора.

Временски простор

Једанаесто поглавље Августинових *Исповести*, у коме он излаже своје учење о времену, проучавано је и тумачено од стране многих старих и савремених истраживача.[24] *Quid est enim tempus*?, пита нас и пита се Августин и одговара: „Ако ме нико не пита, знам, али ако бих хтео некоме то питање разјаснити, не знам. Ипак са сигурношћу могу рећи да знам, кад не би ништа пролазило, да не би било прошлог времена, и кад ништа не би долазило, да не би било будућег времена, и кад не би ништа постојало, да не би било садашњег времена.“[25] Већ, дакле, на самом почетку расправе, Августин постулира релативну објективност времена, кроз тврђење о извесности прошлости и будућности и тиме садашњости. Августин потом излаже апоретичку аргументацију, према којој ни прошлост ни будућност не могу да постоје пошто је прошлост нешто што је било и чега више нема, а будућност нешто чега још увек нема.[26] У том смислу, он аргументује да и садашњост, која се може поделити на бескрајно мале делове, такође, не постоји у правом смислу речи. Након што је анализирао могућност да прошлост и будућност не постоје, он то одбацује и даје своју дефиницију према којој је „садашњост у прошлости памћење, садашњост у садашњости гледање, садашњост у будућности очекивање“.[27] Већ овде видимо назнаке коначног решења које ће нам Августин понудити. Следујући вероватно Плотину[28], он мерење времена смешта у душу. „Закључујем да време није ништа друго него растезање (*distentio*), али чега не знам, и било би чудно кад не би било растезање саме душе (*animus*).“[29] Насупрот Платону који време одређује кретањем небеских тела, Августин то пориче, јер „када би

21 SVF, II, 164, 14ff

22 *Enneades* III, 7, 8.

23 Tzamalikos 1991, 539.

24 Цветковић с правом примећује да је Св. Авггустин у савременим истраживањима неоправдано привилегован у односу на друге хришћанске ауторе (Цветковић 2013, 13–14).

25 *Confessiones* 11, 14, 17. Ова чувена Августинова реченица, представља одјек Плотинове мисли који у Енеадама (*Enneades* 3, 1: 3–9) каже да сходно уобичајеној представи разликујемо време и вечност и верујемо да о њима имамо јасну представу „зато што о њима стално говоримо и зато што их сваки час именујемо. Но кад покушамо да навратимо своје мисли на њих и да им се тако рећи приближимо, наше мишљење је поново у неприлици“.

26 Августин проблему приступа тако што износи одређене претпоставке које потом анализира и показује их као нетачне. На тој основи он долази до закључака које у наредном кругу аргументације поново обара. Рикер овај метод назива апоретичким (Riker 1993, 14) и он заиста, у овом сегменту, не и по аподиктичности, наликује Аристотеловом методу, код кога и налазимо аргументе о непостојању прошлости и будућности (*Physica* 217b35–36).

27 *Confessiones* 11, 20, 26.

28 *Enneades* 3,7. Није постигнута сагласност у науци, у којој мери је Плотин заиста утицао на Августина. Кратко разматрање овог проблема видети у Fitzgerald 2009, 655–657.

29 *Confessiones* 11, 26, 33.

се зауставила небеска светила и окретало се само лончарево коло, зар не би постојало време којим бисмо мерили његове окретаје".[30] Надаље, он негира да се време може изједначити са кретањем тела, јер је једна ствар кретање тела, а друго је његово мерење. Ми мерење увек спроводимо у односу на нешто друго и тако формирамо појмове о трајању времена. Због тога је за Августина време утисак: „Утисак који у теби изазивају ствари које пролазе, и који остаје кад оне прођу, тај утисак мерим кад је садашњи, а не ствари које су прошле зато да га изазову. Тај утисак мерим кад мерим време. Дакле, или је тај утисак време, или ја не мерим време."[31] На овај начин се садашњост више не схвата као пунктуална, већ она постаје дијалектизована тиме што у себе укључује памћење и очекивање.[32]

Када Августин говори о памћењу и очекивању, он користи психолошки речник, али као метафору за тоталитет сопства. Ако се поново осврнемо на горе наведени одељак[33] у коме време дефинише као растезање душе, видимо да време није схваћено као ментални процес унутар душе, већ је идентификовано са читавим сопством. На такву идентификацију наилазимо нешто раније, у десетој књизи, где Августин јасно поистовећује памћење са тоталитетом душе и са сопством: „Велика је снага памћења, нешто страшно, Боже мој, нека дубока и бескрајна многострукост! И то је моја душа, то сам ја сам."[34] Ту, дакле, није реч о психичким или менталним процесима као таквим[35], који би послужили да изразе сегментирану и апсолутизовану субјективност. Августин их користи да покаже сопство као иманентну тачку пресека мишљења и просторности (телесности), и та тачка пресека јесте темпоралност. И познање Бога је везано за сећање, које се не може поистоветити са психичком функцијом памћења: „А ето, ти си био у мени, а ја изван себе. ...Ти си био са мном, а ја нисам био са Тобом."[36] Иако је овакав исказ у сагласности са његовим неоплатонским узорима[37], он на њих није сводив. Оно што је код Августина ново, иако није до краја разрађено, јесте идеја о сопству као пресеку вечног и пролазног, као месту сусрета Бога и човека. У души се преклапа вечност, којој недостаје сукцесивност, са временом као серијским поретком.[38] Он не губи из вида човека као просторно и телесно биће нити жели да његову временитост одвоји од његове телесности. Управо супротно. Психички процеси памћења и очекивања репрезентују душу у целини, која је опет изједначена са сопством, које подразумева и нераскидиво је повезано са човековом телесном структуром која је шире инкорпорирана у стварност света.[39] Мерење времена је за Августина еквивалентно самом времену, и због тога он тврди да је то мерење везано за извесни простор *nisi spatia temporum*[40], који он дефинише као *временски простор* у коме меримо време које

30 *Confessiones* 11, 23, 29. Могуће да је, према Сорабџију, овај аргумент Августин преузео из дела Св. Василија Великог *Против Евномија* (*adv. Eunom.* 1,21; Sorabji 1983, 31). Још јаснију аналогију налазимо у његовом *Шестодневу* где Св. Василије каже: „Или можда то време није оно време чија је прошлост ишчезла, будућност се још није појавила, а садашњост измиче чувствима и пре него што буде спозната?" (PG 29, 13A).
31 *Confessiones* 11, 27, 36.
32 Riker 1993, 21.
33 *Confessiones* 11, 26, 33.
34 *Confessiones* 10, 17, 26; *cf*. Cary 2003, 126.
35 Како, на пример, сматра Сорабџи (Sorabji 1983, 29–32).
36 *Confessiones* 10, 27, 38.
37 *cf*. Rist 1994, 76.
38 *cf*. Plass 1990, 346.
39 *cf*. Nightingale 2011, 57.
40 У хрватском преводу стоји: „ ...говоримо само о временском трајању. У ком, дакле, трајању

пролази. Стога није у праву Рикер када ову телесност времена назива квази-просторном.[41] Како примећује Рист[42], код Августина је време повезано са природним објектима и створеним светом. Ако се осврнемо на Плотина, који је вероватни узор Августину, и који време смешта у душу, оваква интерпретација се показује као извесна. Плотин се, пошто је устврдио да је време смештено у души, пита како је онда време свуда, а не само у души, и одговара „зато што ни она није одвојена ни од једног дела овог света, као што ни она која је у нама није одвојена ни од једног нашег дела“.[43] Иако је право сопство идентификовано са интелектом који је вечан, емпиријско сопство је лоцирано у разумном делу душе[44] чији је живот време.[45] Живот душе, који је време, поистовећен је са разумним мишљењем. Смит сматра да се Плотин овако дистанцира од субјективистичког мишљења које је, према њему, својствено Августину.[46] Овакво гледиште би могло бити оправдано утолико што Плотин говори о светској души, а Августин има у виду човекову душу. Али, да ли је то довољан разлог да Августиново виђење схватимо као субјективистичко? Како смо у досадашњој анализи показали, то није тако, пошто редукција Августиновог схватања времена на просту менталзацију не следи из његове расправе. Време за њега дефинитивно није продукт људског мишљења.[47] Августинова концепција времена заиста представља јукстапозицију различитих наслеђених интерпретативних оквира, при чему он није теоријски утемељио, али јесте интуитивно назначио, идеје о схетичкој и есхатолошкој телесности и темпоралности, о којима ће у наставку бити речи. Августинова позиција, ипак, довољно јасно указује на односни карактер персоналности, као и на персонални карактер спацио-темпоралности. Говорећи о Сину Човечјем, као посреднику између једнога Бога и нас многих, Августин каже да је управо тај Син Човечји онај који му омогућава да се „од старих дана сабере“, да се „не расипа на оно што ће доћи и проћи“, при чему је Господ утеха услед „расутости у временима“. Ова „расутост у временима“ нам показује да личност, схваћена као релација, представља пресек простора и времена. Тај пресек није ментални већ егзистенцијални, пошто је „место“ његовог настанка у Оваплоћеном Господу. „Non ergo vita mea sim“ (нисам ја свој живот), како каже Августин.[48] На тај, личносни начин, могуће је објаснити трансцендирање времена о коме Августин говори, где неће бити ни прошлости, ни будућности, већ само садашњости.[49] Не би било могуће разумети овакво трансцендирање ни на темељу објективистичког схватања времена, које је Августин иначе одбацио, нити на основу поимања времена као менталне конструкције. Имајући све ово у виду, не може се као аутентична прихватити интерпретација која његову позицију редукује на психизам. Он следује Плотиново смештање времена у душу, али за разлику од њега, овде је реч о души човека, а не о светској души, што је кључна диференција.[50] За Августина, човек је мера времена, а човек, као што смо видели, није редукован на одређене менталне процесе. Човек је,

меримо време које пролази?“ (Aurelije Augustin, *Ispovijesti*, (pr. Stjepan Hosu), Zagreb 2010, 229).
41 Riker 1993, 21.
42 Rist 1994, 80.
43 *Enneades* 3,7: 13, 45–47.
44 *Enneades* 5.3.3. 35–36.
45 Smith 1996, 205.
46 Smith 1996, 210.
47 Rist 1994, 83.
48 *Confessiones* 10, 10, 14.
49 *In Ioann.* 38, 10; Rist 1994, 85.
50 То је уочио и Марион који примећује да Плотин остаје у оквирима козмолошког и универзалног поимања времена (Marion 2012, 217).

дакле, мера времена, али је и време мера човека, утолико што је време место заједничарења са Богом. Ово двоје се узајамно одређују. Човек, као телесно биће, конституише временитост, док као личност конституише могућност трансцеденције времена од сукцесивног и распарчаног ка недељивом и целосном. Тако време задобија личносну димензију као кључну. Не може се рећи да је Августин то јасно теоријски образложио. Он, како примећује Слотердијк, свакако није био егзистенцијалиста *ante litteram*.[51] Међутим, не може му се оспорити антиципација идеја које ће се јавити на хришћанском Истоку, и касније, у измењеном облику, и на Западу. Управо су те идеје у нашем фокусу.

Временски интервал

Видели смо да према Св. Августину, време представља спацио-темпорални пресек, и да је место тог пресека сопство. Да ли се то сопство код Августина може поистоветити са личношћу – ипостаси код Кападокијаца, друго је питање.[52]

Св. Григорије Ниски је пошао нешто другачијим путем. Он сматра, вероватно следујући стоицима, да се време може поистоветити са диастимом (διάστημα)[53], дакле, са следом, протежношћу, простором, растојањем, размакнутошћу, размаком. Тај след, интервал, размак или протежност, према њему је исто што и време, али и више од тога, пошто „διάστημα није ништа друго до сама творевина“ (τὸ δὲ διάστημα οὐδὲν ἄλλο ἢ κτίσις ἐστίν).[54] Слично одређење налазимо и код Св. Василија Великог који каже да је „време интервал који се сапротеже структури космоса (Χρόνος δέ ἐστι τὸ συμπαρεκτεινόμενον τῇ συστάσει τοῦ κόσμου διάστημα)“.[55] Пошто је време повезано са структуром космоса, која је нужно просторна (телесна), могли бисмо рећи да он време разуме као структурисану телесност. Творевини су својствени „временски размаци“ или „временски интервали (след)“ (χρονικῶν διαστημάτων), док Бог „нема протежности (διαστήματος)“ и због тога нема ни распон мерљивости.[56] Григорије диастиму одређује двојако. Она је, као што смо видели, поистовећена са самом творевином, док истовремено означава и раздеобу нестворено и створеног. „Широк је и непремостив размак (диастима) који ограђује нестворену од створене природе. Прва је бесконачна а друга коначна. Једна је

51 Sloterdijk 2013, 31.

52 Сматрамо да такво поистовећење није могуће. Иако код Августина налазимо запажања и закључке, који су компатибилни са теоријом личности Кападокијаца, ипак не може бити речи о истоветности. Августин увиђа релациони карактер личности, али су код њега ти увиди више интуитивни, без утемељења на дискурзивном закључивању. Августин је закорачио у смеру таквог схватања личности, али не до краја, тако да код њега налазимо и бројне примере схватања личности као индивидуе, због чега смо, описујући његову позицију, преферирали, у психологији одомаћени, израз „сопство“ уместо „личност“.

53 Појам је, међу хришћанима, раније користио Ориген и касније Св. Атанасије Велики у полемици са Аријанцима, тврдећи да између Оци и Сина не постоји никаква диастима, односно никакав размак или след или интервал (Bradshaw 2006, 346).

54 *In Ecclesiasten* 7, GNO (*Gregorii Nysseni Opera*) V, 412, 14. Према Св. Григорију, диастима својствена творевини, изворно није представљала унутрашње ограничење (и раздеобу), већ кретање „према одређеној граници која је од споља постављена“ (Цветковић 2013, 194). У Светој Тројици пак нема никакве диастиме, што је Григорије користио као аргумент у доказивању њене једности (Цветковић 2013, 208).

55 *In Hexæmeron*, PG 29, 560B. Ближе о другим аспектима Василијевог схватања времена насупрот Евномију видети у Цветковић 2011, 83–87.

56 GNO 1, 135, 4–5.

растегнута унутар сопствене мере размака (διαστηματικῇ τινι), како је премудрост Творца одредила, док су границе друге бесконачне. Једна се протеже у мерљивој диастими, будући ограничена временом и простором, а друга превазилази сваки појам дијастиме (διαστήματος ἔννοιαν), збуњујући радозналост на сваки начин."[57]

Ово превазилажење или „трансцендирање диастиме" нас води даље. У чему се састоји то трансцендирање? Да ли Св. Григорије овде тврди да Бог једноставно превазилази диастиму као кључно својство творевине? Ако би било тако, остаје нејасно због чега онда није задржао традиционалну поделу на време и вечност? Реч је о томе да време за Св. Григорија и остале Кападокијце, није коначна датост. Може деловати збуњујуће када код Св. Григорија Назианзина налазимо следећу дефиницију према којој: „Вечност није ни време, ни део времена, пошто је неизмерљива. Него шта је за нас време, мерено кретањем сунца, то је за вечне вечност, нешто сапротегнуто са вечним суштаством, попут каквог временског покрета и интервала/одсека (Αἰὼν γὰρ, οὔτε χρόνος, οὔτε χρόνου τι μέρος· οὐδὲ γὰρ μετρητόν· ἀλλ' ὅπερ ἡμῖν ὁ χρόνος, ἡλίου φορᾷ μετρούμενος, τοῦτο τοῖς ἀϊδίοις, αἰὼν, τὸ συμπαρεκτεινόμενον τοῖς οὖσιν, οἷόν τι χρονικὸν κίνημα, καὶ διάστημα)."[58] Григорије, дакле, каже да као што је време сапротегнуто творевини, тако је вечност сапротегнута нестворeном. У паралелизму иде даље, и каже да је вечност за оно што је вечно као какав временски покрет и интервал (диастима). Очигледно је да је овај паралелизам метафоричан. Свакако да Григорије нема намеру да ономе што је вечно припише кретање и временитост. У том смислу је аналогија јасно одвојена оним „као какво" (οἷόν τι). Но, да ли је Григорије случајно употребио овакву аналогију, тако подложну кривом разумевању, само услед немогућности да боље опише вечност? Мислимо да то није случај. Он користи кретање и темпоралност за метафорички опис вечности, зато што вечност и временитост имају нешто заједничко. А то је да представљају *начине постојања*. Пошто је темпоралност начин постојања творевине, а вечност начин постојања онога што је вечно, могуће је било за Св. Григорија да употреби ово, на први поглед, неприкладно поређење. Разликовање вечности и времена своје порекло има у платонизму[59], али смо на овом примеру видели на који начин је платонистичка традиција темељно пресаздана. Тиме што време и вечност види као *начине постојања* твраног и нетварног, Григорије утемељује личносно схватање просторности као телесности и временитости.

И за њега, као и за Григорија Ниског и Св. Василија, диастима, као коначно одређење творевине, или тачније као сама тварност, треба да буде трансцендирана. У том смислу, диастима није просто својство, као једно од својстава творевине, већ је њен начин постојања. Тај начин постојања укључује и подразумева тварност. Диастима, као истозначна са простором и временом стога није статична датост, већ динамична потенцијалност. Она у себи садржи могућност сопственог превазилажења. Она представља истовремено и одмакнутост од Творца, али одмакнутост која утемељује потенцијалну могућност сједињења са Њим, јер фундира *другост*. Дијастима се, дакле, може мислити и као онтолошка другост. Због тога је она предуслов јединства и једности, односно она представља неопходни услов јединства, али се од јединства разликује, пошто представља још неостварено јединство. У том смислу, дијастима може да буде трансцендирана тек есхатолошки. Наравно, есхатон овде није просто крај, већ је садржан у самој дијастими. Њена динамичност, која представља могућност самопреве-

57 GNO I, 246.
58 *Oratio* 38, 8. *In Theophania*, PG 36.320, 14–18. *Cf. Oratio* 45.4 PG 36.628, 30–34.
59 Борисович 2015, 123–124.

зилажења творевине, чини је подесном да иконизује будући век. То трансцендирање се одвија у правцу који је заложен у самој творевини и стога јој је својствен. Али пут који иде у том правцу и који творевина треба да пређе, јесте пут који њу саму мења и преображава. Једнан од најуспелијих есхатолошких описа налазимо код Св. Василија Великог, који објашњава праксу Цркве да се недељом не клечи. Због значаја овог одељка наводимо га у целини:

„Стајањем за време молитве не сећамо се само благодати која нам је дата на дан Васкрсења, већ такође чињенице да је тај дан на неки начин икона будућег века. Због тога Мојсије почетни дан не назива првим већ „један". Каже: „И би вече и би јутро, дан један", као да се тај дан често враћа. Због тога је тај један дан и осми утолико што по себи указује на онај дан који је заиста и једини и осми… Реч је стању које долази након овог времена, о бескрајном дану, дану без вечери и јутра, о веку који је увек трајан и увек млад. Црква нужно учи своју децу да у тај дан обављају молитве стојећи, да трајним сећањем на бесконачни живот не бисмо занемарили попутнину за оно путовање. Свака је Педесетница сећање на Васкрс што нам предстоји и у вечности. Онај наиме, један и први дан, седам пута помножен са седам, даје седам седмица свете Педесетнице. Она почиње првим даном и завршава се истим који се у међувремену одвија педесет пута кроз сличне дане. Стога сличношћу опонаша вечност, јер у кружном кретању онде завршава где и почиње. Црквени устави који нас поучише да се тог дана у молитви ваља држати усправно, очигледним сећањем преносе наш дух из садашњости у будућност."[60]

Св. Василије се овде осврће на превод Септуагинте који за први дан стварања каже да је „дан један" уместо „дан први". Његово објашњење је да је то због тога што је на тај начин указано да је тај први дан истовремено и осми есхатолошки дан. То, такође, значи да је у првом дану, на неки начин, већ присутан осми дан. Крај је присутан у почетку, не само као његов циљ, већ и као нешто што му је инхерентно. Даље, Василије јасно алудира на класичну поделу времена и вечности, где је осми дан описан као вечно млад и бескрајан, очигледно супротно првом дану. Он потом иде даље, и каже да свака Педесетница представља сећање на Васкрс, односно да представља пуноћу Васкрса. Тај један и први дан је помножен са седам и онда опет са седам. Тако Педесетница симболички означава савршеност пуноће. На тај начин се сличношћу опонаша вечност. Овде бисмо могли да препознамо могућу алузију на Тимеја где су небеска тела покретна слика вечности. Али та сличност показује и кључну разлику, јер слику вечности код Василија дају два историјска *догађаја*, а не статичка небеска тела.[61] Статичка наравно по сталности и предвидивости кретања, док су историјски догађаји екстатички, јер ремете уобичајени природни поредак света. Можемо овде да уведемо разликовање између догађаја као природног и као историјског процеса. И један и други подразумевају кретање, али се ипак суштински разликују. Природни догађаји се одвијају по инерцији, чак и када су спектакуларни, као експлозије вулкана или супернове. Они су производ природних датости које нису уобличене слободним личним усмерењем. За разлику од њих, историјски догађаји подразумевају елеменат произвољности који измиче детерминизму. Ово важи за све историјске догађаје, а посебно за оне који уз то представљају и пројаву превазилажења уобичајених закона природе, као Васкрсење или Педесетница. Превазилажење закона природе овде има симболички значај који указује

60 *De Spriitus Sanctus* 27.66; PG 32 192A-B.

61 Василијева критика платонистичког схватања времена била је усмерена против Евномија, који је такво схватање користио при аргументацији својих теолошких гледишта (DelCogliano 2014, 498–532).

да коначни телос творевине није у природним догађајима и да је есхатолошка дестинација присутна већ овде и сада.

Када Даниелу каже да код Св. Василија видимо не само линеарност, већ и цикличност времена[62], то никако не треба схватити у смислу повратка на јелинско схватање времена. Овде кружност служи само да искаже стварност симболичког иконизовања. Управо је јединственост догађаја Васкрсења потврда јединствености догађаја стварања, као и догађаја Парусије. Ови се догађаји преклапају, не у смислу прескакања временског следа, већ тако што заједно конституишу коначни догађај света као ипостасно сједињеног са Господом. Због тога Св. Василије може да се „сећањем наш дух преноси из садашњости у будућност". Не, дакле, тако што би наш дух прескочио временски след (интервал), већ тако што догађај Парусије који припада будућности, симболички припада и историји. Иако се ова симболичност може изразити само метфорички, она сама није метафора већ коначна реалност, али реалност која се види само оком вере пред којим се разјашњава метафора симбола.

Вечнокрећуће мировање

Како смо показали, диастима или временки интервал/след не представља по себи нешто негативно, што у есхатону једноставно треба да буде превазиђено и одбачено. С друге стране, време и простор представљају начин на који смрт дела у свету. Бића су унутар себе и једна од других, временки и телесно одвојена и подељена. Та временска и теласна распарчаност јесте смрт. Св. Максим говори о пет подела[63] на тварно и нетварно, чулно и умно, небо и земљу, рај и икумену, мушко и женско. Ове поделе описују кључне елементе диастиме као тварног начина постојања, а који требају да буду трансцендирани. Речима Св. Максима, Бог Оваплоћењем Сина, извршава свој наум о свету „да спаси човека који се изгубио, сједињујући кроз Себе постојеће расцепе у природи читаве творевине, и пројављујући опште логосе појединачних твари, кроз које је природно да настане сједињење раздељених бића, да испуни велики план Бога и Оца, васпостављајући у Себи све што је на небу и на земљи, што је такође и створено у Њему".[64] Међутим, управо ти временски следови/интервали јесу начин или пут ка есхатолошкој дестинацији ипостасног сједињења Бога и творевине, што Св. Максим Исповедник изједначава са највећим добром: Највеће добро је јединство раздвојених: (*καί τῶν ἀγαθῶν τό μέγιστον, ἡ τῶν διεστηκότων ἕνωσίς ἐστιν*).[65] Управо интервалност времена и простора омогућава личносни начин постојања који је према дефиницији односан. Другачији начин односа, који не подразумева раздвојеност, јесте божански начин постојања. Творевина је управо позвана да постоји на тај други, божански начин, да учествује у божанском животу кроз поистовећење са божанским начином постојања. Тако творевина учествује у Божијој вечности која је бесконачност, „и она отклања сва дијастемична ограничења", како каже Св. Григорије.[66] Пошто диастима, односно сама простор-временска стварност, представља могућност промене начина постојања творевине и тиме превазилажење смрти и смртног начина постојања, она, према Св.

62 Daniélou 1956, 255–75.
63 *Cf. Amb*. 41, PG 91, 1304D–1313B, и *QT* 48.
64 *Amb*. 41, PG 91, 1308D.
65 PG 91, 533C.
66 *Con. Eun* I (PG 45, 364A–368B; 456C–457A). *Cf*. Blowers 1997, 260.

Максиму Исповеднику или Јовану Скитопољском[67], представља „происхођење (πρόοδον) доброте Божије при стварању чулних објеката, које ми називамо временом“.[68]

Превазилажење диастиме као тварног начина постојања не значи додавање или промену неког квалитета, на пример да се просторно временском бићу додаје квалитет бесконачности. Темељно одређење творевине јесте њена посталост. Међутим, Св. Максим Исповедник каже да, на парадоксалан начин, Христос „оне који по природи имају почетак и крај – чини да су по благодати беспочетни и бескрајни“ (ἀναρχους κατά χάριν κάι ατελεύτητους.[69] То да творевина постаје безпочетна, лако би се могло схватити на начин да је њена природа промењена, да је она постала нешто друго у односу на оно што је била, чак да се на неоплатонистички начин утопила у божанство, у Једно. Но, Максим наглашава да је творевина постаје беспочетна по благодати – κατά χάριν. Како онда да разумемо овакву промену, која се не односи само на будуће стање творевине, већ и на почетно. Једини начин, како нам се чини, јесте посматрање времена и телесности искључиво као динамичке и екстатичке стварности, а не као статичке. Преклапање догађаја почетка, средине и краја, чини да време и простор престају да постоје интервално (диастимично), односно следно. Ипостасни начин постојања чини то могућим. Због тога Максим каже да је Христос *maj* који чини да творевина бива не само бескрајна (ἄναρχος), већ и беспочетна (ἀτέλος). Врло је могуће да Максим овде у виду има Григорија Ниског, који каже да је „Христос отац будућега века (вечности), јер у њему долази живот бесконачних векова“.[70]

Личносну димензију ове беспочетности коју, по Св. Максиму, творевина задобија благодаћу, видимо на примеру Мелхиседека. Говорећи о њему у *Амбигви*, Максим каже да Мелхиседек тако „није лишен ничега што присуство Логоса подразумева, па је тако постао и беспочетан и бескрајан, не носећи у себи никакав временски и пролазни живот који има почетак и крај, потресан многим патњама, већ једино божанствени, никаквом смрћу ограничени живот вечнога Логоса који се у њега уселио“.[71]

Та промена тварног начина постојања у нетварни, говори нам да творевину не можемо разумевати као датост, и да оно што називамо природном творевином никако није фактицитет.[72] Реалност као објективна стварност стога не постоји, она постоји само као догађај или као догађање које је увек личносно. *Неко* мора да буде носилац природе тварног и тај Неко је онај који одређује начин њеног постојања. Чак ни створеност није апсолутна датост, зато што створеност није чињеница већ догађај, догађај који је у току. Беспочетност је, такође, лично а не природно или објективно својство. „Лична својства ћемо сачувати ако Оца називамо и представљамо Беспочетним и Начелом.“[73] Иако је ова тврдња Св. Григорија изречена у контексту тријадологије, она нам показује да личност има приоритет у односу на природу.

67 Не можемо са сигурношћу утврдити ко је аутор свих или неких схолија на Псеудо Дионисија. Извесно је да је Св. Максим аутор бар неких од њих.
68 PG 4, 316A-B.
69 *Quaestiones ad Thalassium* 60, PG 90, 617D.
70 PG 45, 585.
71 *Ambiguum* 10, PG 91, 1145A.
72 Овакво схватање би се могло повезати са Платоновим учењем, према коме све ствари које су настале нису настале у неком моменту у прошлости него су биле и биће у вечном процесу настајања (*Enneades* 2, 9, 3; Đurić 2015, 218).
73 *Oratio* 20, TLG, Vol. 35, 1072, l. 31–42.

Када Св. Максим коначно стање творевине описује, наизглед противречним изразом, вечнокрећуће мировање – *στάσις ἀεικίνητος*[74] он у виду има двоструки карактер кретања. Вечнокрећуће мировање изражава есхатолошку стварност творевине, зато што је реч о догађају који не престаје да се збива, пошто представља „могућност учествовања у пуноћи која се никад није испунила“.[75] Пошто међуличносна одношајност конституише ипостасно једнство Бога и човека, тај догађај никада не може бити завршен и бити у непокретности. С друге стране, пошто је достигнуто апсолутно поистовећење догађаја стварања и парусије, само стварање је окончано и завршено, па због тога можемо говорити о мировању. Максимовим речима: „Циљ постанка посталих је мировање (*τέλος ἡ στάσις ἐστίν*), који свакако остварује бесконачност, након преласка ограничених, у којој, пошто нема диастиме која омогућава покрет онога што се по природи креће (*ἐν ᾗ διά τό μή εἶναι διάστημα πᾶσα ποιεῖται κίνησις τῶν φυσικῶν κινουμένων*), нема ни куда, ни како, ни према чему да се креће, будући да за узрок има Бога који је циљ и који одређује и саму бескрајност сваког одређујућег покрета.“[76] Реч је о мировању коме је изнутра, да тако кажемо, иманентно кретање, јер то мировање претпоставља и јесте однос. Пошто је то однос који конституише коначно испостасно јединство тварног и нетварног говоримо о њему као о мировању.

Закључак

У хришћанској традицији, временитост и просторност не представљају стварности сводиве на пуку корпоралност у физичком, функционалност у биолошком смислу, нити на унутрашње менталне структуре. Крајња истина времена, као и простора – а то значи крајња истина читаве творевине – који се узајамно дефинишу и поистовећују, не лежи у њима самима већ у саодношајности и учешћу у Ономе, који у односу на творевину и историју која је од ње неодвојива, представља апсолутну другост. Време и простор се издвајају из дијалектичког круга објективног и субјективног, и конституишу се као личност/ипостас, која као догађај односа са Другим, представља пресек спацио-темпоралне датости, која се на тај начин трансцендира у слободни, богоподобни начин постојања. Та другост Другог (наравно, не лакановског Другог који је иманентан објективном поретку фактицитета) представља могућност реализације потенцијала творевине за екстатичко трансцендирање сваке датости, па и темељне датости времена као диастимичног и просторности као пунктуалне. Временитост се јавља као ипостасно сједињење са Христом у просторности поистовећеној са Његовим Васкрслим Телом. Просторност бива трансцендирана у једно Тело Христово, које услед своје ипостасне једности трансцендира распарчаност објективних догађаја, утемељујући њихово јединство.

У дугој историји људског мишљења, овакав закључак био је могућ тек откровењем упада есхатона у историју у личности Бога Логоса Оваплоћеног. Но, исто оно стремљење које је првостворене подстакло да сигурност постојања утемеље на творевини, а не на Творцу, и након догађаја Оваплоћења и Васкрсења Христовог, наставља да дела као стална тенденција човека да себе и свет посматра као онтолошке датости, а време и простор као фактицитет. Читава послепадна структура бивствовања човека и читавог козмоса утемељена је управо на таквој стварности, која се на крају

74 Максим о овоме говори на више места: *Quaestiones ad Thalassium* 59, PG 90, 608CD–609B; 65, PG 90, 760A; *Amb*. 67, PG 91, 1401A.
75 Mitralexis 2013, 425.
76 PG 91, 1217C.

показује као фундаментална лаж. Читава људска култура, па и сам језик, конституисани су да одражавају слику таквог поретка стварности. Због тога су велики Оци Цркве непрестано били принуђивани да пробијају границе културних и језичких образаца, користећи се параболичним, метафоричним, парадоксалним и анагошким језиком, стварајући један сасвим нови симболички поредак утемељен на структури догађаја Царства Божијег.

Извори

Aristotelis Opera edidit Academia Regia Borussica, ed. Bekker Immanuel, Berlin, 1831–1870.

Patrologiae Cursus Completus, Series latina, ed. J. P. Migne, Paris, 1841–1855.

Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca, ed. J. P. Migne, Paris, 1857–1866.

Gregorii Nysseni opera, vol. 1.1 & 2.2, ed. W. Jaeger, Leiden, Brill, 1960.

Gregorii Nysseni opera, vol. 5.P. J. Alexander (ed.), Leiden, Brill, 1962.

Plato. Platonis Opera, ed. John Burnet, Oxford University Press, 1903.

Plotinus, Opera, Vol. 1: Porphyrii Vita Plotini Enneades 1–3, eds. H. R. Schwyzer, Paul Henry, Clarendon Press, 1964.

Plotinus, Opera, Vol. 2: Enneades 4-5 , eds. H. R. Schwyzer, Paul Henry, Clarendon Press, 1977.

Stoicorum veterum fragmenta, ed. Hans von Arnim, Stuttgart, 1905.

Литература

Борисович, М. П. (2015): „Категория времени в христианской метафизике: Григорий Нисский и Максим Исповедник“, ΣΧΟΛΗ. Философское антиковедение и классическая традиция, Новосибирский государственный университет, 119–136.

Цветковић, В. (2011): „Однос Бога и времена у Adversus Eunomium Светог Василија Великог“. у: *Богословље* 70: 2, 78–95.

Цветковић, В. (2013): *Бог и време. Учење о времену Светог Григорија Ниског*. Центар за црквене студије, Ниш.

Augustin, A (2010): *Ispovijesti*. (pr. Stjepan Hosu), Zagreb.

Blowers, P. M. (1997): „Realized Eschatology in Maximus the Confessor, Ad Thalassium 21“. *Studia Patristica* XXXII, 258–263.

Bradshaw, D. (2006): „Time and Eternity in the Greek Fathers“. *The Thomist* 70 , 311–66.

Phillip Cary (2003), *Augustine's Invention of the Inner Self: The Legacy of a Christian Platonist*. Oxford University Press.

Daniélou, J. (1956): *The Bible and the Liturgy*. University of Notre Dame Press.

Andrea Nightingale (2011): *Once Out of Nature: Augustine on Time and the Body*. University Of Chicago Press, Chicago.

DelCogliano, M. (2014): „Basil of Caesarea versus Eunomius of Cyzicus on the Nature of Time: A Patristic Reception of the Critique of Plato“. *Vigiliae Christianae* 68, 498–532.

Đurić, D. (2015): *Večnost sveta u antici i ranom srednjem veku*. Beograd.

Fitzgerald, A. D. (ed.) (2009): *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*. Eerdmans.

Marion, J. (2012): *In the Self's Place: The Approach of Saint Augustine*. (пр. J. Kosky), Stanford University Press.

Markosian, N. (2014): „Time". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/time/>.

Mitralexis, S. (2013): „A Note on the Definition of χρόνος and αἰὼν in St. Maximus the Confessor through Aristotle". *Knowing the Purpose of Creation Through the Resurrection, Proceeding of the Symposium on St Maximus the Confessor*, Belgrade, October 18-21, 2012 (ed. Bishop Maxim Vasiljevic), Alhambra, 419–426.

Plass, P. (1990): „Augustine and Prust on Time and Memory". *Soundings: An Interdisciplinary Journal* 73, 2/3, 343–360.

Ramelli, I., Konstan, D. (2007): *Terms for eternity: aiônios and aïdios in classical and Christian texts*. Gorgias Press.

Riker, P. (1993): *Vreme i priča*. Prvi tom, Sremski Karlovci – Novi Sad.

Tzamalikos, P. (1991): „Origen and the Stoic View of Time". *Journal of the History of Ideas* 52/74, 535–561.

Rist, J. M. (1996): *Augustine: Ancient Thought Baptized*. Cambridge University Press.

Sloterdijk, P. (2013): *Filofozski temperamenti; Od Platona do Fukoa*. Beograd.

Smith, A. (1996): „Eternity and time". *The Cambridge Companion to Plotinus*, (Ed. Lloyd P. Gerson), Cambridge University Press, 196–216.

Sorabji, R. (1983): *Time, Creation and the Continuum. Theories in Antiruity and the Ealy Middle Ages.*, London.

Turetzky, Ph. (1998): *Time*. Routledge.

Aleksandar Djakovac

PERSONALISTIC DIMENSION OF TIME

In ancient philosophical tradition, time was perceived as a kinetic spatiality. St Augustine maintains this conception of time but he also defines it as a memory and expectation which denote selfness as a place where eternal and temporal intersect. He defines it as space-time. St Maximus the Confessor, relying on Cappadocian Fathers, gives a contribution to the constitution of a specifically christian understanding of time and spatiality. He considers it in context of eschatological personality. Creation has to overcome temporal and spatial intervality, which is, at the same time, a condition of possibility for the creation to change the way of its existence through the hypostatic unity with Logos. St Maximus describes the final truth of creation as an eternally-moving stillness, hypostatic/personalistic union with God, and therefore a personalistic transformation of spatial-temporal basis of created beings.

УДК 27-242.5-277
27-36 Августин, свети

Данило Михајловић
Универзитет у Београду, Православни богословски факултет - Србија
e-mail: danilomihajlovic@yahoo.com

АВГУСТИНОВИ ПРИСТУПИ ПИСМУ У *DE DOCTRINA CHRISTIANA*

Апстракт: *Блажени Августин се у великом броју својих делâ бави тумачењем Светог Писма. Репрезентативно Августиново дело у коме су присутни скоро сви његови егзегетски принципи јесте „De doctrina christiana". У овом раду настојима да детаљније истражимо Августинове приступе Писму, као и постулате на којима они почивају. Такође, истражујемо и критеријуме којима се води приликом одабира одређеног приступа (дословног, алегоријског, моралног, аскетског) Писму.*

Кључне речи: *Августин, приступи Писму, De doctrina christiana, морални приступ.*

Увод

Блажени Августин је познат као веома плодоносан тумач Светога Писма. Велики број његових дела бави се управо егзегезом.[1] У намери да истражимо барем једно његово егзегетско дело, определили смо се за *De doctrina christiana*. Разлози за одабир поменутог дела су следећи: Пре свега, велики број савремених научника је мишљења да је *De doctrina christiana* репрезентативан пример Августинове егзегезе, као и да се у том делу налазе сви егзегетски принципи који су у његовим осталим делима присутни само парцијално.[2] Такође, *De doctrina christiana* је завршена када и *Retractiones*[3] – дело које најбоље представља Августиново сагледавање сопствених списа. То свакако упућује на то да је *De doctrina christiana* дело, да тако кажемо, „зрелог Августина".[4]

Циљ писања рада јесте да истражимо на које начине је Августин приступао тексту Светога Писма, које методе тумачења су најзаступљеније, шта их карактерише, и у каквом су узајамном односу. У остваривању тога циља трудили смо се да се више базирамо на сам текст *De doctrina christiana* док смо секундарну литературу користили углавном као смернице. Као извор користили смо *De doctrina christiana* на енглеском језику[5] из простог разлога што тренутно, колико је нама познато, не постоји превод овог

1 Види Williams 2006, 59-70.

2 Van Fleteren 1996, 107; Van Fleteren, 2004, 2.

3 Green 1997, x. *De Doctrina Christiana* је писана у две етапе: прве три књиге су написане деведесетих година IV века, док је четврта књига написана тридесетих година V века.

4 Интересантно је при томе да иако је дело *De Doctrina Christiana* Августин почео да пише тридесет година раније него *Retractiones*, а завршио га тек када и *Retractiones*, он није правио значајније измене у *De Doctrina Christiana*. Види Pollmann 2005, 209.

5 Најадекватнији превод овог дела на енглески језик је R.P.H. Green, *Saint Augustine – On Christian*

дела на српски. При томе смо, свакако, по потреби консултовали оригинал на латинском језику.[6]

Интерпретација текста Светог Писма

Говорећи о откривању смисла у тексту Светог Писма Августин наглашава да интерпретација светописамског текста зависи од две ствари: од начина на који се установљује (проналази) смисао и од начина на који се откривени смисао преноси другима. На основу тога Августин своје дело[7] тематски дели на две целине: Прву целину обухватају прве три књиге у којима говори о откривању смисла текста Светог Писма, док другу целину обухвата једна књига у којој говори о томе на који начин је потребно откривени смисао пренети другима.[8] Овакав концепт дела *De doctrina christiana* упућује на могућност тога да је оно писано као нека врста „библијског приручника" за клир. Августиново схватање интерпретације библијског текста у поменутом делу је прилично сложено и уско повезано са његовом епископском службом, коју је често сагледавао управо у проповедању Писма.[9]

Говорећи о потреби да се Писмо тумачи са циљем да се слушаоци изграђују у љубави према Богу и ближњем, Августин сматра да уколико тумач пронађе у тексту значење које аутор тога текста није намеравао да искаже, тумачева „грешка" не штети.[10] Августин не инсистира толико на томе да се открије значење које је аутор хтео да искаже, колико на томе да је важније да интерпретација текста Писма буде усаглашена са истином коју Писмо исказује. Стога је неопходно да интерпретација буде у сагласности са осталим одељцима Писма. То се посебно може уочити из следећег одељка:

„Када се, пак, не само једна интерпретација, него две и више интерпретација изведе из истих речи Писма, чак иако је значење (*senserit*) које је аутор намеравао да искаже остало неоткривено, не постоји опасност све док је на основу других одељака Писма могуће показати да су те интерпретације у хармонији са истином. И ако се неко истражујући Писмо труди да схвати намеру аутора кроз кога је Свети Дух говорио, било да успе у том настојању или да пронађе друго значење у тим речима, које, свакако, није у супротности са учењем (Цркве), слободан је од оптужби све док потврду налази у сведочанствима других одељака Писма".[11]

Teaching, Oxford University Press, Oxford 1999, који нама није био доступан. У овом раду смо се користили преводом St. Augustine, „Christian Doctrine", у: Philip Schaff (прир.), *Nicene and Post-nicene Fathers: First Series*, vol 2, The Christian Literature Publishing Co, New York 1890.

6 Augustini, Aurelii, *De doctrina christiana*, у: J-P. Migne (прир.), *Patrologiae cursus completus – Series latina* 34, Garnier 1865. Иначе, од критичких издања најактуелније је M. Simonetti, *Sant Agostino – L'Istruzione Christiana*, Fondazione Lorenzo Valla, Roma 1994. Ово издање нам није било доступно.

7 У наставку нашег рада, када кажемо „Августиново дело", „ово дело", мислимо управо на *De Doctrina Christiana*, будући да се бавимо егзегезом у овом спису. Уколико будемо говорили о неком другом Августиновом делу конкретно ћемо навести на које дело мислимо.

8 *De Doctrina Christiana* 1.1.1; 4.1.1.

9 Види J. O Donnell 1999, 278-279.

10 *De Doctrina Christiana* 1.36.40.

11 *De Doctrina Christiana* 3.27.38 (*Quando autem ex eisdem Scripturae verbis, non unum aliquid, sed duo vel plura sentiuntur, etiam si latet quid senserit ille qui scripsit, nihil periculi est, si quodlibet eorum congruere veritati ex aliis locis sanctarum Scripturarum doceri potest: id tamen eo conante qui divina scrutatur eloquia, ut ad voluntatem perveniatur auctoris, per quem Scripturam illam sanctus operatus est Spiritus; sive hoc assequatur, sive aliam sententiam de illis verbis, quae fidei rectae non refragatur, exsculpat, testimonium habens a quocumque alio loco divinorum eloquiorum*). Сви преводи *De Doctrina Christiana* на српски језик у овом раду су моји.

Са друге стране, уколико егзегета не успе да пронађе значење које је аутор имао на уму, може се догодити да његово (егзегетино) тумачење не буде у сагласности са осталим ауторовим исказима чије је значење јасно исказано.[12] Овде је важно приметити да Августин не наводи који су то критеријуми по којима можемо бити сигурни да је тумач пронашао значење које је аутор имао на уму. Међутим, можда се може претпоставити да је основни критеријум управо неопходност усаглашености значења до кога је дошао егзегета са осталим, јаснијим, исказима унутар истог текста. Додатно, можда се управо у том духу и могу разумети Августинове речи речи „слободан је од оптужби све док потврду налази у сведочанствима других одељака Писма", тј. можда под „другим одељцима Писма"[13] Августин мисли на друге одељке унутар истог текста, односно унутар текста једне библијске књиге.[14] Свакако, то је само претпоставка.

Августин даље каже да свако ко у одређеном светописамском тексту пронађе значење које аутор није намеравао да искаже на погрешном је путу, греши, и да га ипак треба исправити.[15] Конкретно, тумача који у тексту пронађе значење које аутор није имао на уму, а које изграђује заједницу у љубави, Августин пореди са човеком који напусти пут и преко пољâ дође до истог циља до кога и пут води. Таквог човека је потребно исправити из чисто превентивног разлога: како му то не би прешло у навику, те како не би неком приликом залутао или чак пошао у потпуно супротном смеру.[16] Дакле, Августин допушта проналажење значења које аутор није имао на уму уколико оно изграђује заједницу у љубави, али је битно да се при томе буде умерен и опрезан.

Како би тумач лакше разумео смисао текста у оним одељцима у којима он није лако уочљив, Августин саветује да се смисао тражи прво у одељцима где је он јаснији, па затим да он послужи у разумевању тих одељака у којима он није лако уочљив.[17] Такво проналажење „свеобухватне поруке" (смисла) Писма јесте једна од важнијих карактеристика Августинове егзегезе и Карла Полман (Karla Pollmann) га назива „нормативним хоризонтом" Августинове херменеутике.[18] Тај нормативни хоризонт ће посебно пронаћи примену у Августиновом алегоријском приступу Писму о чему ће бити речи у наставку. Интересантно је при томе да иако је Августин уочавао свеобухватну поруку Писма, он никада није користио Библију као једно дело у коме су сабране све књиге, него је читао сваку посебно у манускриптима.[19]

12 *De Doctrina Christiana* 1.37.41.
13 Види напомену 10.
14 Види напомену 16.
15 *De Doctrina Christiana* 1.36.41.
16 *De Doctrina Christiana* 1.36.41.
17 *De Doctrina Christiana* 3.26.37. На овом месту Августин не излаже у потпуности правила по којима би се тумач требало руководити приликом таквог поступка, тј. не каже експлицитно по којим законитостима се бирају одељци који су јаснији и који би служили као провера нејасног одељка. Међутим, он наводи пример у коме каже да на основу стиха: „Узми оружје и штит, и устани у помоћ моју" (Пс 34, 2) није јасно на шта се тачно мисли, али да се на основу стиха: „Господе, благоволењем као оружјем венчао си нас" (Пс 5, 13) може разумети да су Божији „штит" и „оружје" Његово „благоволење". На основу тога претпостављамо да Августин под „јаснијим одељцима" подразумева оне одељке који говоре о сличним или истим стварима као и они „нејасни", али се у њима смисао може јасније назрети. Додатно, с обзиром да Пс 34, 2 тумачи уз помоћ Пс 5, 13, може се претпоставити да је сматрао да је јасније одељке потребно тражити прво унутар исте библијске књиге.
18 Види Pollman 1999, 427.
19 O´Donnell 1999, 99-100.

„Знаци“ (*Signa*) и „ствари“ (*Res*)

Да би се одређени смисао текста могао пренети, као што смо већ споменули, Августин сматра да га је прво потребно установити. Будући да су људи изгубили могућност да са Богом комуницирају директно, они могу да спознају Божију вољу кроз речи Светога Писма.[20] Како би се лакше и јасније схватио смисао светописамског текста, а самим тим и воља Божија, Августин је понудио својеврсну теорију о „знацима“ и „стварима“.[21] „Знак“ је основно оруђе његове егзегезе.[22] Према Августину, „знак“ (*signum*) је „ствар“ (*res*) која, поред тога што утиче на смисао, сама по себи узрокује и да нешто друго падне на ум. Тако нпр. када видимо отисак животиње ми закључујемо да је животиња чији је то отисак прошла туда, или када видимо дим знамо да је ту и ватра.[23] Потребно је разликовати „природне“ знакове и „конвенционалне“ знакове. Природни знакови су они знакови који иако не претендују да буду коришћени као знакови ипак воде спознаји нечег другог, нпр. дим који наговештава ватру. Конвенцонални пак знакови су они знакови које људи узајамно размењују како би исказали своја осећања, мисли и перцепцију. Управо ту врсту знакова (конвенционалну) Августин жели да појасни јер Свето Писмо обилује њима.[24] Сврха знака лежи у његовом значењу – он није сам себи циљ.[25] То се посебно може видети на примеру речи, о чему Августин говори у следећем одељку:

„Свако учење је или о стварима или о знаковима, али ствари се уче уз помоћ знакова. Тренутно реч „ствар“ користим у строгом смислу, да означим нешто што се никада није користило као знак за нешто друго: нпр. дрво, камен, стока, и друге ствари те врсте. Али не и дрво, о коме читамо да га је Мојсије бацио у горку воду да је учини слатком, нити камен који је Јаков користио као јастук, нити ован кога је Аврам принео на жртву уместо свога сина; **што се тиче ових, они иако су ствари ипак су и знакови за друге ствари**. Постоје и знакови друге врсте: они који се никада не користе другачије осим као знакови, нпр. речи. Нико не користи речи осим као знакове за нешто друго; и према томе се може разумети шта ја називам „знаковима“: то су оне ствари које се, наиме, користе да укажу на нешто друго“.[26]

Поред тога што се из овог одељка може уочити то да Августин речи дефинише као одређену врсту „знакова који се никада не користе другачије осим као знакови“, као „знакове за нешто друго“, важно је приметити пре свега то да он разликује „ствари“ и „знакове“. У продужетку овог одељка Августин још конкретније прави разлику између „знакова“ и „ствари“:

---

20 Види Bernrand 1991, 92.
21 Woo 2013, 103-104.
22 Pollmann 2005, 223.
23 *De Doctrina Christiana* 2.1.1.
24 *De Doctrina Christiana* 2.1.1-2.2.3.
25 *De Doctrina Christiana* 2.9.13.
26 (Подвлачење наше) *De Doctrina Christiana* 1.2.2 (*Omnis doctrina vel rerum est vel signorum, sed res per signa discuntur. Proprie autem nunc res appellavi, quae non ad significandum aliquid adhibentur, sicuti est lignum, lapis, pecus, atque hujusmodi caetera. Sed non illud lignum quod in aquas amaras Moysen misisse legimus, ut amaritudine carerent; neque ille lapis quem Jacob sibi ad caput posuerat; neque illud pecus quod pro filio immolavit Abraham. Hae namque ita res sunt, ut aliarum etiam signa sint rerum. Sunt autem alia signa quorum omnis usus in significando est, sicuti sunt verba. Nemo enim utitur verbis, nisi aliquid significandi gratia. Ex quo intelligitur quid appellem signa; res eas videlicet quae ad significandum aliquid adhibentur*).

„Сваки „знак“ је и „ствар“ – јер оно што није „ствар“, не представља ништа. Свака „ствар“, пак, није и „знак““.[27]

Овде је веома важно обратити пажњу на то да Августин иако каже да „свака „ствар“, пак, није и „знак““, ипак не искључује нужно и то да постоје и „ствари“ које „иако су „ствари“ ипак су и „знакови“ за друге „ствари““. Дакле, постоје и „ствари“ које могу бити „знакови“ за друге „ствари“. Ово Августиново разликовање „ствари које нису знакови“ и „ствари које могу бити знакови“ је веома важно за конкретније појашњење његовог алегоријског и дословног приступа тексту Светога Писма о чему ћемо говорити у наставку рада.

Ово учење о знацима Августин преузима из јелинске теорије о знацима. Користећи се различитим концептима о знацима од Аристотела и Стоика, Августин их синтетише у једну нову теолошку теорију о знацима и примењује је у својим приступима Писму.[28]

Дословно схватање Писма

У *De doctrina christiana* Августин разликује „дословни смисао“ од „историјског“.[29] Дословно схватање текста Светога Писма представља неизоставни део Августинове егзегезе. Августин наводи правило по коме је могуће одредити да ли је одређени текст потребно схватити дословно или не:

„Ако је реченица једна од заповести које забрањују злочин (*facinus*) или грех (*flagitium*), или наређују да се врши разборито и човекољубиво дело, онда није фигуративна. Ако, пак, изгледа да заповеда злочин или грех, или да забрањује да се врши разборито и човекољубиво дело, онда је фигуративна“.[30]

На другом месту Августин конкретније објашњава шта подразумева под „грехом“ (*flagitium*) и „злочином“ (*facinus*):

„Опет, оно што похота, када се не обуздава, чини појединцу кварећи његову душу и тело назива се грех; оно што чини да повреди другог јесте злочин“.[31]

У вези са тим јесте и следећи одељак:

„Све што се у речи Божијој (Светом Писму), када се посматра дословно, не односи на чистоту живота или исправност учења, може се сматрати да је фигуративно“.[32]

Дакле, према Августину текст Писма је потребно схватити дословно уколико он упућује на врлину, или пак брани чињење делâ која су на духовну и телесну штету појединца и његовог ближњег. Стиче се утисак да је основни критеријум за опредељивање егзегете у томе да ли је исправније да одређени текст схвати дословно или алегоријски на неки начин одређен моралним исходом, о чему ће бити речи у наставку рада.

---

27 *De Doctrina Christiana* 1.2.2 (*Quamobrem omne signum etiam res aliqua est; quod enim nulla res est, omnino nihil est: non autem omnis res etiam signum est*).

28 Woo, 103-104.

29 *De Doctrina Christiana* 3.12.20.

30 *De Doctrina Christiana* 3.16.24 (*Si praeceptiva locutio est aut flagitium aut facinus vetans, aut utilitatem aut beneficentiam jubens, non est figurata. Si autem flagitium aut facinus videtur jubere, aut utilitatem aut beneficentiam vetare, figura est*).

31 *De Doctrina Christiana* 3.10.16 (*Quod autem agit indomita cupiditas ad corrumpendum animum et corpus suum, flagitium vocatur: quod autem agit ut alteri noceat, facinus dicitur*).

32 *De Doctrina Christiana* 3.10.14 (*Et iste omnino modus est, ut quidquid in sermone divino neque ad morum honestatem, neque ad fidei veritatem proprie referri potest, figuratum esse cognoscas*).

На основу поменутог Августиновог исказа[33] Карла Полман (Karla Pollman) изводи следећи закључак: „(Августин) сматра да алегоријска интерпретација служи једино као последње прибежиште у случају да ништа друго не успе“.[34] Мишљења смо да би се у поменутом Августиновом исказу пре требала обратити пажња на то да он (Августин) овде на прво место ставља жељени исход тумачења а не методу, тако да не прави некакву вредносну разлику између дословног приступа и алегорије, него се служи оном методом која му у датом случају више одговара. Дословни приступ има предност, али само методолошки гледано. Критеријум одабира методе се заснива на моралном исходу тумачења, тј. „чистоти живота“. Свакако, уколико је својим исказом Карла Полман једноставно желела да примети да Августин прво користи дословни приступ онда то није у супротности са овим што ми тврдимо. Али, стиче се утисак да је њена интенција била да истакне то да је Агустину алегорија тек „последње прибежиште“, са чим се не бисмо сложили, барем када је реч о поменутом Августиновом исказу. Уосталом, у корист наше претпоставке да се овде ради само о методолошкој предности дословног приступа говоре и места у *De doctrina christiana* на којима Августин и поред тога што се одређени цитат у дословном тумачењу недвосмислено односи на „чистоту живота“ ипак проналази и један дубљи смисао, нпр:

Тумачећи Христову причу о милостивом Самарјанину (Лк 10, 25-37) Августин каже да на младићево питање из приче: „Ко је мој ближњи?“ Христос одговара причом која директно говори о томе да је ближњи не онај који је сажаљевао повређеног човека прошавши даље, него онај који му је конкретно помогао. Августин даље истиче да је битно што се прича завршава речима: „Иди па и ти чини тако“, јер нас поучавају да је наш ближњи онај коме је потребна помоћ – то свакако упућује на чистоту живота. Међутим, Августин своје тумачење не завршава овде него одмах потом развија и алегорију – иако дословно посматрано текст директно говори о чистоти живота – према којој је тај повређени човек поред пута Исус Христос, па је тако „наш ближњи“ и Бог.[35] На основу овога примера може се такође уочити да се ни сам Августин није у потпуности придржавао сопственог правила: иако је текст дословно посматран упућивао на чистоту живота, Августин је у њему ипак пронашао и један дубљи смисао.

Августин саветује да се тексту приступи на неки начин критички, тј. да се упореде различита читања из различитих манускрипта, исправност интерпукције, да се консултује изворни језик текста, да се појасне предметне одреднице као што су поједине биљке, животиње и бројеви који се спомињу у тексту.[36] Иако Августин нигде експлицитно не каже да се тако поступа у оквиру дословног приступа тексту, из контекста је очигледно да он сматра да је неопходно третирати текст на овакав начин приликом дословног приступа будући да, као што смо то већ напоменули, дословни приступ методолошки посматрано претходи алегорији. Овакав редослед (дословно па алегорија) уствари вероватно проистиче из Августиновог инсистирања на томе да се у тумачењу текста прво објасни „ствар“ (*res*) па затим „знак“ (*signum*).[37]

33 Види напомену 31.

34 Pollman 1999, 427: „However, he (Augustine) finalizes these methods by not allowing them to be used at random: the literal approach has to be chosen first, and only „anything in the divine discourse that cannot be related literally to good morals or to the true faith should be taken as figurative“ (*De Doctrina Christiana* 3.10.14) So, for Augustine the allegorical interpretation serves only as a last resort if everything else fails...“.

35 *De Doctrina Christiana* 1.30.31-1.30.33.

36 Види *De Doctrina Christiana* 2.11.16-2.15.22; 1.18.28; 2.28.42; 2.29.45; 2.31.48-2.36.54; 3.1.1-3.2.5.

37 *De Doctrina Christiana* 1.2.2.

Дакле, такво критичко посматрање текста се односи и на дословни и на алегоријски приступ са тим што се предност методолошки даје дословном приступу, свакако, уколико он испуњава неопходне услове које Августин наводи: уколико се односи на „чистоту живота“ и „исправност учења“.[38]

У оквиру таквог критичког посматрања текста Августин инсистира на употреби дијалектике (*disciplina regnat disputationis*) коју сматра веома корисном у истраживању и разоткривању свих недоумица које се могу пронаћи у Писму.[39] У вези са тим је и валидност логичке доследности која је исто тако корисна за изучавање текста Писма. Али, логичка доследност није дело људи – они су је само идентификовали – него Бога, од кога води своје порекло.[40] Међутим, у каквом су односу Августиново инсистирање да се дословни приступ мора односити на „чистоту живота“ или „исправност учења“, о чему је већ било речи,[41] и његово упутство да се приликом изучавања текста руководимо (што уосталом и сам углавном чини)[42] законом логичке доследности? Како поступити уколико нас закон логичке доследности доведе до закључка да текст у дословном смислу упућује на нешто што не води ка „чистоти живота“ или „исправности учења“, или се чак у потпуности противи томе? Да ли је тада потребно напустити логичку доследност зарад жељеног исхода тумачења и применити алегорију? Да ли је према Августину важнији жељени исход тумачења или логичка доследност – уколико једно друго искључују? Мишљења смо да се одговор на ово питање, између осталог, налази и у следећим Августиновим речима:

„...Закони исправног закључивања се лако могу научити у школама, изван окриља Цркве. Али истина тврдње се мора истражити у светим књигама Цркве“.[43]

Дакле, „закони исправног закључивања“ не воде нужно „истинитој тврдњи“. До „истините тврдње“ се може доћи пре свега уз помоћ учења Цркве. Однос логичке доследности и жељеног исхода тумачења се такође може видети и у већ поменутом правилу да се „све што се у Светом Писму, када се посматра дословно, не односи на чистоту живота или исправност учења, може сматрати фигуративним“.[44] Односно, уколико дословно посматран текст не остварује жељени исход тумача (у овом случају: „чистоту живота“ или „исправност учења“), саветује се напуштање одређеног логичког следа и прелазак на алегорију. Тако нпр. Августин стих: „Подај добром човеку, а одреци (помоћ) грешнику“ (Сир 12, 4) тумачи тако да се по њему други део реченице односи на „грех“ а не на „грешника“. При томе и сам каже да је реч „грешник“ потребно схватити фигуративно, што указује на то да је Августин свестан да текст дословно посматран по „законима исправног закључивања“ јасно исказује да се „грешнику“ не помогне.[45]

Августин дакле, логичку доследност подређује учењу Цркве. Међутим, није до краја јасно како то Августин сматра да логичка доследност потиче од Бога (док су је људи само идентификовали),[46] а при томе имплицира да ју је приликом тумачења Писма

38 Види напомену 31.

39 *De Doctrina Christiana* 2.31.48. Да се *disciplina regnat disputationis* односи на дијалектику о томе види Walker 2000, 318.

40 *De Doctrina Christiana* 2.32.50.

41 Види напомену 31.

42 Види *De Doctrina Christiana* 2.32.50.

43 *De Doctrina Christiana* 2.31.49 (*Cum ergo sint verae connexiones, non solum verarum, sed etiam falsarum sententiarum, facile est veritatem connexionum etiam in scholis illis discere que praeter Ecclesiam sunt. Sententiarum autem veritas in sanctis Libris ecclesiasticis investiganda est*).

44 Види напомену 31.

45 *De Doctrina Christiana* 3.16.24.

46 Види напомену 39.

потребно напустити уколико текст дословно посматрано не упућује на чистоту живота или исправност учења?

Алегоријски приступ

Будући да се алегорија пре свега схвата као „метода читања текста по којој се претпоставља да дословни смисао крије и један скривени смисао који би требало открити уз помоћ херменеутичког кључа“,[47] извесно је да је она код Августина присутна. Већ у самом уводу он обавештава читаоца да ће онај који буде изучио његова (Августинова) правила из тог дела бити у могућности да сам дође до скривеног смисла, без потребе за посредником.[48] Истичући тај податак, Августин уствари открива да за њега скривени смисао има велику важност. Алегорија је по њему очигледно не само присутна у Светом Писму, него се и сам њен назив спомиње.[49]

Према Августину, када се каже једна ствар са намером да је под њом потребно разумети неку другу ради се о сликовитом исказу (*tropica locutio*), алегорији.[50] За правилно разумевање таквог исказа неопходно је познавање језикâ (грчког, латинског) као и поседовање знања о „стварима“ (разним животињама, биљкама, бројевима који се спомињу у Писму).[51] Међутим, иако знање може допринети исправнијој употреби алегорије, Августин саветује да се ипак не треба превише ослањати на „доказе разума“ јер то „може бити опасна пракса“. Боље је, по њему, да пасусе који обилују метафорама покушамо тумачити другим одељцима Писма чији су метафорички изкази јаснији.[52]

Једно од репрезентативних места на коме може видети Августинова примена алегорије јесте одељак у коме Августин говори о томе да под „ближњим“ – поводом приче о милостивом Самрјанину – треба разумети чак и анђеле: будући да се „ближњим“ назива свако коме је потребна помоћ, као и свако ко је може указати другоме, и сами анђели су наши ближњи јер они нам често указују помоћ, о чему на многим местима сведочи Писмо.[53]

Када смо говорили о Августиновој теорији о „стварима“ и „знаковима“, рекли смо да он наводи и „ствари које су знакови за друге ствари“, нпр: дрво које је Мојсије користио да га баци у горку воду да би је учинио слатком, или камен који је Јаков користио да га стави под главу као јастук, они (дрво и камен) иако су ствари, ипак означавају нешто друго. Августин на другом месту појашњава ову врсту знакова: Разликују се *signa propria* – „знакови“ који указују на објекте због којих су и створени да указују на њих, и *signa translata* – „ствари“ које означавају нешто конкретно а користе се да наговесте и нешто друго.[54] Дакле, *signa translata* су ствари које имају и секундарно

47 Bray 2005, 35.
48 Види *De Doctrina Christiana* 4.9.23.
49 *De Doctrina Christiana* 3.29.40.
50 *De Doctrina Christiana* 3.37.56.
51 *De Doctrina Christiana* 2.16.23.
52 *De Doctrina Christiana* 3.28.39.
53 *De Doctrina Christiana* 1.30.31.
54 *De Doctrina Christiana* 2.10.15 (*Duabus autem causis non intellinguntur quae scripta sunt, si aut ignotis, aut ambiguis signis obteguntur. Sunt autem signa vel propria, vel translata. Propria dicuntur, cum his rebus significandia adhibentur, propter quas sunt instituta; sicut dicimus bovem, cum intelligimus pecus, quod omnes nobiscum latinae linguae homines hoc nomine vocant. Translata sunt, cum et ipsae res quas propriis verbis significamus, ad aliud aliquid significandum usurpantur: sicut dicimus bovem, et per has duas syllabas intelligimus pecus quod isto nomine appellari solet; sed rursus per illud pecus intelligimus evangelistam, quem significavit Scriptura, interpretante Apostolo, dicens „bovem triturantem*

значење које конотира нешто друго.[55] Управо ова врста „знакова“ представља веома битан сегмент у схватању односа између дословног и алегорије код Августина: уколико се текст у дословном смислу не односи на „чистоту живота“ или „исправности учења“ потребно га је разумети алегоријски јер је у питању *signa translata*. Принцип је следећи: Тамо где се дословним приступом морална корист не може исцрпети, *signa translata* омогућавају почетак алегоријског приступа („Све што се у Светом Писму, када се посматра дословно, не односи на чистоту живота или исправност учења, може се сматрати да је фигуративно (*figurata est*)“).[56] Са овим је уско повезана и Августинова употреба термин *figura*, који је синоним за *signa translata* („ствари“ које се користе као „знаци“).[57]

Фигуративна егзегеза

Још једно репрезентативно место где Августин у тексту проналази дубљи смисао јесте и одељак у коме он тумачи Песму над Песмама.[58] У том одељку цитат: „Зуби су ти као стадо оваца једнаких, кад излазе из купала које се све близне а ни једне нема јалове“ (Пнп 4, 2) Августин интерпретира тако да „зуби“ уствари представљају свете људе у Цркви који осталим људима „откидају грехе и уносе их у тело Цркве, размекшавајући њихову опорост баш као што зуби откидају и сажвађу“.[59] Иако се овакво тумачење може сматрати алегоријским, Роберт Бернард (Robert Bernard) предлаже једно деликатније схватање овакве Августинове егзегезе: Детаљаније изучавање Августинове теорије о „знаковима“ указује на симболичку и индиректну природу откривења кроз речи Писма и сугерише то да је таква индиректна комуникација од огромног значаја за људска бића. Ти аспекти (симболичка и индиректна природа откривења) су иначе карактеристични за Августинову употребу термина *figura*. Бернард предочава да Августин „ствари“ користи у својству симбола називајући их *figura*.[60]

Анализа Августинове употребе овог термина отвара нове увиде у Августиново трагања за дубљим смислом.[61] Тако нпр. тумачећи Павлове речи: „Него својом упорношћу и непокајаним срцем сабираше себи гнев за дан гнева и откривања праведнога суда Бога“ (Рим 2, 5), као и: „А који су Христови распеше тело са страстима и жељама“ (Гал 5, 24), Августин каже: „...Неке речи су коришћене сликовито, као нпр. „гнев Бога“ и „распеше“. Али ове речи нису многобројне, нити коришћене на такав начин да сакрију смисао, да га учине алегоријским (*alegoriam*) или енигматским, што је врста израза који се прикладно назива *figura*“.[62] Дакле, *figura* је врста израза која омогућава да се одређене речи алегоријски посматрају што их чини подобним за

non infrenabis“).

55 Hannam 1998, 153.

56 Види напомену 31.

57 Bernard 1991, 96.

58 *De Doctrina Christiana* 2.6.7.

59 *De Doctrina Christiana* 2.6.7 (*Et tamen nescio quomodo suavius intueor sanctos, cum eos quasi dentes Ecclesiae video praecidere ab erroribus homines, a que in ejus corpus, emollita duritia, quasi demorsos mansosque transferre*).

60 Bernard 1991, 93.

61 Bernard 1991, 92.

62 *De Doctrina Christiana* 3.11.17 (*Nisi quia et hic quaedam verba translata tractantur, sicuti est, „ira Dei“, et, „crucifixerunt“: sed non tam multa sunt, vel ita posita, ut obtegant sensum, et allegoriam vel aenigma faciant, quam proprie figuratam locutionem voco*).

тражење дубљег смисла. Овакав егзегетски принцип Августина је вероватно био нека врста реакције на његово пређашње негативно искуство сувише дословног тумачења Писма док се кретао у манихејским круговима.[63] Наиме, у *Confessionum* 3.7.12 он наводи да је заведен манихејцима грешио што је дословно схватао речи Писма према којима Бог има физичко обличје, руке, ноге, као и у томе што је сумњао да се могу сматрати праведним старозаветне личности које су имале много жена.[64]

Figura и фигуративно тумачење за Августина има посебно велику важност када се ради о моралном приступу Писму. Она (*figura*) отвара могућност моралног схватања текста на местима где се дословним тумачењем не може доћи до моралног схватања. Августин наводи да фигуративне исказе ставља у службу моралног исхода тумачења – уколико текст дословно посматран нема повољан морални исход, у питању је фигуративан исказ.[65] Тако нпр. објашњавајући зашто је у Старом Завету било дозвољено мушкарцу да има више жена а у Новом Завету се то сматра прељубом, Августин каже да су у Старом Завету људи то чинили без похоте па зато Писмо и наводи те примере без икакве осуде тих људи, док у Новом Завету то није могуће чинити без похоте. Одмах затим Августин каже да све такве случајеве у Старом Завету треба посматрати фигуративно (*figurate*) а не само историјски, како бисмо текст могли интерпретирати на тај начин да (читаоца) упућује на љубав ка Богу и ближњем.[66]

Важно је приметити да се може уочити чињеница да је Августинова библијска херменеутика уско повезана са његовом теоцентричном метафизиком, према којој се Богу не могу приписати „зла дела“ попут „гнева“.[67] За Августина Бог је свевишњи, предобри, најмоћнији, свемогући.[68] Из тог разлога „гнев Бога“ треба посматрати алегоријски.[69]

Велику улогу у јаснијем схватању фигуративних израза игра поседовање знања о разним географским појмовима, животињама, као и познавање етиологије речи страног порекла. Оно омогућава да се *figura* боље разуме.[70]

Типологија

Савремени тумачи разликују алегорију и типологију на тај начин што пресудну улогу игра присуство, односно одсуство, дословног смисла. Конкретније: Гералд Брај (Gerald Bray) каже: „Разлика између „типологије“ и „алегорије“ се састоји у томе што „типологија“ придаје додатно значење тексту за који се сматра да има валидно значење у дословном смислу, док „алегорија“ одбацује дословни смисао са тим да може чак и негирати његову корисност“.[71] Дакле, и типологија и алегорија придају једно дубље значење тексту, са тим што типологија за разлику од алегорије не искључује валидност значења у дословном смислу. Међутим, стиче се утисак да Августин није правио такву

63 Види *Ispovijesti* 3.7.12.

64 Иначе, поједини истраживачи су мишљења да између *De Doctrina Christiana* и *Confessionum*, тематски посматрано, постоји посебна узајамна повезаност: Док прво дело представља дискусију о томе како се може приступити Писму, последње дело јесте конкретна нарарација о томе како је сâм Августин приступао Писму и на које начине је учио да га интерпретира. Види J. O Donnell 1999, 279.

65 *De Doctrina Christiana* 3.15.23.

66 *De Doctrina Christiana* 3.12.20.

67 Woo, 109.

68 *Ispovijesti* 1.4.4.

69 *De Doctrina Christiana* 3.11.17.

70 *De Doctrina Christiana* 2.16.23.

71 Bray 2005, 35.

разлику између типологије и алегорије. Нпр.: тумачећи излазак јеврејског народа из Египта, Августин биљку „исоп“, којом су помазивани довратници у ноћи када су страдала египатска прворођенчад, пореди са крстом на коме је Христос разапет. Међутим, он не завршава своје типолошко тумачење са тим. Нигде не поричући дословни смисао текста који описује поменути догађај, који Августин предочава као типологију, он тексту даје и једну алегоријску ноту: За биљку „исоп“ даље каже да иако је она веома нежна и ниска, ипак ништа није јаче и продорније од њеног корена, којег када засадимо са љубављу можемо схватити шта су то „ширина и дужина, и дубина и висина“ (Еф 3, 18) – односно, можемо схватити крст на коме је Христос распет: ширину која је означена попречним дрветом на крсту; дужину која је означена водоравним дрветом крста; висину која подразумева растојање од подножја па до врха крста; и дубину која је онај део крста што је пободен у земљу.[72] Дакле, Августин се не заустављa само на типологији него као да је проширује алегоријом. Према појединим тумачима типологија код Августина је уствари једна врста алегорије.[73]

Посебан утицај на Августинову типологију имао је Тихоније, тачније, његова егзегетска правила.[74] Августин наводи и прихвата прво Тихонијево правило, „о Господу и његовом телу“. Према том правилу потребно је схватити да се глава и тело, Христос и Црква, понекад представљају кроз једну особу, нпр. кроз семе Аврамово које означава Христа (Гал 3, 29).[75] Коментаришући четврто Тихонијево правило, „о врсти и роду“ (*species et genus*), Августин каже да је „род“ целина, а да је „врста“ део те целине. Тако је нпр. сваки град део једног друштва и када се у Писму спомиње неки јеврејски град (Јерусалим) мисли се на целу јеврејску заједницу. Исти принцип важи и за људе: када се спомену ствари које се тичу Соломона, многе од њих постају схватљиве тек када схватимо да се оне односе на Христа.[76] Августин у наставку каже да није увек случај да се говори само о „роду“ а да се „врста“ превазиђе (прескочи). Он не даје конкретнија упутства која говоре о томе како одредити да ли се говори о „врсти“ или „роду“, али скреће пажњу да је веома важно да се примети када Писмо говорећи о „врсти“ прелази на „род“ јер „род“ поседује много већи потенцијал за тумачење.[77] Тај потенцијал Августин управо користи да развије типологију и да у тексту који описује одређени догађај пронађе дубљи смисао који је веома важан за Августина из једног посебног разлога: уз помоћ њега он учи о истини вере са већом радости и он га подстиче да тражи Господа са већим одушевљењем.[78] Односно, егзегеза добија и једну практичну димензију, применљивост у конкретном животу сваког верника. То је уско повезано са његовим моралним приступом Писму.

Морални приступ

Тумачење текста Светога Писма у моралном кључу представља један од најважнијих аспеката Августинове егзегезе у делу *De doctrina christiana*.[79] Августин

72 *De Doctrina Christiana* 2.41.62.

73 Fleteren 2004, 8. Још конкретније, исти аутор на другом месту наводи да су „код Августина, као и код апостола Павла, типолошко и алегоријско значење у суштини исти“ („In Augustine, as in Paul, typological and allegorical meaning are essentially the same“). Fleteren 1996, 126.

74 Види Tychonius 1894, 31-54.

75 *De Doctrina Christiana* 3.32.45.

76 *De Doctrina Christiana* 3.34.47.

77 *De Doctrina Christiana* 3.34.48.

78 Види *De Doctrina Christiana* 2.6.8.

79 Под „моралним приступом“ подразумевамо приступ тексту који одређеним речима придаје

сматра да човеку који живи у вери, нади и љубави Свето Писмо није неопходно. Потребно му је тек толико да упути друге на исти пут.[80] Важност егзегезе се огледа искључиво у конкретној моралној користи тумача и реципијента.[81] Тако он каже да греши свако ко мисли да је разумео Свето Писмо а при томе га не интерпретира на тај начин да његова интерпретација изграђује људе у љубави према Богу и ближњем.[82] Управо љубав према Богу и ближњем представља централни моменат Августинове моралне егзегезе у *De doctrina christiana*. Августин каже да уколико тумач у тексту пронађе значење које изграђује у љубави чак иако аутор тога текста није дао такво значење, он није у заблуди.[83]

Када смо говорили о Августиновом разликовању дословног смисла и алегорије, рекли смо да он поставља следеће правило:

„Све што се у речи Божијој (Светом Писму), када се посматра дословно, не односи на чистоту живота или исправност учења, може се сматрати да је фигуративно".[84]

Поред „исправности учења", „чистота живота" представља главни критеријум за разликовање дословног и алегорије. Овај принцип је још конкретније појашњен на оном другом месту које смо навели а које се такође тиче разликовања дословног и алегорије:

„Ако је реченица једна од заповести које забрањују злочин (*facinus*) или грех (*flagitium*), или наређују да се врши разборито и човекољубиво дело, онда није фигуративна. Ако, пак, изгледа да заповеда злочин или грех, или да забрањује да се врши разборито и човекољубиво дело, онда је фигуративна".[85]

Очигледно је да је морални исход тумачења одређеног текста уствари главни критеријум по коме би егзегета требало да се води приликом одлучивања за дословно или алегорију. Конкретно: дословни приступ и алегорија су стављени у службу моралног које увек проналази практичну примену у животу верника.

Августин јасно наводи да је љубав према Богу и ближњем уско повезана са чистотом живота.[86] Према појединим западним теолозима, управо Августиново позивање на изграђивање љубави према Богу и човеку имплицира моралну димензију у *De doctrina christiana*.[87] Међутим, мишљења смо да се овде отвара могућност за једно додатно проматрање следећег питања: С обзиром да Августин саветује да се Писмо тумачи тако да изграђује заједницу у љубави према Богу и ближњем, да забрањује грех и злочин, да ли може бити речи о томе да Августин овде има и један „аскетски приступ" Писму?

Аскетски приступ

У циљу успостављања праве интерпретације, када је реч о фигуративној егзегези, Августин наводи да „вежбање у побожности (*pietatis exercitatione*)" има веома

морално значење.

80 *De Doctrina Christiana* 1.39.43.

81 Види Pollmann 2005, 212-213.

82 *De Doctrina Christiana* 1.36.40.

83 *De Doctrina Christiana* 1.36.40.

84 *De Doctrina Christiana* 3.10.14 (*Et iste omnino modus est, ut quidquid in sermone divino neque ad morum honestatem, neque ad fidei veritatem proprie referri potest, figuratum esse cognoscas*).

85 *De Doctrina Christiana* 3.16.24 (*Quod autem agit indomita cupiditas ad corrumpendum animum et corpus suum, flagitium vocatur: quod autem agit ut alteri noceat, facinus dicitur*).

86 *De Doctrina Christiana* 3.10.14.

87 Види Pollmann 2005, 224.

важну улогу.[88] Постављајући правила о томе када се ради о фигуративном исказу а када о дословном, на једном другом месту у истом делу, Августин конкретно каже да је поред његових егзегетских упутстава, која говоре о томе да је потребно упознати се са формом исказа који су најзаступљенији у Писму, „још важније и од свега осталог неопходније молити се Богу да их схватимо“. Он одмах потом појашњава овај исказ и додаје да би знање требало да буде уско повезано са „побожношћу (*pietate*)“.[89] „Побожност“ која се очигледно, између осталог, манифестује кроз молитву представља веома важан сегмент у егзегези. То је димензија Августинове егзегезе која указује на то да егзегеза није само интелектуална вештина која се управља по одређеним правилима без обзира на живот тумача, него да она захтева и одређени аскетски напор који се темељи на свести да је проналажење смисла дар од Бога а не производ искључиво сопственог напора – отуда и молитва Богу да се схвате речи Писма.

Са „практиковањем побожности“ су уско повезана прва два правила из „седам корака до премудрости“ које Августин препоручује сваком тумачу у *De doctrina christiana*: „страх Божији“ и „побожност“. Тих „седам корака до премудрости“ Августин преузима од пророка Исаије (Ис 11, 2),[90] код кога они означавају дарове Светога Духа.[91] Страх Божији и побожност имплицирају смиреноумље (смиреност) јер тумача упућују на то да „све што је написано у Писму, макар било и скривено, јесте боље и истинитије него што бисмо ми икада могли сопственом мудрошћу смислити“.[92] Неопходност смирења у егзегези огледа се и у томе што Августин подсећа да је без Божије помоћи немогуће исправно тумачити Писмо.[93] Тако смирење представља један од основних услова за исправну егзегезу.[94]

Поред тога што тумача саветује да се моли и развија свест о томе да се тек помоћу Божијом може доћи до исправног тумачења Писма, код Августина је присутан и један други аспект аскетског присупа Писму: Он и саму егзегезу користи као средство које доприноси подвижничком стремљењу појединца. Тако нпр. саветује да када се чита о гресима светих људи, иако се они могу схватити као *figura*, па чак и типолошки, ипак је корисно и дословно их тумачити како би нас ти догађаји подсетили да се не узносимо у добрим делима и праведности јер исто тако можемо пасти.[95]

Нови Завет садржи релативно велики број одељака који се уз помоћ деконтекстуализације могу прилагодити за једну врсту аскетског приступа Писму. Августин то и чини: Говорећи о томе да су мужеви дужни да воле своје жене (Еф 5, 25-29), апостол Павле између осталог каже: „Јер нико никада не омрзну на тело своје“ (Еф 5, 29), што се односи на љубав мужа према жени („Тако су дужни и мужеви да воле своје жене као своја тела; јер који воли своју жену, самога себе воли“ Еф 5, 28). Међутим, Августин стих „Јер нико никада не омрзну на тело своје“ (Еф 5, 29) тумачи у потпуно другом кључу – тумачи га аскетски.[96] Цитирајући тај стих он наводи да

88 *De Doctrina Christiana* 3.24.34. Да се *disciplina regnat disputationis* односи на дијалектику, о томе види Walker 2000, 97.

89 *De Doctrina Christiana* 3.37.56 (*...verum etiam, quod est praecipuum et maxime necessarium, orent ut intellegant*).

90 „И на њему ће почивати дух Господњи, дух мудрости и разума, дух савета и силе, дух знања и страха Господњега“ (Ис 11, 2).

91 Pollmann 2005, 227.

92 *De Doctrina Christiana* 2.7.9.

93 *De Doctrina Christiana* 4.1-7.

94 Woo 2013, 102.

95 *De Doctrina Christiana* 3.23.33.

96 Clark 1999, 135.

аскетски напори нису усмерени ка томе да се човек отараси тела, него да савлада похоту која га води у пропаст. Одмах потом он конретније појашњава процесе у том труду (подвигу), однос жеље и навике.[97] Кроз деконтекстуализацију Августин долази до интерпретације која је аскетски усмерена.

Дакле, практиковање побожности (молитва) и смирење представљају неопходне услове за исправно тумачење Писма. Августин егезегзу ставља у службу аскезе, али и саму аскезу утемељује уз помоћ егзегезе, што се конкретније може видети на примеру његовог тумачења стиха: „Јер нико никада не омрзну на тело своје“ (Еф 5, 29).

Један од фактора који је вероватно утицао на овакав аскетски приступ тексту Писма јесте постојање аскетске заједнице у Хипону, чији је Августин био оснивач. Наиме, у периоду писања *De doctrina christiana* Августин је највише времена проводио у Хипону. Тамо је обитавао у дотичној аскетској заједници, која је време проводила у молитви и учењу.[98] Ово доба његовог живота (391-430), у коме је интензивније испољавао аскетске тежње током боравка у Хипону, се пре свега хронолошки преклапа са периодом у коме је писао *De doctrina christiana*.[99] Такође, приметно је да у *De doctrina christiana* управо „практиковање побожности“ и молитва играју веома важну улогу у исправном разумевању Писма.

Закључак

Имајући у виду све до сада речено, очигледно је да је Августин понудио својеврсну теорију о „знацима“ и „стварима“ како би се лакше и јасније схватио смисао светописамског текста, а самим тим и воља Божија. Августиново разликовање „ствари које нису знакови“ и „ствари које могу бити знакови“ је веома важно за јасније схватање његовог алегоријског и дословног приступа тексту Светога Писма.

Дословни приступ има предност, али само методолошки гледано. Критеријум одабира методе се заснива на моралном исходу тумачења, тј. „чистоти живота“. Уколико текст дословно посматран упућује на чистоту живота или учење Цркве, онда нема потребе за алегоријом. Међутим, ни сам Августин се у потпуности не придржава сопственог правила: иако поједини текстови дословно посматрани упућују на чистоту живота Августин је у њима ипак проналазио и један дубљи смисао.

Валидност логичке доследности је изузетно корисна у изучавању текста Писма и она води своје порекло од Бога. Паралелно са тим Августин логичку доследност подређује учењу Цркве. Није до краја јасно како то Августин у исто време сматра да логичка доследност потиче од Бога а да је ипак подређује учењу Цркве.

За разумевање Августинове алегорије веома је важно обратити пажњу на *signa translata* – ствари које означавају нешто конкретно а користе се да наговесте и нешто друго. Уколико се текст у дословном смислу не односи на „чистоту живота“ или „исправности учења“ потребно га је разумети алегоријски јер је у питању *signa translata*. Са овим је уско повезана и Августинова употреба термина *figura*, који је синоним за *signa translata*. *Figura* омогућава да се одређене речи алегоријски посматрају, што их чини подобним за тражење дубљег смисла који је код Августина углавном морално одређен.

Типологија је код Августина уско повезана са алегоријом. Посебан утицај на Августинову типологију имала су Тихонијева правила, а изричито четврто које говори

97 *De Doctrina Christiana* 1.24.25.
98 O Donnell, 15-16.
99 Види напомену 3.

„о роду и врсти“. Августин посебно скреће пажњу на то да је веома важно да се примети када Писмо говорећи о „врсти“ прелази на „род“ јер „род“ поседује много већи потенцијал за тумачење. Тај потенцијал Августин управо користи да развије типологију и да у тексту који описује одређени догађај пронађе дубљи смисао који је веома важан за Августина, јер уз помоћ њега егзегеза добија и једну практичну димензију, применљивост у конкретном животу сваког верника што је јасно уочљиво у његовом моралном приступу Писму. Међутим, и сам критеријум за одабир приступа Писму је морално одређен: Дословни приступ и алегорија су стављени у службу моралног.

Код Августина у делу *De doctrina christiana* је присутан и један аскетски приступ Писму који се огледа у његовом инсистирању на практиковању побожности (уз помоћ молитве) и смирењу, који представљају неопходне услове за исправно тумачење Писма. Уз помоћ њих тумач остварује задато подобије већ кроз сам процес егзегезе – таква егзегеза изискује молитву и смирење и она формира самога тумача. Молитва и смирење постају гарант правилне интерпретације текста Светога Писма.

Литература

Извори

Свето писмо Новога Завета, Свети архијерејски Синод СПЦ, Београд 2003.

Свето писмо Старога и Новога Завета, Британско и иностранo библијско друштво, Београд 1985.

Augustini, Aurelii, *De doctrina christiana*, у: J-P. Migne (прир.), *Patrologiae cursus completus – Series latina* 34, Garnier 1865.

Augustin, Aurelije, *Ispovijesti*, Hosu, Stjepan (прев.), Kršćanska Sadašnjost, Zagreb 2010.

St. Augustine, „Christian doctrine“, у: Philip Schaff (прир.), *Nicene and Post-nicene Fathers: First Series*, vol 2, The Christian Literature Publishing Co, New York 1890.

Tychonius, *The Book of Rools*, Cambridge University Press, Cambridge 1894.

Секундарна литература

Bernrand, Robert, „The Rethoric of God in the Figurative Exegesis of Augustine“, у: Burrows, Mark/Rorem, Paul (прир.), *Biblical Hermeneutics in Historical Perspective*, Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids 1991, 88-100.

Bray, Gerald, „Allegory“, у: Vanhoozer, Kevin (прир.), *Dictionary for Theological Interpretation for the Bible*, Baker Academic, USA 2005, 35-37.

Clark, Elizabet, *Reading renunciation*, Princeton University Press, Princeton 1999.

Fleteren, Van Frederick, „Principles of Augustine´s Hermeneutics: An Overview“, у: Fleteren, Van, Frederick/Schnaubelt, Joseph (прир.), *Augustine: Biblical Exegete*, Peter Lang, New York 2004, 1-32.

Fleteren, Van Frederick, „Augustine`s Principles of Biblical Exegesis, De doctrina christiana Aside: Miscellaneous Observations“, *Augustinian Studies* 27-2 (1996), 107-128.

Green, Roger, „Introduction“, у: St. Augustine, *On Christian Teaching*, Oxford University Press, Oxford 1997, i-xxiii.

Hannam, Walter, „*Nodo unitatis et caritatis*: The Structure and Argument of Augustine´s *De doctrina christiana*“, *Florilegium* 15 (1998), 145-165.

O´Donnell, James, „Augustine – His Time and Lives“, у: Stump, Eleonore/Kretzmann, Norman (прир.), *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.

O´Donnell, James, „Bible“, у: Fitzgerald, Allan (прир.), *Augustine through the Ages*, Eerdmans Publishing Co, Grand Radips 1999, 99-103.

O´Donnell, James, „Doctrina Christiana, De“, у: у: Fitzgerald, Allan (прир.), *Augustine through the Ages*, Eerdmans Publishing Co, Grand Radips 1999, 278-280.

Pollmann, Karla, „Augustine´s Hermeneutics as Universal Discipline!?“, у: Pollmann, Karla/Vessey Mark (прир.), *Augustines and the Disciplines*, Oxford University Press, Oxford 2005, 206-231.

Pollman, Karla, „Hermeneutical Presuppositions“ у: Fitzgerald, Allan/Cavadini, John (прир.), *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*, Eerdmans Publishing Co., USA 1999, 426-429.

Walker, Jeffrey, *Rhetoric and Poetics in Antiquity*, Oxford University Press, Oxford 2000.

Woo, B. Hoon, „Augustine`s Hermeneutics and Homiletics in *De doctrina christiana*“, *Journal of Christian Philosophy* 17 (2013), 97-117.

Williams, Thomas, „Biblical interpretation“, у: Stump, Elenore/Kretzmann, Norman (прир.), *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, 59-70.

Danilo Mihajlović

AUGUSTINES′ APPROACHES TO THE SCRIPTURE IN *DE DOCTRINA CHRISTIANA*

Augustine is, among all, famous for very fruitful exegesis of the Bible. His most important writing, in which he considers different approaches to text of the Scripture, is De doctrina Christiana. Making distinction between *signa* (sign) and *res* (thing), Augustine opens place for allegoric interpretation of the Bible. Criteria for figurative or allegorical consideration of scriptural text are "purity of life" and "soundness of doctrine": If literary meaning does not lead reader toward those two things, than we should understand them figuratively. That princip is closely connected with Augustine's moral and ascetical approach to the Bible, which we investigate in this paper.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *14-2017, 131-137*

УДК 27-29
27-1 Августин, свети

Срђан Ж. Словић
Институт за српску културу, Приштина / Лепосавић - Србија
e-mail: drsrdjans@gmail.com

АВГУСТИНОВ КОНЦЕПТ БОЖЈЕ И ЗЕМАЉСКЕ ДРЖАВЕ*

Апстракт: *Августин је у свом главном политичко-филозофском делу „О држави Божјој“ желео да истакне неминовност космичке борбе између добра и зла, кроз борбу небеске и земаљске државе. Ова борба се транспонује за потребе хришћанског учења о божјој стварности као једино истинској и апсолутно доброј, и стављена је у функцију проучавања овоземаљске стварности као стецишта сукоба божјег добра и људског зла. У суштини анализе је проблем историје, као средиште сукоба добра и зла, који посматра са становишта мира, чији су узори хришћански мир између душе и тела.*

Кључ разумевања теологије двеју држава су љубав према Богу и самом себи. Љубав према себи је извор свих зала на земљи, за разлику од љубави према Богу која је вечна и може да исцели криво усмерену љубав. Земаљска држава је држава насиља у којој живимо због љубави према себи. Христос је дошао да би све изопачености земаљске државе исправио подучавајући нас сопственим примером. Августин не верује у секуларне институције земаљске државе, јер у њој царује врлина постигнута насиљем. Овим Августин даје примат цркви у односу на државу, и вери над политиком, и афирмише хришћанску религију и цркву као пресудну тачку у победи небеске државе на земљи, тј. праве хришћанске државе.

Кључне речи: *Божја држава, земаљска држава, правичност, зло, грех, црква, хришћанство, Исус Христос.*

Св. Августин (354–430 н. е.) је у својству црквеног оца бранио црквена учења и постао један од главних твораца хришћанског погледа на свет. Године 410, Визиготи су покорили Рим и нанели му пораз који класична свест није била спремна да прихвати. Пагани су за овај дебакл кривили хришћанство. С друге стране, и хришћани су изражавали своје неспокојство позивајући се на царство божје на земљи. У свом чувеном и обимном делу *О држави Божјој* (*De Civitate Dei*) Августин заступа став да главна брига хришћана не треба да буде земаљска држава. Недаће Рима не би требало да узнемиравају хришћане, јер је прави хришћанин грађанин једне небеске државе, коју никако не могу поробити варвари и она ће вечно трајати. Дакле, пропаст Рима не доводи се у везу са божјом државом, а оно што је заиста битно јесте одлазак појединца у рај или пакао, а не настанак или нестанак градова и царстава.

* Рад је настао у оквиру пројекта „Материјална и духовна култура Косова и Метохије“, ев. број 178028, који је одобрило и финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

Августин доводи у питање земаљску владавину, а у складу са тим и политичку теорију државе и права као пародију земаљске владавине. Он није одушевљен врлинама империје и политичком влашћу било које врсте. *О држави Божјој* је апологетско дело и полемички спис који подлеже специфичној писаној структури, која је условљена различитим методологијама и интерпретативним стратегијама унутар којих можемо наћи и критику самог Римског царства које је метафора политичке владавине уопште.[1] Августин је сматрао да само мали број људи поседује дар вере и обећање неба. Грешна човекова природа не може бити савладана само сопственим напорима, већ и из снаге божје милости. Мали је број оних обдарених божјом милошћу који сачињавају божју државу. Сукоб између ове две државе је вечити – то је сукоб између греха и порочности насупрот истини и савршенству. Највише добро је у вечном животу с Богом, а не на овом свету. Управо је ово схватање имало велики утицај на целокупну средњовековну филозофију. Из овога произилази закључак да Августин даје примат вери у односу на рационалност мишљења. Вера је та која управља мишљењем. Сама филозофија нема вредност уколико не прихвати постојање Бога и ауторитет његовог откровења.

Волуминозно дело *О држави Божјој* састоји се из 22 књиге и у потпуности је посвећено одбрани Божје државе. Из самог њеног тумачења може се назрети да таква држава треба бити тумачена у Августиновом контексту. Та држава је обавијена велом тајне, јер Августин о њој много говори, али је нигде не дефинише. Разлог, једним делом, лежи у породичној традицији, а другим делом, произилази из чињенице да је божја држава везана за хришћанско искуство које је скоро немогуће дефинисати.

Земаљска држава поприма конкретну историјску актуелност у римском царству и грчкој филозофији. Према Августину, Римско царство је архетип материјалне и политичке власти у свету. Бог је користио царство да би освојио цели свет и у једну целину склопио владавину и право. Римљани су се борили за славу, много тога трпели и презирали зарад саме славе, уживали у њој, а покореним народима наметали своје законе. Рим је за Августина заслужио да буде центар света – *caput et centrum mundi*. Ова земаљска држава је из историјске перспективе инструмент Бога, служила је божјој сврси, а након тога сâм Бог је кажњава, али је не уништава.[2]

У својим књигама, од I до V, Августин објашњава испољавање земаљске државе у Римском царству коју видимо као:

- Тужну, унесрећену коју спашава Христос,
- У свом луксузу и неморалности узрокованих поносом и демонима,
- У славној историји, али озлоглашеној у прослави победа,
- У Вергилијином миту, који је у исто време истинит и неистинит,
- Са својом империјом „правом да се влада“ је дар од Бога, а не ствар судбине.

Рим се у својој катастрофи, у свом греху, у својој историји, у својој доктрини судбине и славе суочио са Христом, небеском државом. Земаљска политичка и материјална моћ су божји дарови, којим је Он даривао Римљане, јер су били пуни врлина: одлучност, амбициозност, строгост, љубав и слава.[3] Из наведеног следи закључак да је земаљска власт несумњива, али да је њено порекло божје, која је своју сврху остварила дајући исту земаљској држави.

---

1 Gunjević 2010, 41.

2 *De Civitate Dei*, Edizione Acrobat, a cura di Patrizio Sanasi, Libro V, p. 72–90. www.biblomania.it.

3 Када је реч о слави, треба напоменути чињеницу да су савремени политички филозофи (Рејмон Арон), славу уврстили као један од спољнополитичких циљева држава у међународним односима. Она, уз безбедност и моћ, чини суштину апстрактних циљева актера међународно-политичке сцене. Видети у: Срђан Словић, *Аронова теорија међународних односа и актуелно косовско питање*, Институт за српску културу Приштина/Лепосавић, Лепосавић, 2009, стр. 70-80.

После Рима, Августин се окреће грчкој филозофији. Изван привремених људских тежњи за империјалном моћи, велики мислиоци су се дали у промишљање људског духовног стања. Религијска власт је склона корупцији. Да би боље објаснио суштину грчке филозофије, Августин је помоћ потражио од Варoа[4], који је класификовао збирку паганског сујеверја и праксе који егзистирају у ономе што Варо и Августин називају трима теологијама. То су три начина испољавања људске моћи: уметничка, грађанска и интелектуална. То су три теологије: митско-поетска, грађанско-политичка и природно-физичка. Овде Августин дотиче и питање Св. Тројице. Св. Тројица се заснива на заоставштини Платоновог учења (неоплатонисти). Посебну пажњу посвећује Порфирију. У том циљу, предмети наредних 5 књига су следећи:

- Теологија Вароа, која задире у атеизам,
- Пантеистичка социолошка сублимација паганизма која се разводњава у атеизам и агностицизам,
- Веома је ценио Платона и његову *religosa prudentia*, која се приближава хришћанском знању *religiossissima lex gravitas philosophica*,
- Крива тумачења Платона онемогућила су да се реши проблем човековог прочишћења,
- Порфирије је можда био најближи Платоновом учењу од свих његових претходника услед људског поноса који га је спречио да више воли Бога, али садржи елементе који га чине блиским хришћанској истини.

У свом делу *О држави Божјој* Августин не говори много о Св. Тројици, што помало чуди, јер је у својим писмима приватним лицима он подоста писао о Св. Тројици. Штавише, о Св. Тројици је писао и пре него је почео да ради на делу *О држави Божјој*. Делови овог дела који говоре о Св. Тројици су следећи – у књизи X главна тема је дискусија о неоплатонској теорији духовног прочишћења. Августин уводи хришћанску Св. Тројицу путем контраста, али је даље не продубљује; у књизи XI Августин излаже своје схватање природе и својства Бога у односу на доктрину Св. Тројице. Он потврђује једнакост Св.Тројице, али је разликује од описа једног у Богу. Посебно је интересантан део ове књиге који описује однос између Св. Тројице и стваралаца поретка. Троструки шаблон се исписује у контексту филозофске спекулације, тако да помало одступа од неоплатонизма. Бог има своју слику у човеку као ону у Св. Тројици. Однос према Св. Тројици осликава однос Августина према филозофском наслеђу.

Августин је назван хришћанским Платоном и оним који је модификовао неоплатонску доктрину.[5] На Августина је посебно утицао Порфирије, док се утицај Плотина мање осећа. У том циљу и Августиново позивање на тројство у делу *О држави Божјој* везује се на раскорак између ове двојице неоплатониста. У својој X књизи Августин почиње разрадом Порфиријевих ставова, што касније укључује у своје најважније истраживачке изворе. Августин је схватио да је неоплатонски еквивалент Св. Духу супстанца душе, кога Плотин ставља на треће место. С друге стране, Порфирије је овај принцип ставио између поменута два. Августин је знао да постоји веза између неоплатонизма и хришћанске доктрине Св. Тројице. У том циљу је и помало амбивалентан: он критикује Порфирија спочитавајући му духовно слепило, што и не изненађује, али се коси са духовном поставком његове филозофије. Штавише, Августин ретко употребљава термин личност (person), који се понекад идентификовао са термином принцип (principle). Августинова Св. Тројица заснована је на конкретној стварности три личности, а не на апстрактном концепту. Надахњујући се Платоновом

4 Pépin, 1956, 265-294.
5 Sheldon–Williams 1969, 425.

теоријом објективних идеја, где је идеја Бога врховна идеја, а идеална држава, у ствари, божја држава, Платон и његови следбеници су самим чином спознавања Бога у њему препознали „извор из којега црпимо воду блаженства“.[6]

У својој XI књизи Августин излаже своје разумевање Св. Тројице отеловљене у једном Богу. Његова кључна идеја састоји се у томе да је Св. Тројица једноставна категорија у којој је њено биће идентично са својим атрибутима. Свака особа може да се у вези атрибута мења, јер су сва Три један Бог, а у Богу су биће и атрибути једно. Надаље разлажући ово схватање, Августин Бога идентификује са добрим, што је особина истинског платонисте. Могућност везе између доброте Бога и Св. Тројице се у делу *О држави Божјој* јавља само једном. Независно од тога, поменута теза постаје једини аксиом његове мисли.[7] Добро је опис божје природе, а једини стваралац је сâм Бог, а не особе из Св. Тројице. Бог је агент креације, генерације и процесовања.[8]

Из напред наведеног, Августин извлачи следеће закључке:

- Свети дух инкорпорира светост преостале две личности,
- На основу тога је светост Бога изједначена са добрим,
- Свети дух представља добро остале две личности,
- Доброта Бога се може схватити на нивоу Св. Тројице и на нивоу једног,
- Доброта Бога се огледа у креацији и,
- Св. Тројица се очитава у већ креираном поретку.[9]

Августин је мишљења да је земаљска држава, оличена у Римском царству и грчкој филозофији упркос својој безбожничкој изопачености, испунила своју божанску сврху: стварање људског јединства римском владавином и правом и откривањем могућности духовног прочишћења код човека и његовог приближавања Богу. Упркос заснивању на злочину, римска држава је имала и одређени политички квалитет. Да би о паганском Риму говорио као о држави, Августин је морао да употреби вредносно-неутралну дефиницију државе. Према њој, држава се дефинише као надмоћ силе, што противречи начелу правичности, које је Августин, такође, заговарао.[10] Поред тога што је паганска држава и представља велику империју, Рим је и држава римског народа. Управо је то разлог инаугурисања неутралне дефиниције државе, према којој правду не треба подразумевати као вредност. Када из дефиниције и суштинског елемента државе избацимо правду (remota iustitia), онда оно што од државе остаје јесте елемент физичке силе.[11]

У својој XV књизи Августин расправља о односу између Израела и земаљске државе. Те расправе су се кретале у духу платонизма или неоплатонизма.[12] Августин почиње са описом развоја земаљске државе у људској историји. Он ове две државе супротставља, а налази их персонификоване у ликовима Кајина и Авеља. Кајин је грађанин земље, био је старији и основао је једну државу, док Авељ није, из разлога што

6 Vujadinović–Milinković 1996, 103.

7 Детаљније видети у: Bray 1992, 141–149.

8 Bray 1992, 145.

9 Bray 1992, 146.

10 Vujadinović–Milinković 1996, 105.

11 Оваквим схватањем је Августин успео да Рим подведе под појам државе дајући јој дескриптивни карактер, јер не претпоставља правду. Надаље, са ширег аспекта посматрано, Августин је зачетник реалистичких теорија државе. С друге стране, истинска држава је она која је повезана са идејом правде (хришћанска држава), где реалистичкој теорији нема места.

12 Овај део дела *О држави Божјој* је можда и најцитиранији њен део. Аутори су цитирали Августинове идеје да би доказали постојање подређености државе цркви. Божја држава на земљи је само слика небеске државе. Један део земаљске државе, који служи као слика небеске, је на првом месту јеврејска држава. Детаљније видети у: Hermelink 1921, 320.

свеци припадају небеској држави, она не допушта постојање грађана на земљи, све док не дође дан њене вечне владавине. За Августина је битно испитати начин на који небеска држава делује на земљи. Узимајући Платонову хијерархију, Августин истиче да је Божја држава на земљи слика Божје државе на небу, као што је земаљска држава, узета у најужем смислу, слика Божје државе на земљи. Израел је посебан случај, јер он заузима јединствени положај. У њему се састоји део земаљске државе, али има и пророчански значај, према коме има однос и са Божјом државом. Пророчка слика небеске државе над земљом је постојала све док је имала потребу да постоји. Другим речима, Јерусалим је претпостављао Божју државу све до доласка Христа. Због чињенице што земаљска држава није имала *raison-d'être* свог постојања, већ је постојала да би симболизовала једну другу, оваква држава је била у стању ропства. Израел, иако је део земаљске државе, такође представља пророчанство Божје државе. Земаљски Израел је уништен појавом Христа на земљи и сâме Божје државе, чији је био део. Земаљска држава садржи два дела: онај који постоји ради себе саме и онај којим располаже Божја држава.

Земаљска држава је ходочасничка држава краља Христа, држава великог пријатељства, цркве Христа, великог краља. Овде је Августин желео да земаљску државу прикаже као лајт мотив небеске. Небеска држава је мотив земаљске. Небеска држава је испуњење Христа, а земаљска држава је антидржава, у којој живе зли људи и лоши анђели са својим краљем ђаволом. Христос је са ђаволом у опозицији, али никад није у рату. Христос је у надмоћном положају, јер командује људима и демонима.

Расправљајући у свом трактату о злу уопштено, он уводи одређену дозу метафизике, дефинишући га као губитак добра, који је попримио име зла. Све што је створено, за Августина је добро, па чак и оно што је подложно деструкцији. Све што је створено и треба да буде добро, али не у апсолутном смислу. Зло није битак, то је, како и сам Августин каже, *privatio boni*. Зашто је створено биће добро? Одговор лежи у чињеници да га је створио Бог, оно постоји и променљивог је карактера, јер је створено ни из чега. Дакле, Бог ствара бића ни из чега постојећег, нити из себе, већ *ex nihilo*.[13] Сва створена бића су променљива и склона нарушавању. То је искорак ка небитку, али све док биће постоји као биће, оно у себи чува нешто добро.

На крају, као општи закључак се намеће чињеница да је Августин желео да јасно раздвоји два света (државе): Божју и земаљску. Божја држава је легитимна, а земаљска нелегитимна. Овим Августин врши раскид са античком традицијом полиса, у којима се религијско и политичко подразумевају. С друге стране, код Августина политичко и религиозно се искључују. Августинов допринос теологији и политичкој теорији садржи се у томе што је његов дуализам двеју држава трасирао пут даљем развоју ових дисциплина током целокупног средњовековног раздобља (све до појаве Томе Аквинског). Чак ће и Хобс признати легитимност Божје државе, али не као универзалне монархије, већ у смислу непосредног савеза између Бога и Израела, на чувеном уговору између грађанске државе и грађанског владаоца.

Из наведеног, надаље, следи да је земаљска држава заснована на греху, неправедности и земаљском пролазном животу. Божја држава је заснована на праведности и вери, па је услед тога и вечна. Ове две државе постоје паралелно и утемељене су двема љубавима. Прва се заснива на самољубљу, индивидуалистичка је и себична, док је друга утемељена на љубави према свима и универзалистичког је карактера. У средишту Божје државе је Бог као опште добро; то је вечна заједница оних који су јој верни – заједница хришћана. У том циљу, спас може да осигура само Божја држава, јер се подвргава вишем ауторитету. Подвргавање вишем ауторитету је основни

13 Augustin 1997, 145.

предуслов одржавања поретка. Ово се сматра основним недостатком земаљске државе, јер она не поштује врховништво. Из наведеног се извлачи још један закључак, а то је да се у оквиру Божје државе може остварити мир. Да би се мир остварио у оквиру земаљске државе, неопходно је остварити њено јединство у еклисијалном смислу.

Литература

Augustin, A. (1982): *O državi božjoj*. Zagreb, Kršćanska sadašnjost.

Augustin, A. (1987): *Ispovijesti*. Zagreb, Kršćanska sadašnjost.

Bray, G. (1992): „The Doctrine of Trinity in Augustine's De Civitate Dei". *EuroJth*, Oak Hill College, London, 141–149.

Certeau, M. (2000): *Heterologies*. University of Mineapolis Press, Oxford.

Чавошки, К. (1994): *Увод у право*. Београд, Драганић.

Dadaro, R. (2004): *Christ and the Just Society in the Thought of Augustin*. Cambridge, Cambridge University Press.

Hermelink, H. (1921): *Die civitas terrena bei Augustin*. Festgabe A.V. Harnack, Tübingen, 19–21, 320.

Maier H. (1998): Augustin in: Maier, Hans/Heinz, *Klasici političkog mišljenja*, Golden marketing, Zagreb, 88–107.

Pépin, J. (1956): „La théologie tripartite de Varron". Essai de reconstitution et recherche des sources, in: *Révue des Etudes Augustiniennes*, II, 265–294.

Sabine, G. H. (1973): *A History of Political Theory*. Illinois, Dryden Press.

Sheldon-Williams, I. P. (1969): In: A.H. Armstrong (ed), *The Cambridge History of Later Greek and Medieval Philosophy*, New York: Cambridge University Press, 425.

Vujadinović-Milinković, D. (1996): *Političke i pravne teorije*. Pravni fakultet, Beograd.

Интернет извори

De Civitate Dei, Edizione Acrobat, a cura di Patrizio Sanasi, Libro V, p. 72–90. www.biblomania.it.

Srđan Ž. Slović

AUGUSTINE'S CONCEPT OF DIVINE AND EARTHLY STATE

In his main political-philosophical oeuvre "On Divine State" Augustine wished to point out the necessity of cosmic struggle between good and evil through the struggle of Divine and earthly state.This struggle was transposed for the needs of Christian learning on Divine reality as the only trustful, and absolutely good, and put in the function of the study of earthly reality as the focal point of the conflict of Divine good and human evil. In the essence of his analysis is the problem of history, as the focus of good and evil conflict, which is seen from the point of view of peace, whose causes are Christian peace between the soul and body.

The key of two states theology understanding is the love toward God and yourself. The love toward yourself is the source of all evils on the earth, differently to the love toward God, which is eternal and can heal wrongly directed love. The earthly state is the one of violence in which we live due to the love toward ourselves. Christ came in order to correct all perversities by teaching us with his own example. Augustine is not willing to believe in secular institutions of earthly state, since the virtue achieved by violence is flourished.By this Augustine gives primacy to the church over state and faith over politics, and affirms Christian religion and church as crucial point in the victory of Divine state on the earth, that is the right Christian state.

УДК 271.2-284
271.2-277
27-23
27-36:929 Григорије Палама, свети

Бобан Миленковић
Међународни центар за православне студије, Ниш - Србија
e-mail: boban.fani@gmail.com

ПРИСТУП СВЕТОГ ГРИГОРИЈА ПАЛАМЕ СВЕТОМ ПИСМУ

Апстракт: *Богословско сведочење Светог Григорија Паламе је утемељено на тумачењу Светог писма и следовању Светим Оцима. На основу тога, Светитељ полемише са Варлаамом и настављачима његовог учења износећи став Цркве, а не своје лично мишљење или систем. Свети Григорије Палама је избегао замку егоизма и опасност неконтролисане еклектичке синтезе, одлучујуће присутне код Варлаама и његових настављача, састављене од обезблагодаћених делова Откровења и теологизирујаће метафизике (злоупотребљене философије). Полемика Цркве са Варлаамом и његовим настављачима је показала Светог Григорија Паламу незаобилазним путоказом ка спасењу света и човека за сва времена. Циљ овог рада је да се укаже, на примеру Светог Григорија Паламе, како треба иступати против злоупотреба Светооткровењских истина од стране појединаца у Цркви или ван Цркве, како онда, тако и сада.*

Кључне речи: *Свето писмо, тумачење, синергијска анализа, еклектичка синтеза, искуство Цркве, Свети Оци, неогностицизам, таинствено-благодатни дарови, клерикална секуларизација.*

Свето писмо, као живоносна реч Господња човековим језиком изречена, одувек је било и остало за човека непресушни извор истинитог богопознања и човекопознања.[1] Будући богочовечанска икона, Свето писмо је одувек осмишљавало свакодневни живот човека својим таинствено-благодатним даровима. Таинствено-благодатни дарови, о којима је реч, нису они који се човеку дарују по аутоматизму природе, тј. стварањем, јер иако њима створена природа постоји, они нису од ње. Такође, благодатни дарови нису магијски садржани у тексту Светог писма, доступни техникама знања и научне анализе, али се преко њих и са њима и само Свето писмо преображава у дар кроз који усходимо ка свим осталим благодатним даровима. То је могуће због иконичности Светог писма, која се пројављује у Цркви, где је једино могуће познати да Једини Дародавац и Творац човека, а тиме и Цркве, није Свето писмо по себи, већ сам Бог, Света Тројица, Који се преко Писма у Цркви непрекидно открива човеку снисходећи му. Само је у том контексту, нераскидиве везе Бога и Цркве, Свето писмо света, благодатна, богочовечанска творевина којом нам се открива Богочовек Христос.

1 О овоме видети веома добар одељак о Светом писму као темељу предања, *Ἡ ἁγία Γραφὴ ὡς βάσις τῆς παραδόσεως*, у Κ. Χρ. Καρακόλη 1968, 75–78.

Због свега напред реченог намеће се питање, како је могуће да се човек користи Светим писмом на прави, спасоносни начин? Одговор је – само сарадњом, синергијом са Богом – следујући Светим Оцима који, по дару Христовом, пребивају у благоволењу Духа Светога сведочећи нам спасоносно обожење у Христу Богочовеку по вољи Бога Оца. Један од таквих облагодаћених – просвећених и обожених – Отаца јесте и Свети Григорије Палама, верни сведок Цркве Христове чија богословска тумачења Светог Откривења до данас нису изгубила на важности. Да видимо одакле је Свети Григорије Палама полазио када би тумачио Свето писмо.

Полазна тачка Светог Григорија Паламе у тумачењу Светог писма

Слеђење светоотачком начину тумачења боговиђења, о којима сведочи Свето писмо, јесте темељ теологије Светог Григорија Паламе. Отуда не чуди питање упућено од стране Светитеља Варлааму (и његовим настављачима до данас): „Схваташ ли, пријатељу, до каквог зла доспева човек кад не доводи све у сагласност са Светим Писмом, већ жели да оповргава оне који се управо њиме користе, а при том тражи за себе поштовање веће него оно које светим Оцима припада?“[2] – јер, сведочи да Светитељ не полази од света и од научних претпоставки да би „открио“ Бога, већ следује Богу, Који се открива, и у оквиру Његовог Откровења открива праву слику света и човека. Свети Григорије Палама наглашава да „Благочестивим догматима претходи вера, а не доказ, а за вером следи благоразумност“ – и то потврђује речима Светог писма – „Зато пророк и каже *ако не верујете нећете разумети* (Ис, 7,9). Сагласност са богословљем светих Отаца јесте поуздано исповедање вере у Бога.“[3] Дар (стицања) знања у оквиру природних дарова, које човек поседује, сам по себи није довољан за богопознање[4], и не може се поистоветити са исправном, благодатно апостолско-светоотачком вером, откривеном и запечаћеном на Педесетници – што ће рећи вера је за богопознање претежнија од знања. Истина је да се само вером, која је дар од Бога, можемо познати и прихватити Христа Богочовекакао Спаситеља.

За Светитеља, Црква је *ступ и тврђа истине*[5], и он јасно показује да је само унутар Цркве Свето писмо богонадахнуто и животворно, јер се од њега непрекидно кроз Свете Оце присутњује истина о оваплоћеном Спаситељу. Богонадахнутост Светог писма се остварује синергијом Духа Светога са човеком који преноси откривено у коме је учествовао, јер „Кретање Духа се у богонадахнутом Писму двојако објављује: излива се од Оца кроз Сина, (...) и од Сина, ка свима који су тога достојни, на којима почива и налази своје станиште“.[6] О истом, Свети Атанасије Велики сведочи следеће: „Свакако да је свето и богонадахнуто Писмо само по себи довољно да објави истину, али постоје и многи други списи који су наши блажени учитељи у ту сврху сачинили. У њима ће

2 Григорије Палама 2012d, 325.

3 Григорије Палама 2015b, 125-126.

4 О тој недовољности природног сазнања за богопознање, Свети Григорије Палама пише следеће: „Наиме, када Павле и вели да *у премудрости Божијој свет мудрошћу не позна Бога* [1Кор. 10, 21], он „премудрошћу Божијом” не назива ону којом владају они немудри мудраци – далеко било! – већ ону која је од стране Творца усађена у створења. Према томе, онај ко спозна да она јесте весник Божији, тај спознаје и Бога, Који се кроз њу објављује; тако он поседује истинско сазнање о бићима и, на други начин, поседује познање премудрости Божије, пошто је постао њен зналац. „Истински философи”, каже велики Дионисије, „на основу познања бића треба да се узвисе до њиховог Узрочника”“ – Григорије Палама 2012f, 89.

5 Тим 3, 15.

6 Григорије Палама 2012a, 61.

свако, ако се само потруди, пронаћи и тумачење Светог Писма и моћи да стекне знање до кога му је стало.“[7] Том ставу је недвосмислено следио и Свети Григорије Палама, али је и он сам пројављен као један од таквих богоблагодатних извора истине спасења утемељених на Христу Богочовеку. Наиме, Оци, потписници *Светогорског Томоса*, Духом Светим сведоче да „... то смо спознали из свог невеликог искуства; знајући, дакле, да је најпоштованији међу јеромонасима, и наш брат, господин Григорије, писао у одбрану светих исихаста и увидевши да је све то сасвим сагласно са предањима светих Отаца ...“[8] Недвосмислена похвала је и следеће признање за Светог Григорија Паламу и тврдња да је он –

„сасвим непогрешив и који је бранитељ истине; (...) [онај] кога је Бог умудрио; (...) који је хиротонисан и који се својим делима јавно показао као учитељ Цркве Христове! (...) сви [су] сагласни са тим Паламом, и ако читава Црква Христова заједно са њим исповеда истинитост и исправност недавно разматраних божанских догмата и непогрешиво исповедање у складу са вековним истинским богословима(...) [онда је он – Палама – сагласно] *Томосима* посведочени заштитник православне истине...“[9]

Једино Црква пружа исправно тумачење Светог писма, и њено тумачење је плод сарадње (της συνεργίας) између благодати Духа Светога и човека.[10] Свети Григорије Палама у ствари сликовито описује синергију када каже да се Бог „у рукама пророка показује многообразно“[11] по мери човека да је Света Тројица. Бог кроз своје откровење снисходи човеку, догађа се кеносис (κένωσεις) Бога, да би човека уздигао (преобразио) до обожења.[12] Следујући оваквом светоотачком сведочанству о Цркви и у наше време о Г. Флоровски са пуном снагом истине сведочи да „Црква је сама по себи пуноћа. Она је непрекидност и пуноћа богочовечанског сједињења.... Свето Писмо припада Цркви и само у Цркви, у заједници исправно верујућих, може се потпуно схватити и исправно тумачити Свето Писмо. Јеретици, дакле они који су ван Цркве, немоћни су да уђу у ум [логос] Светог Писма.“[13]

Свети Григорије Палама исповеда да тумачење Светог писма, а тиме ни теологија Цркве, нису могући без слободне сагласности са Светим Оцима будући да „и светитељи имају међусобно слична убеђења, а ми њих уверено следимо“.[14] Из

---

7 Атанасије Велики 2003, 23.

8 Светогорски Томос, у: Дела Светог Григорија Паламе 3, Нови Сад, Беседа, 2012, 349.

9 Григорија Палама 2015c, 153, 156–157. Такође, о истом видети и Fr. Miklosich, I. Muler *Acta Patriarchatus Constatnopolitani*, Vindobonae, C. Gerold 1860, 243–245.

10 На овом месту је неопходно навести шта Свети Григорије Палама каже о Латинској [Римокатоличкој] цркви, а то је да „... само се Латинска Црква после отпадништва није вратила, иако је огромна и заузима врховно место, односно запоседа најузвишеније место од свих патријарашких престола“ – Григорије Палама 2012b, 92–93.

11 Григорије Палама 2012e, 344.

12 О томе шта је за Светог Григорију Паламу представљао тај силазно-узлазни догађај обожења човека и како у њему учествује природа човекова (тј. душа и тело) говори и о. Ј. Романидис када каже о томе следеће: „Εἰς τὴν Πατερικὴν θεολογίαν, τὴν θεμελιωμένην ἐπὶτῆς θεώσεως ἤτῆς θεοπτίας, πᾶν τὸἄκτιστον, ὄχι δὲ μόνον ἡ κατά πάντα ἀμέτοχος, ἀπρόσιτος καί ἄγνωστος θεία οὐσία, ὑπερβαίνει τὴν λογικὴν καίτὸν νοῦν τοῦ ἀνθρώπου, ὡς ἐξ ἄλλου καὶτὸν νοῦν τῶν ἀγγέλων. Καὶὅταν ἀκόμη ὅλος ὁἄνθρωπος θεοῦται καί μετέχητῶν ἀκτίστων ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ, ἡἐμπειρία αὕτη, ἄν καὶ συμπεριλαμβάνῃὅλον τὸν ἄνθρωπον, ὑπερβαίνει ὅλας τὰς φυσικὰς δυνάμεις αὐτοῦ. Αὕτη εἶναι ἡ διδασκαλία τοῦ Διονυσίου τοῦἈρεοπαγίτου καὶὅλων τῶνΠατέρωντῆς Ἐκκλησίας.“ – Ι. Σ. Ρωμανίδης 1991, 128. Видети даље у тексту још о достојанству тела и др.

13 Флоровски, 52, 103.

14 Григорије Палама 2012e, 226. Превише би места заузело навођење свих места на којима Свети

целокупног дела Светог Григорија Паламе, јасно се види да су извори и путокази ка богопознању Свето писмо и искуствено предање Светих Отаца Цркве, кроз које нам Дух Свети сведочи тајну спасења човека у Бого-човеку Христу, а не философија по човеку. Светитељ је категоричан у томе, јер каже: „Сходно томе, постоји нешто од онога што нам је даровало богонадахнуто Писмо, што је несравњиво више од знања о стварима и због чега су боготворачке речи несравњиво узвишеније од оне [јелинске] философије, јер њене науке саме од себе не приводе нити узводе ка оној узвишености знања.“[15] Господин Мардзелос примећује да „све што знамо о Богу, знамо по Светим Оцима кроз Његово откровење, које остварује својим енергијама које се објављују у творевини и историји“.[16] Ван црквено тумачење Светог писма „ослобађа“ човека од садашњег начина постојања природе, и то остварује без благодати Господње. Оба напред споменута извора (богопознања) нам показују да нас сваки покушај тумачења Светог писма без синергије са благодаћу Духа Светога води ка апсолутној зависности од научних метода заснованих на самољудским напорима – чему је пример Варлаам и његови савремени нам настављачи.[17]

Тумачење Светог писма и грађење теологије на њему без синергије претвара се у академско-схоластичку (безблагодатну) науку.[18] Такав приступ тумачењу Свтог писма је неприхватљив за Цркву будући да је неблагодатан (без Духа Светог), а тада „Библија бива лишена свог садржаја, то јест живог присуства Тројичног Бога, а Свети Оци искуства као јединог „указатеља“ («δείξεως») истина вере, тада „празнину“ попуњава људски ум и природа.“[19] Међутим, неблагодатно тумачење Светог писма, до данас, има јако упориште у старогрчкој мисли где је „визија могућа само ако постоји потпуна реципрочност између оног што је виђено и онога што види; она преноси, ако не потпуну идентичност, онда бар веома блиску сродност“[20] – што је апсолутно неспојиво са искуством Цркве. Бити необлагодаћен Духом Светим, значи немати силу Духа Светог који говори кроз Старозаветне пророке, Апостоле и Свете Оце Цркве, „пошто она (тј. благодат, *прим. прев.*) сједињује са Богом оне који су тога достојни и на тај начин богодејствује, при чему се сама не одваја од Бога...“[21] „Они (тј. Свети Оци, *прим. прев.)* јесу поуздани заштитници „јеванђелске лудости“, али и богословског учења, пошто се Дух истинске мудрости улива у њихове духове, и „ученицима Божијим“ чини оне у којима пребива.“[22] Отуда је за Цркву јасно да свако приступање тумачењу Светом писму без светоотачког, благодатног, светодуховског искуства не може бити од ње прихваћено као исправно руководеће и довољно за разумевање Тајне Спасења – тј. Богочовека Христа – што је и сам Богочовек утемељио рекавши *утјешитељ Дух свети,*

Григорије Палама истиче неопходност сагласности са Светим Оцима за разумевање Светог писма. Кратко речено, без тог следовања Светим Оцима немогуће је разумети Свето писмо.

15 Григорије Палама 2012f, 217.

16 Μαρτζέλος 2013, 1242–1264.

17 О таквим полазним тачкама у теологији Варлаама говори Светитељ у делу *Слова у одбрану Светих исихаста,* и као у својим Посланицама упућеним Варламу, Акиндину, Григорасу итд. много пута, па би навођење истих прешло у својеврсно преписивање дела Светог Григорија Паламе.

18 Такву „теологију“ отац Ј. Романидис види само још као једну форму неоплатонизма – види Ι. Σ. Ρωμανίδης 1991, 120.

19 А. Радовић 2006, 20.

20 Ж. П. Вернан 2007, 17.

21 Григорије Палама 2015a, 50.

22 Григорије Палама 2012d, 306.

којега ће отац послати у име моје, он ће вас научити свему и напомениће вам све што вам рекох[23].

Наравно, Свети Григорије Палама је јасно указивао на чињеничну постојаност, неблагодатног тумачења Светог писма које се увек градило на (само)научним (философским) мерилима човека без Духа Светога. Следећи светоотачка мерила код Светог Григорија Паламе можемо и у нашем добу приметити такве подуке и настојања.

Пример неблагодатног тумачења Светог писма

Научно (безблагодатно) тумачење Светог писма је основ неогностицизму присутног код настављача учења Варлаама Калабријског до данас. Појава (нео)гностицизма код Варлаамових настављача је могућа из простог разлога, јер

„Гностицизам није био само правац мишљења него је пре представљао категорију људи које је обједињавао особени богословски и психолошки менталитет. Међу гностицима су многи били опседнути фантастичним идејама и они су се користили великом популарношћу међу савременицима похлепним на све тајанствено и мистично. Ти људи су тврдили да поседују неко више, привилеговано знање, *гносис*“[24]

– некада опседнути тајанствено-религиозним, а данас тајанствено-научним елитизмом.

Карактеристичан пример који потврђује напред речено јесте дело У. Шнелеа *Увод у новозаветну егзегезу*[25], кроз које нас аутор поучава како можемо научним методама и средствима Свето писмо да поделимо и анализирамо као и било које друго људско достигнуће у историји. Светоотачких списа о Светом писму У. Шнеле се дотиче у одељку *Помоћна средства за студије Новог Завета* (два пута[26]), тако што их користи да би илустровао историју издања Септуагинте (Εβδομήκοντα).

Главни проблем није у томе колико пута У. Шнеле цитира списе Светих Отаца, већ чињеница да је, по њему, последње мерило за вредновање и тумачење Светог писма постизање научно спекулативне синтезе прошлог (у тексту записаног) и садашњег, али без благодатног живота и искуства Цркве. Искуство Цркве о коме је овде реч, а које Свети Григорије Палама јасно следује и сведочи, јесте да Богочовек Христос Први једини Богослов Цркве „... иако јесте предвечни Бог, Христос је ипак ради нас постао и богослов; наиме, иако је сама истина, Он се због Свога човекољубља појавио пред нама и као проповедник истине, који је у свет дошао управо због тога да посведочи истину.“[27] Неопходно је напоменути да, у тумачењу Светог писма, морамо разликовати историјски део који увек чини оквир који је осмишљен богојављењем које даје теолошко оживотворење, избављење, историје од закона каузалности. Другим речима тумачење боговиђења ствара, даје, смисао историји и никада није последица историје. Кроз такав

23 Јн 14, 26.

24 Ј. Мајендорф 2006, 35.

25 Шнеле 2007 (приручник за студије из Новог завета на предмету Библијска ерминевтика http://www.bfspc.bg.ac.rs/prilozi/silabusi/Biblijska-erminevtika.pdf 22:38 11. 04. 2016) даје добар, јасан и концизан преглед развоја савременог научно-библијског тумачења на Западу. [Ваља напоменути да поред наведеног дела на истом предмету су препоручена литература и следеће књиге А. Поповић, *Начела и методе тумачења Библије*, Загреб 2005; Ц. Томић, *Библијска херменеутика – Приступ Библији*, Загреб 1986].

26 Шнеле, исто, 17.

27 Григорије Палама 2012а, 25.

однос боговиђења (и његовог тумачења) са историјом очувава се слобода Бога и човека, али се избегава и сукоб између Откровења и науке.[28]

Једноставније, научно тумачење Светог писма које нуди Шнеле, суштински негира Цркву као Богочовечанско Тело Христово – тј. коначни благодатно-саборни критеријум исправности тумачења Светог писма. Ставом који заступа Шнеле, научник је постављен изнад благодати Господње, јер поседује знање и није му потребна благодат Господња или било какво благодатно преображење ума да би био тумач Светог писма, а то спада у „она (учења) која нису сагласна са нашим светим Оцима; са друге стране, *жене које су натоварене гресима (...) које (...) никада не могу да дођу до познања истине* (IITим. 3, 6–7), јесу сви они који верују таквим учењима".[29] Ваља рећи да између мислилаца који покушавају ван Цркве да тумаче Свето писмо (Тајну Цркве) постоји суштинска сличност до поистоветљивости. На пример, Ф. Шуон у суштини чини исту ствар, као и У. Шнеле, али на другачији начин када живот Цркве и њено тумачење Светог писма објашњава као једну од многих варијанти когнитивног мистицизма. У складу са таквим ставом, Ф. Шуон Свето писмо посматра као један од многих делова универзалне мистичне традиције човечанства, заједно са Кураном и светим текстовима далекоисточних религија.[30]

„Теологија" утемељена на тумачењу Светог писма, без ослонца на благодатно искуство Светих Отаца, чини да библијска теологија буде непотпуна и једнострана. Уколико се следи таквом (само)научном тумачењу Светог писма потврђује се и наставља Варлаамов став који је заступао у својој „теологији" када је говорио о Откровењу код Старозаветних Пророка и сазнања старогрчких философа.[31] У њиховим списима се не осећа присуство и дејство просветљујуће и обожујуће благодати Господње – а то је неопходно, јер сам Богочовек Христос упозорава на следеће када је у питању богопознање (исправна теологија), „...заиста, заиста ти кажем: ако се ко наново не роди, не може видјети царства Божијега... заиста, заиста ти кажем: ако се ко не роди водом и Духом, не може ући у царство Божије. Што је рођено од тијела, тијело је; а што је рођено од Духа, дух је" (Јн. 3, 3, 5, 6). О немогућности људског ума да сам по себи дође до исправне теологије, сагласно Светом Григорију Палами, г. Мандзаридис каже следеће: „Истинита теологија се не формира од личних претпоставки (мишљења) верних, али је живо мистично дело Цркве утемељено на чињеници богооваплоћења."[32]

Безблагодатним, (само)научним тумачењем ствара се (нео)гностицизам елите у Цркви у коме Бог остаје непознат за човека ван тог елитног клуба. Крајњи резултат тога је удаљавање обичног човека од Христа, јер обичан човек тражи Христа Богочовека као свакодневно присутног и делатног Спаситеља, а не као једну од научних истина елите.[33]

За разлику од оваквих „савремених" тумачења Светог писма, Варлаама и његових наследника, Свети Григорије Палама остаје веран ставу Отаца[34], када сматра да

---

28 О томе правилно расуђује митрополит Ј. Влахос када каже: „Βασική διδασκαλία τῶν Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας εἶναι ὅτι ὑπάρχουν δύο ἀλήθειες, ἤτοι ἡ ἀλήθεια περί τοῦ κτιστού κόσμου, πού εἶναι δημιούργημα τοῦ Θεοῦ, καί ἡ ἀλήθεια περί τοῦ ἀκτιστου Θεοῦ. Ἡ ταύτιση μεταξύ τῶν δύο ἀληθειῶν, ὅπως γίνεται ἀπό τήν δυτική θεολογία, δημιουργεῖ τεράστιο πρόβλημα στήν θεολογία καί τήν ἐπιστήμη" – Βλάχος 2012b, 192.

29 Григорије Палама 2015a, 48.

30 F. Schuon 1997.

31 Протојерej Јован Мајендорф осликава Варлаама као човека који је имао „хуманистички устројен ум, однегован на грчкој философији и прожет духом класичне културе" – J. Мајендорф 2006, 100.

32 Μαντζαρίδης 1998, 90.

33 Види: Φλορόφσκυ, исто, 23.

34 Неразумевање става Светих Отаца према (старогрчкој, пре свега) философији у делу Корнелија Јохана де Вогел, *Платонизам и хришћанство. Очигледна супротстављеност или дубока*

Свето писмо у својој пуноћи није једна пролазна станица у истраживачким напорима људске (безблагодатне) философије, већ је благодатно сведочанство и путоказ нашег спасења. Свети Григорије Палама са пуним правом сведока Цркве пита: „Какво наслеђе, какав удео, каква чистота према Цркви Христовој код заступника лажи, према Цркви која је *стуб и тврђава истине* (1 Тим 3, 15), по Павлу, и која, благодаћу Христовом, заувек остаје поуздана и непоколебива, чврсто заснована на ономе на чему се заснива истина?“[35] Овакво питање своју правоваљаност добија из искуственог слеђења ставу Светитеља који су имали искуство боговиђења у Старом завету, као и свих који су имали искуство живог живота са оваплоћеним Сином Божјим (Пресвете Богородице, Крститеља Господњег Јована и Апостола), али и оних Светих Отаца Цркве, оних који су окусили нетварну благодат Духа Светога и који су своје искуство пренели другим људима. Јер Дух Свети је тај који је благодаћу Апостоле научио свему – да познају јасно тајну спасења човека, а она је извор целокупног тумачења Светог писма које смо добили од Светих Отаца. Професор Ј. Романидис сасвим светоотачки сведочи следеће: „Ерминевтичко дело Светог Писма јесте наизбрисиво дело Духа Светога. Дух Свети је тај који је водио тумаче ка исправном тумачењу Светог Писма.“[36]

Тумачење Светог писма Светог Григорија Паламе наставак светоотачког богословског сведочења спасења

Тумачење Светог писма које нам преноси Свети Григорије Палама је у светоотачком предању и благодати Светог Духа. На тај начин, у богословствовању Светог Григорија Паламе не постоји међусобни антагонизам између Светог писма и Светих Отаца – тј. некакве одвојене теологије: библијска и светоотачка – јер Светим писмом је Дух Свети породио Свете Оце као благословена уста тела Христовог тј. Цркве. Неопходно је нагласити да Свети Григорије Палама, када говори о Богу (тј. Богочовеку Христу, али и о човеку, свету и др.), не дели теологију на библијску, новозаветну, светоотачку и сл. са алузијама да између њих постоји привидни континуитет који на крају изједначава старогрчку философију са богооткривеном Истином као што налазимо у текстовима митрополита пергамског Јована Зизјуласа и епископа браничевског Игњатија Мидића.[37]

Следећи пут Светих Отаца, Свети Григорије Палама потврђује да је црквено тумачење Светог Писма (светог Откровења) једини основ на коме се може објављивати и разумети Тајна Цркве – Богочовек Христос. Само кроз правилно тумачење Светог Откровења, које објављује Црква, човек може да прихвати Тајну Богочовека, јер Духом Светим бива припремљен и научен томе. Јасно је да је правилно тумачење заједничко дело човека и благодати Господње и не представља једну техничку ствар између два (независна) знања и природе. Позивајући се на Свете Пророке, али и на Свете Оце пре њега, Свети Григорије Палама нам каже – „Онима који ваљано размишљају, свакако није непознато да сви Оци представљају једна уста, покретана једним Духом. Ми ћемо, наиме, изнети она учења која очевидно исповедају сви Оци.“[38] Дакле, тумачење следује боговиђењу као плод који храни и ствара дрво. Целокупно тумачење Цркве, а тиме и

заједничка утемељеност, Теолошки погледи XLV, Број 2, Београд, 2012, 349–358.

35 Григорије Палама 2012h, 413.

36 Романидис 2005, 42.

37 Види: Ј. Зизјулас 2009, 102–208; И. Мидић 2009a, 71–89.

38 Григорије Палама 2012f, 254.

Светог Григорија Паламе, јесте богочовечанско, јер ослобађа човека од трагичне пропадљивости огрехованљене природе. Светитељ искуствено саветује следеће:

„Према томе, онај ко хоће да задобије целовит образ Божији и да доспе до познања истине, треба више од свега да се стара о прозорљивости своје душе и да се удаљи од греха, да делатно изучава закон заповести, да стекне сваку врлину и да се кроз молитву и истинско созерцање врати Богу. Јер, чак и ако изучиш природну философију од Адама до самога свршетка, без чистоте ћеш више бити глупак него мудрац.“[39]

Оваквим ставом Свети Григорије Палама је у свему сагласан са Светим Симеоном Новим Богословом, који јасно каже да је неопходно ослободити се греха покајњем да би задобили богопознање „... између нас и Бога попут зида леже наши греси и одвајају нас од Њега, а ако тај зид ми не уклонимо или прећемо покајањем, ми не само да нећемо моћи да познамо Бога, него нећемо спознати ни то да смо људи“.[40] Није никакво чудо међусобна сагласност у ставовима између Светог Симеона Новог Богослова и Светог Григорија Паламе, као његовог настављача, будући да „својим схватањем Откривења, његове унутарње сржи и начина и путева којим се допире до те сржи и до њеног смисла, Св. Симеон Нови Богослов је био претеча, боље речено, један од родоначелника оног духовног покрета XIV века познатог под именом исихазма (ησυχασμος) или паламизма, чији је челник био Св. Григорије Палама (1296 – † 1359)“.[41]

Важно је напоменути да оба Светитеља, када говоре о *души*, немају на уму платонистичку душу, већ под душом подразумевају библијску душу[42], створену од финије материје но тело, те је зато у односу на тело сматрамо нетелесном. Тачно је да се душа ставља на прво место у односу на тело због чињенице да она јесте носилац свесног, покретног и у том смислу животворног у односу на тело[43], али то првенство није деградација тела, већ његово прослављење до обожења истог заједно са душом. Кроз такву, светоотачку призму морамо посматрати сведочанства црквеног песништва о души, где се непрекидно пева о „спасењу душа наших“, што на први поглед личи на прикривени оригенизам. Међутим, није тако, јер душа управо кроз дарове које има као творевина Господња предокуша спасење у периоду своје раздвојености од тела (смрти),

39 Григорије Палама, исто, 66.

40 Свети Симеон Нови Богослов 2005, 12.

41 А. Радовић 1996, 34.

42 Платон „иако, смештајући душу у центар своје конценције идентитета, обележава прекретницу чије ће последице на крају бити одлучујуће, он не излази из грчких оквира представљања појединца. Најпре, зато што та душа, која ми јесмо, не преноси особеност нашег бића, његову главну оригиналност, а у супротном случају, као *daimon*, она је безлична и надљудска и када је у нама, она је изнад нас, њена улога није да сачува особеност која нас чини људима него да нас од ње ослободи, укључујући нас у космички и божански поредак“ – Ж. П. Вернан 2007, 22. Најједноставније речено, душа је код Платона појам (идеја) која је непремостиво удаљена од библијске реалности душе као иако створене реално постојеће природе окренуте према своме телу које није тамница за њу већ једини начин да кроз прожетост душе и тела човек буде човек. У односу на такво библијско сведочење о души (али и целом човеку), Платонов појам душе јесте и безсуштински и безипостасни у односу на човека и никако се не може повезати са душом живом или било каквом иконичношћу човека у односу на Бога Творца. Оваквим спољашњим одређивањем и директном зависношћу од другог, без своје самосвесности, јесте подлога за дефинисање човека као бића релације, односа, а томе је близу и одређење Бога по релацији, а тиме и увођење напетости (супротстављености) Суштине и Ипостаси Свете Тројице – што је све скупа неспојиво са светоотачким предањем Цркве. О односу Хришћанства према мислима Платона вредно је погледати и студију H. G. Gadamer, *Дијалог и дијалектика Шест студија о Платону*, Београд, ПБФ, 2012.

43 Види Ј. Дамаскина 1994, 80–84.

али истовремено тугује за њим и тражи га. Свети Григорије Палама на много места говори о достојанству човековог тела и наглашава да душа сама није човек.[44]

На тај начин, душа је, по дару Христовом, мост за васкрсење и обожење тела, јер коначно, душа човекова без тела није човек и нема пуноће спасења душе без спасења тела са којим је нераскидиво повезана.[45]

На основу свега напред реченог можемо рећи да укупно теолошко дело Светог Григорија Паламе јесте тумачење Светог Откровења. Међутим, намеће се питање чиме и како се служио Свети Григорије Палама да би нам пренео своја благодатна искуства у тумачењу Светог писма.

Средства и начин излагање истина Светог писма код Светог Григорија Паламе

Излажући богословље Цркве, Светитељ се служи општим образовањем и познавањем филозофије (када користи нпр. Хомера[46] или философе[47]), не да би градио компромисну истину са њима, већ да би објаснио богооткривену истину Светог писма. Светитељ по имену говори о учењима Питагоре, Платона и Сократа указујући на промашаје њихових учења. Својим ставом о наведеним философима Свети Григорије

44 Светитељ нпр. каже и следеће: „[Бог] је у почетку дунуо у лице Свог првог створења. Шта је дунуо? Дах Живота. Шта је то дах Живота? Душа жива. Нека те поучи Павле: *Први човек Адам постаде душа жива* (I Кор. 15, 45). А шта значи *жива*? Вечно жива, бесмртна, односно словесна – јер словесност је бесмртна – и не само то, него и божански обдарена. (...) Очи анђела су тада посматрале човекову душу сједињену са чулом и са телом, и виделе су једног другог Бога, Који је сам ум и тело, и Који није настао на земљи само из божанске доброте, него је због превелике сопствене доброте преображен по благодати Божијој, тако да Он исти јесте тело и ум и Дух, а да је душа сасвим по божанском образу и подобију, пошто је јединствена у уму и логосу и духу. Али, то је видело и завидно око: злоначална змија није могла да поднесе такав призор. (...) Устремила се, намамила, напала (о, како ли ја лако о овоме говорим, а како ли је она зла!) и излила отров у душу, чиме је усмртила оно што из душе задобија живот, а то је тело, и помрачила душу која по себи живи.“ Григорије Палама 2012b, 101–102.

45 На основу истог светоотачког предања чији је сведок и настављач Свети Григорије Палама, Свети Марко Ефески је касније могао да слободно у сили Духа Светога посведочи следеће о достојанству и односу душе и тела: „Можда и сама чињеница да је Бог створио тело пре душе има неки други смисао, тајанственији и дубљи познат само онима малобројнима, којима је било дато да испитају дубине Духа. Ево једног кратког објашњења које би могло да послужи на част телу: Бог је саздао најпретело, зато да неко не би помислио да се оно приликом раздвајања од душе сасвим распада, добијајући мањи удео и враћајући се у небиће. Да је то тако, сведочи и Свето Писмо, које на једном месту каже: *сазда Бог човека*, а на другом месту, говорећи о души: *створи Бог човека*. Видиш ли да се Он са једнаком чашћу обраћа и једном и другом? Саздаје га и ствара – Јер није само душа, нити само тело, него су оба удостојена назива човек. Како ће Тај човек – од душе и тела, у почетку створен за бесмртност, потом кажњен смрћу због преступа, па онда по благодати опет обновљен у првобитно достојанство – одбацити тело са којим је заједно добио удео бесмртности?“ – у тренутку (телесне) смрти душа – „се одвојила од тела и ослободила од телесних страсти, али не и од своје природне повезаности са њима, и узлећући ка своме обитавалишту, она и даље упире поглед ка телу. Чак и ако се оно распало на саставне делове – говорим о стихијама и елементима – и било шта да му се десило, ипак га нека тајанствена међусобна веза спаја са душом, односно душу доводи у додир са њеним сопственим телом и његовим растављеним елементима, из којих ће се оно поново саставити да би га она обукла. Овде ће бити умесно да се присетимо речи божанственог Павла о семену посејаном у земљу: изникла стабљика налази се у временском интервалу који“ – Марко Ефески 2007, 70–71.

46 Григорије Палама 2012f, 87.

47 То исто, где се види да познаје Платона. Такође видети – Григорије Палама 2012f, 509.

Палама наставља сведочење Светог Јована Дамаскина о јереси јелинства[48] – али га, следујући Светим Оцима и допуњава својим освртима о Аристотелу „кога су богоглаголиви људи назвали лукавим“ – док свима онима који покушавају да свој ум усагласе са „истинама“ Аристотела и Платона, а не искуству Цркве саветује – „... нека се грбав не хвали као да је усправан; јер, оне који га виде не може обманути чак и ако самога себе обмањује“.[49] Да Свети Григорије Палама није причао о Аристотелу без познавања његове философске мисли сведочи и следећи одељак који говори о томе:

„Једном приликом Палама, још док је био у младалачком добу, у присуству великога цара Андроника, онога претка данашњих царева, говорећи о Аристотеловој логичкој философији, изложио је толико значајне философске мисли да је задивио мудраце који беху око цара. Тада онај мудри велики логотет, испуњен усхићењем, рече цару: „Да је жив и да је присутан и сам Аристотел, и он би га похвалио”; а затим додаде: „Такву генијалну оштроумност требало би да имају сви који се подухватају да разматрају Аристотелову логичку философију.“[50]

Светитељ, користећи језик философа не уграђује њихове ставове као истините или могуће истините у неку свеобухватну научно-теолошку истину. Напротив, јасно је да су изрази и примери из језика философије ту ради приближавања уху слушаоца, а не као елементи истине. Могло би се рећи да су ти примери (као и сам језик философије) нужно помоћно средство. Свети Јован Дамаскин јасно каже „иако истина нема потребе за разноврсним софизмима, употребимо их ради оповргавања лукавих противника и лажноимених знања“[51] – што Свети Григорије прихвата и наглашава у свом обраћању Варлааму када каже: „Оно што је божанско, честити пријатељу, то је изнад сваког ума и појма, и изнад дијалектике, зато што је узвишено у односу на уобразиљу и на мишљење, и изнад могућности доказивања“ – истичући још и то да – „божанске ствари на богодоличан начин црпимо из Духом покренуте силе богослова“.[52] Светитељ, једноставно речено, није демагошко-магијски – научни – „теолог“, и његов метод и ставови у тумачењу (теологији) Светог писма су неспојиви са секуларно-схоластичком теологијом, како Варлаама тако и свих његових учитеља и настављача до данас.[53] Напред речено је могуће, будући да је исправна теологија „дар Божији, у дословном смислу дат у Светоме Духу – али не природни дар – јесте наша философија, која, када дође свише, чак и рибаре чини синовима грома“.[54]

То потврђује и г. Матцукас, када пише да светоотачки језик [тј. Свети Оци] „пак позајмљује из свог окружења све техничке изразе, потпуно их смислено преображавајући кроз нови садржај мисли“.[55] Отац Г. Флоровски лепо указује на напор Светих Отаца да се језик јелинизма оспособи за изражавање богооткривених истина када каже – „Није било довољно само узети философске термине у њиховој обичној употреби: залиха античких речи беше недовољна за богословско исповедање. Требало је

48 Види Јован Дамаскин, *О јересима*, превод и коментари Слободан Продић, Шибеник, Истина, 2012, 11–22.

49 Григорије Палама 2012ф, 214; 312.

50 Григорије Палама 2015c, 165–166.

51 Јован Дамаскин 1993, 8.

52 Григорије Палама 2012d, 308.

53 О томе видети: Πρωτοπρεσβύτερος Θεόδωρος Ζήσης, *Νεοβαρλααμισμός η „Λειτουργική Αναγέννηση“*, Θεσσαλονίκη, Θεοδρομία, τεύχος Δ 4, Οκτώβριος-Δεκέμβριος 2002, σ. 463.

54 Григорије Палама 2012f, 219.

55 Ματσούκας 2006, 80.

прековати античке појмове. Тај задатак су на себе узели кападокијци, и пре свих – свети Василије.“[56]

Свети Григорије Палама не излаже богословски систем и не ствара системско/синтетички орган за генерисање нових система/синтеза. Светитељ својом речју свештенослужи показујући, као неопходну, синергијску анализу од Бога откривеног. Непорецив доказ да је богословствовање за Светог Григорија Паламу молитвено уздарје Бога човеку јесте молитва којом се Светитељ обраћа Богу на почетку свог дела *О исхођењу Духа Светог*.[57]

Пројава благодатне теологије у тумачењу Светог писма код Светитеља је очигледна не само у његовим теолошким расправама, већ и у његовим проповедима у којима се најјасније пројављује да је тумачење Светог писма мистерија богослужења. Светитељ је Отац Цркве који, у суштини, све време свог живота свештенослужи прилагођавајући свој живот степену свештенослужења. Ваља нагласити да се Светитељ није либио да стане насупрот Патријахру и појединим епископима када је у питању била одбрана истините вере Цркве – а тиме и спасење човека – не иступивши ван граница смирене послушности. Од Цркве је посведочено да је Свети Григорије Палама „од самог почетка целога себе принео Богу, живео заједно са онима који су посвећени Богу, и предао Му се читавим својим животом, као што је писано, *у молитвама и мољењима* [1Тим. 5,5] ? (...) који је проводио време у тесалијским кланцима, боравећи далеко од сваке жеље за славом и живећи у пустињама и горама; замолили су га, дакле, да у писменом виду изложи благочестиву веру и да се ухвати у коштац са оним који их напада, боље рећи ко напада њихову веру, односно са распомамљеним Варлаамом“[58] – што само потврђује да је Светитељ у свему следио апостолско-светоотачки пример да *већма се треба Богу покоравати неголи људима* (Дап. 5, 29).

Пример Светог Григорија Паламе је веома користан у садашњем времену када нам прети клерикални секуларизам који се пројављује кроз својеврсну апотеозу и идололатрију према епископском чину који је кроз процес клерикалне секуларизације постао симбол апсолутне и непогрешиве (магијске) моћи. То се појавило јер, како некада, тако и сада –

„се у цркву увукла традиција да се за клирике рукополажу људи, који нису имали особине потребне да би били клирици Цркве. Нису дакле, поседовали духовне претпоставке за свештенство. Против ове аномалије је Св. Симеон устао са тако великом ревношћу да га је црква прозвала Новим Теологом (Богословом). Од његовог времена до времена Св. Григорија Паламе настала је велика борба у Цркви по питању изабирања епископа. Из ових разлога, ово *исихастичко мњење*, како се називало, а које је било на линији Светог Симеона Новог Богослова, водило је томе да буду посвећивани епископи који су прихватали исихастичко предање о очишћењу, просветљењу и обожењу“[59]

– а не схоластичку метафизику стечену на Универзитетима и Библиотекама, без искуства живота у послушању општежића и др.!

Синергијском анализом се остаје у благоволењу Духа Светога и на путу Светих Отаца којим се избегава замка (само)философске синтезе, али и безграничне алегорије и софизама које у себи синтеза носи. Синергијска анализа је када човек

56 Флоровски 1997, 80. Такође видети: Κούκουρα, Δήμητρα К., професор, *Το μήνυμα του Ευαγγελίβидетиου, μετάδοση και πρόσληψης*, Θεσσαλονίκη, ἐκδόσεις П. Πουρναρά, 2009, 75.

57 Григорије Палама 2012a, 23–24.

58 Види Григорије Палама 2012h, 418–419.

59 Романидис 2005, 67.

сарађује са благодаћу, по дару Христа Богочовека прихвата и познаје вером тајну спасења света и човека. Овде се и крије и одговор на питање ко је теолог Цркве? – „То су само они који су достигли созерцање. Созерцање се састоји од просветљења и од обожења. Просветљење је непрекидно стање, које постоји данонoћно, чак и у сну...“60 Са друге пак стране искушење еклектичке синтезе је увек присутно и вреба сваког човека Цркве не би ли га одвело на странпутицу философије по човеку.

Теологија цркве и искушења еклектичких синтеза

Теологија Цркве је увек синергијски аналитичка и никада философки синтетичка, то што изгледа као синтеза је само излагање откривеног као меродавног за спасење. Синергијска анализа никада не настаје из философске жеље да се анализира ради анализе на основама претходне еклектичке (научне) синтезе. Речено речима А. Радовића –

„Теологија такве врсте искључује свако апстрактно и чисто разумско знање, које би хтело да тајну Тројичног Божанства прилагоди људској мисли. Ово опет, по Светитељу, значи да је немогуће да постоји истинска теологија без искуства, то јест без боговиђења. Зато Свети Григорије наглашава: *Ми не полазимо од славних начела да бисмо богословствовали, него се њих држимо непроменљиво, пошто су она богонаучена (богомдата).*“[61]

Може се рећи, са пуно права, да се под плаштом науке нуди синкретизам у коме је коначно могуће објединити све, религиозне и политичке моћи друштва без Бога, што неодољиво потсећа на историјско-друштвени контекст времена у коме се хришћанство појавило.[62] Са друге пак стране тачно је и то да наука може понудити многа знања о Богу кроз теолошке списе, историју и сл. али све то, ма колико тога било, није гарант богопознања које је увек благодатни дар Духа Светога слободан од научне ограничености или условљености. Међутим, ваља опет подвући да –

„Палама не пориче значај интелекта, аналогије и догматских начела за егзегезу и за поимање Откривења, али сматра да све то добија своје право место, свој смисао и

60 Романидис, исто, 36.

61 А. Радовић 2006, 30.

62 О томе о. Јован Романидис пише следеће: „Хришћанство се појавило у једној епохи у којој је владала идолатрија, а међу онима који су говорили грчки и латински језик преовладавало је схватање душе како се налази код платоноваца, аристотеловаца, питагорејаца итд. Већина ових философија које су се изучавале биле су уједно и религије, као неоплатонизам, који је био чиста религија. Свакако, они који желе да спасе Платона, и који не желе да га окарактеришу као оснивача религије, кажу да то није био религиозни систем. Али ја тврдим да је и стари Платонов систем био религија. Није, дакле, само платонизам био религија, него је сам Платон основао религију, када је своја религиозна убеђења уградио у свој философски ситем. Платон није правио разлику између своје религије и философије. За Аристотела је тешко да тако нешто тврдимо, пошто он није признавао индивидуалну бесмртност човека. За Аристотела, човек као индивидуа није душа, тако да, у најмању руку због овог схватања аристотелизам не може бити сматран религијом. Међутим, према другим мишљењима, и то јесте религија, пошто је и Аристотел веровао у неке богове, као и због тога што је он сам био религиозан човек, као што су уосталом били и други у његовој епохи. Свакако и он је веровао у магију, дакле у магијски приступ религији“ – Романидис, исто, 23. Могућност религиозне обојености Платонове философије оставља и H. G. Gadamer, иако је доводи у сумњу, када каже да је „трансценденција добра, која је за Платона извјесно имала религиозни смисао и свакако омогућавала прикључак на народну религију, учењем о *два* ‘начела’, јединици и двојству, била философски изложена, ипак треба да се промисли“ – H. G. Gadamer.

дубину кад се утемељи на реалном богооштењу, на причешћу ума и бића божанском светлошћу, знањем и силом. Он посматра сва „богојављења“ и мери свако знање кроз призму Таворске светлости која се открила ученицима и засијала са Христовог лица“[63]

– јер природно (по)знање „није пуно познање Бога, јер из творевина схватамо само Божанску Енергију (*дејство*) и Силу, притом свакако и то бледо, само замишљајући из њих Бога и постојање Његово“.[64]

У процесу синергијске анализе, наслеђено од Отаца, користи се да би се указало на спасење и тиме отклонила опасност искушења која се над Црквом надвила у датом времену. Једном речју, нема анализе ради анализе, већ према потреби се појашњава нејасно тако да анализа допуњава анализу следујући вери Цркви до догме спасења ради. Синергијском анализом се чува достојанство човека/људи, јер човек/људи у њој учествују свом својом природом тако „што кроз вољно стремљење ка Њему остварују сједињење са Њим; тако живећи божанским и натприродним животом, бивају удостојена Његове обожујуће благодати и енергије“[65] – тј. као *душа жива* (в. Пост. 2, 7.), не прелазећи у смирењу границе вере. Светитељ је прошао школу света[66] и пустиње у послушању и подвигу – о чему сам Светитељ пише[67] – не градећи раздор између подвига и евхариситије који су за њега нераскидиви у животу хришћанина. Бог се открива као Онај ко снисходи човеку преображавајући га, без укидања, до обожења.

Имајући у виду напред речено немогуће је у делима Светих Отаца пронаћи системско богословље, иако увек имамо код њих пуноћу богословља без обзира на количину речи. У том контексту треба посматрати и богословско дело Светог Јована Дамаскина, *Тачно изложење Православне вере*, јер оно је пре свега одговор Цркве на конкретна питања наметнута од стране ислама, а не проста жеља да се напише систем богословља. О томе П. К. Христу каже следеће: „У више наврата Свети Јован наглашава да у својим делима не износи властити богословски систем**, него да излаже све оно што предање Цркве бележи као исправно.**“[68] Отац Г. Флоровски такође сведочи, Свети Јован Дамаскин као богослов „беше сабиратељ отачких предања. Он је у оцима видео „богонадахнуте“ учитеље и „богоносне“ пастире. ...И Дамаскин није сабирао лична мишљења [системе] отаца, него управо – **отачко предање**“[69] – баш као и Свети Григорије Палама у своје време. Проблем је настао када су дела Отаца Цркве[70], почела да се оцењују мерилима (нецрквене) схоластике за коју је систем заснован на метафизичкој синтези све.[71] Тако је и данас код неосхоластичара ван Цркве који својим системима граде технологију речи[72] – коју нажалост прихватају и они међу епископима

63 А. Радовић 1996, 36–37.

64 А. Радовић 2006, 37.

65 Григорије Палама 2012g, 50.

66 О томе налазимо сведочанство у његовом житију које је написао Φιλόθεος Κόκκινος, *Βίος του Γρηγορίου Παλαμά*, ΕΠΕ 70., Θεσσαλονίκη 1984, 52.

67 Григорије Палама 2012h, 418–419.

68 П. К. Христу 1985, 19.

69 Флоровски 1998, 234.

70 Нпр. Светог Јована Дамаскина, Светог Григорија Паламе и др. до данас.

71 Види: Видовић 1986, 12–19.

72 На пример, „Treba se samo prisjetiti slikovitog govora pape, novoga blaženika Katoličke Crkve, o »Europi od Urala do Baltika«, »Europi koja diše na dva plućna krila«, »dvije Crkve, koje su dva plućna krila kršćanstva«, zatim njegovih enciklika »Crkva u Europi« (2003) i »Slavenski apostoli« (1985), brojnih pohoda i govora, među kojima vrijedi spomenuti posjet europskim institucijama u Strasbourgu tijekom njegova 40. pastoralnog pohoda g. 1988, riječi upućene sudionicima hrvatskoga zahvalnog nacionalnog hodočašća u Rim studenoga 2003, itd.“ S. Bunjevac, *Europa mora iznova pronaći svoju*

и академско-теолошким ауторитетима у Цркви, када своју еклисиологију усаглашавају са ставовима римокатолика о „dvije Crkve, koje su dva plućna krila kršćanstva“[73] – тј. да је Црква непотпуна без римокатоличког Рима, чиме се не изражава искуство Цркве, већ се негира Једна, Света, Саборна и Апостолска Црква. Трагове таквих ставова налазимо нпр. у делу *Пројаве хришћанског етоса у Домостроју спасења, кроз личност, и у богословљу*[74].

Еклектизам и синтеза јесу главне одлике неосхоластике којима се гради екуменизам. У еклектичкој синтези по звучности, речи Отаца остају исте, али им се мења смисао, мења се дух који кроз њих говори, а тај дух није Дух Свети. Еклектичке синтезе које видимо у екуменистичком „богословљу“ увек теже ка спајању и међусобном укрштању ради спајања и произвођења „новог“ ради новог.[75] Опасније деструкције за теологију од ове опсене нема, јер таква „теологија“ не гледа шта је потребно за спасење, већ шта је (само) друштвено-социјално исплативо или је откривање новог ради новог. На тај начин се губи полако, али сигурно – и научно потпуно оправдано – тајна вере и отвара поље неограничене алегорије и асоцијације, што на крају човека доводи, кроз почетно идолопоклонство пред људским разумом и опсеном метафизике[76], до очајања и безизлазне негације свега. Тренутак када наука заузме место вере наступа, по речима Светог Апостола Павла:

„Јер што се на њему не може видјети, од постања свијета могло се познати и видјети на створењима, и његова вјечна сила и божанство, да немају изговора. Јер кад познаше Бога, не прославише га као Бога нити му захвалише, него залудјеше у својијем мислима, и потамње неразумно срце њихово. Кад се грађаху мудри, полудјеше, и претворише славу вјечнога Бога у обличје смртнога човјека и птица и четвороножнијех животиња и гадова“ (Рим. 1, 20–23).

Неспојивост црквених и нецрквених мерила вредности у тумачењу Светог писма

У тумачењу (учењу) Светог Григорија Паламе јасно је да савршенство и несавршенство, по мерилима Цркве и света, имају неспојива значења. Ово добро истиче П. К. Христу, на основу текстова Светог Григорија Паламе, када каже:

---

dušu!, Objavljeno u Glasu Koncila, broj 22, 2011, http://papa.glas-koncila.hr/index.php?option=com_content&view=article&id=11&Itemid=12 25.04. 2016. 15:50.

73 Види: *Реч митрополита пергамског Јована (Зизјуласа), коју је Његово Високопреосвештенство изговорило после папине поздравне речи: (Orthodox Christian Information ntar, file:///c:/ecumenism/pergamon_zizioulas in rome, htm)*, на http://borbazaveru.info/content/view/1106/53/. О истој теми (две или Једна Црква) видети и: Ј. Зизјулас, *Pravoslavna eklisiologija i ekumenski pokret*, на https://www.scribd.com/doc/35672507/ZizioulasIoannisDogmaticsSabranaDelaWorking 11:14, 16.06.2016, 410–416. Такође, о теологији митрополита пергамског Јована Зизјуласа видети и Ι. Βλάχος, «*Ἡ ὀντολογία τοῦ προσώπου*»: *ἡ συστηματική παρερμηνεία τῶν ἁγίων Ἀθανασίου, Καππαδοκῶν καί* Μαξίμου *ἀπό τόν* Μητροπολίτη Περγάμου Ἰωάννη Ζηζιούλα, Ναύπακτος, 2016; Ж. К. Ларше, *Личност и природа*, Православна критика персоналистичких теорија Христа Јанараса и Јована Зизијуласа, Ниш, Међународни центар за православне студије, 2015.

74 Д. Перовић, 2011.

75 „А они који се ослањају на логичке доказе, свакако ће бити оповргнути – иако можда не сада и не од тебе. „Сваки појам (тј. логос, реч) супротстављен је неком другом појму”, што значи да је и њему самом противан неки други појам; и не може се наћи појам који односи коначну победу и не зна за пораз. Показали су то Јелини и њихови мудраци, који непрекидно оповргавају једни друге, а и сами бивају оповргнути наизглед јачим доказима“ – Григорије Палама 2012f, 63–64.

76 Βλάχος 2012a, 169–190.

„Дакле, знање стечено из световног образовања није напросто другачије од духовног, него му је чак супротстављено: „...Није само нешто друго у односу на истинско и духовно знање, него стоји и стоји насупрот њега.“ Поистовећивање ова два знања је неприхватљиво, као што је немогуће упоредити класично: спознај самога себе и хришћанско: бди над собом. Разлику између ових знања правили су и древни подвижници: „двојако знање”, говорио је Максим.“[77]

Сам пак Свети Григорије Палама јасно каже о истом –

„А ја се добро сећам да сам, после тврђења да треба „раскинути” и „сатрети” све што је у световној мудрости баснословно и злопоучно, рекао да се „знање стечено из световне философије ни тада не може назвати духовним него природним даром, који нам је од Бога дат кроз природу и који кроз настојање може да узрасте; а доказ да то јесте природни, а не духовни дар јесте у томе што га без труда баш нико не може задобити. Са друге стране, дар Божији, у дословном смислу дат у Светоме Духу – али не природни дар – јесте наша философија, која, када дође свише, чак и рибаре чини синовима грома”. Вели се, наиме: „Господња је земља... и сви који живе на њој”, али је мало оних који су Божији, иако су сви створења Његова; на исти начин, дакле, Бог је Онај Који човеку дарује знање, али је мало оних који стичу мудрост Духа, иако су сви од Њега створени по природи разумни и способни за примање науке.“[78]

За свет, савршенство човека – које се пројављује кроз егоизам и као један вид лажне духовности – јесте управо обоготворење егоизма и индивидуалности, а тиме и смрт за другог човека. Светитељ јасно указује на коју врсту егоизма и греха мисли када каже – „Показали су то Јелини и њихови мудраци, који непрекидно оповргавају једни друге, а и сами бивају оповргнути наизглед јачим доказима.“[79] Насупрот томе, у Цркви, имамо савршену „несавршеност“ човека – „благо вама ако вас узасрамоте и успрогоне и реку на вас свакојаке рђаве ријечи лажући, мене ради“ (Мт 5, 11) – која је неопходна за отварање према Богу и за Бога, али и према другим људима, отуда не чуди чињеница да је овосветско (послепадно) богатство за човека Божијег, духовна смрт. Највећа опсаност која вреба у илузији овосветског богатства јесте превара да је могуће наћи савршену равнотежу између Бога и мамона и служити и једном и другом, што у пракси значи бити духовно мртав, тј. смрт за човека. Међутим, смрт није просто враћање у небиће, већ је наставак живљења (трајања) без богопознања, дакле, стање без обожења у Богочовеку Христу у бескрајној пропадљивости. Савршенство, дакле, у „несавршености“ – „благо сиромашнима духом, јер је њихово царство небеско“ (Мт 5, 3) – је за човека плод његовог покајања – „благо онима који плачу, јер ће се утјешити“ (Мт 5, 4) – и нема никакве везе са очајањем или каквим философским ограничењима или порицањима човека на било који начин. Оваква „несавршеност“ је библијска категорија (појава) још од праведног Јова до данас. Друго име оваквог савршенства у „несавршености“ јесте обожење и заједничарење са Богом. Лако је разумети, на основу реченог, да постоји велика разлика између полазних позиција у тумачењу између Светог Григорија Паламе и старогрчке философије, али и савремене му схоластике, оличених у Варлааму Калбријском и његовим следбеницима.[80]

77 П. К. Христу, *Увод*, у Григорије Палама, 2012f, 34.

78 Григорије Палама 2012f, 219.

79 Григорије Палама 2012f, 64.

80 Варлааму се приписује следећи став – „Није да ми само унедоглед истражујемо тајне природе, премеравамо небеске сфере, испитујемо упоредно кретање звезда, мотримо њихове појаве у паровима, њихова растојања и исходења и све оно што се по звездама збива, те се зато гордимо; напротив, пошто су логоси свега постојећег у божанском и првом и стваралачком уму, а образи

О улози старогрчке философије у тумачењу Светог писма, Свети Григорије Палама нам сведочи следеће –

„Послушајмо Павла, који световну науку назива „телесном мудрошћу", а „телесни ум" назива „знањем које надима". Како ли ће онда телесна мудрост пружити души богообразност (τό κατ' εικόνα)? „Гледајте, браћо", вели апостол Павле, „на нас позване: нема ту ни много мудрих по телу, ни много моћних, ни много племенита рода." Дакле, као што телесна благородност и моћ не могу душу оснажити и учинити племенитом, тако ни мудрост по телу не може разум учинити мудрим." – јер – „... да причасници Духа Светога јесу Египћани и Халдејци и Јелини – ми то до данашњег дана нисмо чули."[81]

За Светитеља су старогрчки филозофи били незнабожци, а не пророци Господњи. Овакав свој став Свети Григорије Палама изводи следујући Светом Апостолу Павлу, јер јасно каже да

„... велики Павле, пишући Ефесцима, назива безбожницима све оне који се не држе Мојсијевог закона: *Зато памтите да ви, који сте некада по телу незнабошци били, називани необрезање од оних који су се звали телесно обрезање руком вршен, да бејасте у оно време без Христа, отуђени од заједнице Израиљевеи страни у заветима обећања, наде немајући, и без Бога на свету* (Еф.2, 11 и даље)."[82]

За теологију Латина и Варлаама (али и свих њихових настављача), која нема исту полазишну основу са теологијом Цркве, Свети Григорије Палама каже следеће:

„Заиста, кад закључке не изводе на основу онога што ми исповедамо, и кад као начела не користе од Бога нам предате речи и појмове, онда је потребно да ми пружимо незнатно, или никакво објашњење јер смо уверени да они ступају у расправу недобронамерно и ради сукоба, а не ради истине, а такве њихове речи, наравно, нама ништа не значе. ... Јер, њихове речи саткане су из лажи, из које се, наравно, не може извести ништа сасвим истинито, па ни уопште истинито. Због тога, дакле, од њих потиче лаж, тако да они неизбежно, као оптужбу против своје главе, носе оно што је супротно богословљу, а то је хула."[83]

Свети Григорије Палама кроз списе Акиндина осуђује и одбацује схоластичко[84] теологизирање о Богу које се, дошавши са Запада, почело појављивати у Византији.[85] Светитељ, обраћајући се архиепископу Кизика Атанасију, када говори о списима Акиндина, каже и следеће:

„Претерану непобожност тих његових [Акиндинових – моја примедба] списа разобличили смо у четвртој беседи (апологетских) слова која смо против њега сатавили.

тих логоса, ксји су у том уму, положеи и у нашу душу, ми хитамо да их познамо и да помоћу метода разликовања, закључивања и разлагања ослободимо себе образаца незнања, те да тако, живећи и после смрти, будемо по подобију Творца" – цитирано према Григорије Палама 2012f, – што за Светитеља значи да – „Наиме, философ је сматрао да је кроз поседовање реторичког умећа, кроз распредање о евентуалностима и кроз дијалектичке софизме изнашао како да надвлада и јеванђелске речи, које на јасан начин говоре супротно његовом учењу: „...Слепи слепога ако води, оба ће у јаму пасти". Али ја, вели овај слепац и вођа других слепаца, могу да следим оне који виде уколико се држим њих." – Григорије Палама 2012f, 308. Једном речју, Варлаам и његови настављачи су директно или посредно негирали Свето Откровење као једини извор богопознања и придруживали му на истој равни философска достигнућа старих Грка.

81 Григорије Палама 2012f, 65; 213–214.

82 Григорија Палама 2014b, 285.

83 Григорије Палама 2012c, 254.

84 О развоју схоластике на западу видети: M. Uzelac 2009.

85 О томе видети: Ι. Σ. Ρωμανίδης 1991, 16–18. 119. 173.

А то што он назива створеном ону пребожанствену светлост која је, приликом Преображења Спаситељевог, обасјала оне који су били са Њим, томе није потребно никакво опвргавање, због онога што и сам говори у последње време“[86], што својим коментаром П. К. Христу појашњава на следећи начин: „У вези са овом темом, схватање Варлаама и Акиндина [код Светог Григорија Паламе] се заснива на аристотеловском учењу о Богу, које је своје уточиште нашло у системима схоластичког богословља, према којем Бог јесте самодовољан и непокретан ум. Стога Он не може да дејствује и да у свету пројављује нестворене енргије.“[87] Светитељ када наглашава супротности између Нестворене Светлости и природне светлости човековог разума, истовремено наглашава и разлику између благодатних (духовних) дарова и природних (психосоматских) дарова код човека. Пример за ово је када Свети Григорије Палама говори следеће:

„Наиме, ја сам говорио да су међу даровима Божијим неки природни, дати свима уопште, пре Закона и у Закону и после Закона, неки су натприродни и духовни и нарочито неизрециви, при чему сам оне прве стављао изнад ових других, односно оне који су се удостојили прсмудрости Духа, стављао сам изнад сваке јелинске светине, па сам философију назвао једним од природних дарова Божијих, а ученост сам назвао изумима људскога ума.“[88]

Поред овога, Свети Григорије Палама за Варлаама каже да је „сасвим душеван (ψυχικός όλος)“[89] и као такав не може да разуме духовне (благодатне) ствари о којима говори Апостол Павле.

Разлика која постоји између благодатног (духовног) и (само) ментално-психолошког живота може се поистоветити са провалијом која дели Праведног Лазара од богаташа. Професор Х. Терезис је то добро уочио и укратко објаснио када је рекао да „По Григорију Палми, између старогрчке мудрости [σοφία], која има једану световну (секуларну) оријентацију, и хришћанске која је теоцентрична, постоје озбиљне разлике у методологији, почецима и теоретским резултатима.“[90]

Закључак

Са пуно сигурности можемо рећи да Свети Григорије Палама, тумачећи Свето писмо богословствује исправно о немоћи човека да сам досегне до боговиђења – виђења Нестворене Светлости – користећи се само природним му силама и средствима без синергије са Богом кроз благодатне дарове које му Бог дарује. Неоспорна је црквено-библијска чињеница да читава творевина објављује (указује на) свог Творца, међутим, природа човекова је помрачена грехом и због тога не може да препозна и позна истину – ту истину Светитељ потврђује следујући Светим Оцима својим тумачењем и богословљем. Такође, Светитељ јасно наглашава црквено-библијску истину, да чак и када би човек био слободан од последица прворођног греха, не би могао, на основу природних дарова (које поседује као творевина Господња), да достигне пуноћу познања Бога (богопознања), јер оно је увек дар благодати, а не удео природе.

Својим свештенослужећим тумачењима, Свети Григорије Палама сведочи да је Бог увек близу човеку, али се човек услед егоизма (греха) удаљава од Бога и потпада

86 Григорија Палама 2014a, 200–201.
87 П. К. Христу, исто, ф. н. бр. 20.
88 Григорије Палама 2012f, 237.
89 Исто, стр. 240.
90 Χ. Τερέζης 1995, 22.

под трулежност и смрт. Да би се премостила та удаљеност, неопходно је да човек молитвено прихвати Богочовека Христа кроз благодат коју нам дарује Дух Свети као јединог Спаситеља. На тај начи се откључава пакао који је створио човек својим егоизмом саглашавајући се са сатаном, као што нас учи и Свето писмо коме Светитељ светоотачки следује у свему.

Пре свега својим тумачењем Светог писма, Светитељ показује да је Христос Богочовек Тајна и Темељ Цркве, коју сву је гради од краја до краја васељене, прожимајући је Духом Светим – али Црква Христа не ствара, већ Христос ствара Цркву која Га пројављује у свему, те тако Христос Богочовек оприсутњује себе у времену и простору тако да Црква постаје заједница призваних који су се у Христа обукли. Христос Богочовек образује Цркву као свој богочовечански организам, Духом Свтим по вољи Бога Оца, као место и начин спасења човека и света. У свом Богочовечанском организму Христос Богочовек исцељује и очишћује све оно што је човеку стварањем дато, а што је грехом било рањено, у водећи човека у остварење задатог – тј. обожења човека у Христу Богочовеку.

Једном речју Христос Богочовек је, за Светитеља, темељ свега спасоносног за човека, тиме је и целукупан живот Светог Григорија Паламе, као и сваког од Светих Отаца, једно непрекидно тумачење (сведочење, оприсутњење) тог благодатног искуства, коме ваља следовати, нама до данас.

Извори

Свето писмо Старог и Новога завјета, Библија, Београд, Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, 2012.

Свети Атанасије, Велики (2003): *Против идола*, Нови Сад, Беседа.

Палама, Свети Григорије (2012a): *О исхођењу Духа Светога, прва беседа*, Дела Светог Григорија Паламе 1, Нови Сад, Беседа.

Палама, Свети Григорије (2012b): *Друга беседа о исхођењу Духа Светог*, Дела Светог Григорија Паламе 1, Нови Сад, Беседа.

Палама, Свети Григорије (2012c): *Прва посланица Акиндину*, Дела Светог Григорија Паламе 1, Нови Сад, Беседа.

Палама, Свети Григорије (2012d): *Прва посланица Варлааму*, Дела Светог Григорија Паламе 1, Нови Сад, Беседа.

Палама, Свети Григорије (2012e): *Друга посланица Варлааму*, Дела Светог Григорија Паламе 1, Нови Сад, Беседа.

Палама, Свети Григорије (2012f): *Слова у одбрану светих исихаста*, Дела Светог Григорија Паламе 2, Беседа, Нови Сад.

Палама, Свети Григорије (2012g): *О божанском јединству и разликовању*, Дела Светог Григорија Паламе 3, Беседа, Нови Сад, Беседа.

Палама, Свети Григорије (2012h): *Оповргавање писма Игњатија Антиохијског*, Дела Светог Григорија Паламе 3, Беседа, Нови Сад, Беседа.

Палама, Свети Григорије (2014a): *Посланица најславнијем и најбогољубивијем архиепископу Кизика Атанасију*, Дела Светог Григорија Паламе 4, Нови Сад, Беседа.

Палама, Свети Григорије (2014b): *Посланица најблагочестивијем међу монасима, господину Дионисију*, Дела Светог Григорија Паламе 4, Беседа, Нови Сад.

Палама, Свети Григорије (2014c): *Треће полемичко слово против Акиндина*, Дела Светог Григорија Паламе 5, Нови Сад, Беседа.

Палама, Свети Григорије (2014d): *Пето полемичко слово против Акиндина*, Дела Светог Григорија Паламе 6, Нови Сад, Беседа.

Палама, Григорије (2015a), свети, *Слово које укратко објашњава Варлаамово и Акиндиново учење*, Дела Светог Григорија Паламе 7, Нови Сад, Беседа.

Палама, Свети Григорије (2015b): *Кратко излагање Факрасиса протостратора*, Дела Светог Григорија Паламе 7, Нови Сад, Беседа.

Палама, Свети Григорије (2015c): *Прво слово о писаној лажи и непобожности (Никифора) Григораса*, Дела Светог Григорија Паламе 7, Нови Сад, Беседа.

Дамаскин, Свети Јован (1993): *Философска поглавља*, Никшић, Луча (година X) бр. 2.

Дамаскин, Свети Јован (1994): *Тачно изложење Православне вере*, Никшић, Луча (година XI) бр.2.

Дамаскин, Свети Јован (2012): *О јересима*, Шибеник, Истина.

Κόκκινος, Φιλόθεος (1984): *Βίος του Γρηγορίου Παλαμά*, ΕΠΕ 70., Θεσσαλονίκη, Πατερικαί εκδόσεις «Γρηγορίος Παλαμάς».

Свети Марко, Ефески (2007): *О васкрсењу*, у: Свети Марко Ефески, житије, дела служба, Београд, Предањске студије.

Светогорски Томос (2012)*:* у: Дела Светог Григорија Паламе 3, Нови Сад, Беседа.

Свети Симеон, Нови Богослов (2005): *Прва богословска беседа, против оних који првенство дају Оцу*, Сабране беседе, Београд, Образ светачки.

Miklosich, Fr., Muler I.(1860): *Acta Patriarchatus Constatnopolitani*, Vindobonae, C. Gerold.

Литература на грчком језику

Βλάχος, Ιερόθεος (2012): *Διαλεκτικοί καί αποδεικτικοί συλλογισμοί περί θείων καί ανθρωπίνων*, Μεταπατερική Θεολογία και εκκλησιαστική πατερική εμπειρία, έκδοση Α', Ιερά Μονή Γενεθλίου τής Θεοτόκου (Πελαγίας).

Βλάχος, Ιερόθεος (2012): *Τά φυσικά, ή μεταφυσική καί ή ορθόδοξη θεολογία, Μεταπατερική Θεολογία και εκκλησιαστική πατερική εμπειρία*, έκδοση Α', Ιερά Μονή Γενεθλίου τής Θεοτόκου (Πελαγίας).

Βλάχος, Ιερόθεος (2016): *«Ἡ ὀντολογία τοῦ προσώπου»: ἡ συστηματική παρερμηνεία τῶν ἁγίων Ἀθανασίου, Καππαδοκῶν καί Μαξίμου ἀπό τόν Μητροπολίτη Περγάμου Ἰωάννη Ζηζιούλα*, Ναύπακτος.

Ζήσης, Θεόδωρος (2002): *Νεοβαρλααμισμός η „Λειτουργική Αναγέννηση“,* Θεσσαλονίκη, Θεοδρομία, τεύχος Δ 4, Οκτώβριος-Δεκέμβριος.

Καρακόλη, Χρ. Κωνσταντίνος (1968): *Η Εκκλησιολογία του Μεγάλου Αθανασίου*, Θεσσαλονίκη.

Κούκουρα, Κ. Δήμητρα (2009): *Το μήνυμα του Ευαγγελίου, μετάδοση και πρόσληψης,* Θεσσαλονίκη, ἐκδόσεις Π. Πουρναρά.

Μαντζαρίδης, Γεώργιος Ι. (1998): *Παλαμικά*, Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη.

Μαρτζέλος, Γεώργιος Δ. (2013): *Κατάφαση και απόφαση κατά την Ορθόδοξη Πατερική παράδοση*, Thessaloniki, Τόμος Β΄, edited by Αδελφοί Κυριακίδη Α.Ε., 2013, pp. 1243–1262. http://users.auth.gr/martzelo/index.files/articles.htm , 14.11.2012 μμ. 6:30.

Ματσούκα, Νικόλαος Α. (1986): *Ἡ διπλή θεολογική μεθοδολογία Γρηγορίου Παλαμᾶ,* Θεσσαλονίκη, Πρακτικά θεολογικοῦ Συνεδρίου εἰς τιμήν καί μνήμην τοῦ ἐν Ἁγίοις Πατρός ἡμῶν Γρηγορίου Ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης τοῦ Παλαμᾶ, (12-14 Νοεμβρίου1984).

Ρωμανίδης, Ι. Σ. (1991): *Πρόλογος στό Ρωμαῖοι ἡ ρωμιοί Πατέρες της Ἐκκλησίας*, τόμος 1, Θεσσαλονίκη, Π. Πουρναρά.

Τερέζης, Χρήστος (1995): *Ἡ θέση της ελληνικής φιλοσοφίας στήν Ὀρθόδοξη Ανατολή. Σπουδή στον Ἅγιο Γρηγόριο Παλαμά*, Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη.

Φλωρόφσκυ, Γεώργιος (2003): *Ἁγία Γραφή, Ἐκκλησία, παράδοσις*, ΕΡΓΑ 1, Θεσσαλονίκη, ἐκδόσεις Π. Πουρναρά.

Литература на српском и другим језицима

Вернан, Ж. П. (2007): *Ликови старе Грчке*, Београд, CLIO.

Видовић, Ж. (1986): *Огледи о духовном искуству*, Београд, Сфаирос.

Зизјулас, Ј. (2016): *Догматске теме*, Нови Сад, Беседа, 2009.

Pravoslavna eklisiologija i ekumenski pokret, https://www.scribd.com/doc/35672507/ZizioulasIoannisDogmaticsSabranaDelaWorking 11:14, 16.06.2016.

Реч митрополита пергамског Јована (Зизјуласа), коју је Његово Високопреосвештенство изговорило после папине поздравне речи: (Orthodox Christian Information ntar, file:///c:/ecumenism/pergamon_zizioulas in rome, htm), на http://borbazaveru.info/content/view/1106/53/

де Вогел, К. Ј. (2012): *Платонизам и хришћанство. Очигледна супротстављеност или дубока заједничка утемељеност*, Теолошки погледи XLV, Број 2, Београд.

Ларше, Ж. К. (2015): *Личност и природа, Православна критика персоналистичких теорија Христа Јанараса и Јована Зизијуласа*, Ниш, Међународни центар за православне студије.

Мајендорф, Ј. (2006): *Увод у светоотачко богословље*, Врњачка Бања, Пролог.

Мидић, И. (2009): „Оваплоћење и спасење“, у: *Сећање на будућност*, Саборност, Пожаревац.

Перовић, Д. (2011): *Пројаве хришћанског етоса у Домостроју спасења, кроз личност, и у богословљу*, Православни богословски факултет Универзитета у Београду, Институт за теолошка истраживања, Београд.

Радовић, А. (1996): *Историјски пресјек тумачења Старог Завјета*, Никшић, Јасен – Бијели Павле.

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

Романидис, Ј. (2005): *Светоотачко богословље*, Београд, Задужбина Светог манастира Хиландара.

Флоровски, Г. (1997): *Источни Оци IV века*, Манастир Хиландар.

Флоровски, Г. (1998): *Источни Оци V–VIII века*, Манастир Хиландар.

Христу, П. К. (1985): *Свети Јован Дамаскин, живот, списи, учење*, Никшић, Луча.

Христу, П. К. (2012): *Увод у Слова у одбрану светих исихаста*, Дела Светог Григорија Паламе 2, Нови Сад, Беседа.

Шнеле, У. (2007): *Увод у новозаветну егзегезу*, Београд, Универзитет у Београду Православни богословски факултет.

Bunjevac, S. (2011): *Europa mora iznova pronaći svoju dušu!*, Glas Koncila, 22/2011. http://papa.glas-koncila.hr/index.php?option=com_content&view=article&id=11&Itemid=12 25.04.2016. 15:50.

Gadamer, H. G. (2012): *Дијалог и дијалектика Шест студија о Платону*, Боеград, ПБФ.

Schuon, F. (1997): *O tanscendentnom jedinstvu religija*, Зеница.

Uzelac, M. (2009): *Predavanja iz srednjovekovne filosofije*, Novi Sad.

Boban Milenković

SAINT GREGORY PALAMAS' APPROACH TO THE HOLY SCRIPTURES

Theological testimony of St. Gregory Palamas is thoroughly grounded on the interpretation of the Bible and the Holy Fathers paradigm. Based on that, while polemicizing with Barlaam and his scholars (ILI successors of his ideas), Saint Palamas represents the authentic standpoint of the Church, rather than his personal opinion or the system. That way, he avoids the trap of egoism, and an unrestrained eclectic allegory that leads to the anti-clerical synthesis, composed of merciless parts of Revelation and theological metaphysics. That's what makes St. Gregory Palamas indispensable pointer towards the salvation of the world and a man, even in our time. Alike, his example clearly shows us how to speak out against abuses of sacred revelational truth, by individuals outside the Church, then and now.

УДК 821.163.1.09-94
27-243.63-27

Горан Д. Младеновић
Универзитет у Новом Саду, Филозофски факултет
Међународни центар за православне студије, Ниш – Србија
e-mail: gor.mlad1@gmail.com

СИНТЕЗА МОТИВА ЗАХВАЛНОСТИ И ПОУКА МУДРОСТИ У 33. ДАВИДОВОМ ПСАЛМУ – АНАЛИЗА ТЕКСТА

***Апстракт*:** *Савремена библијска наука већ деценијама посвећује посебну пажњу проучавању еволуције библијског текста. Разлике између првобитних верзија старозаветних књига и садашњих списа уследиле су као последица нетачних превода и словних грешака приликом преписа. Зато је неопходно, колико је то могуће, проучавати Свето писмо са јеврејског или грчког језика. Епископ Атанасије Јевтић, један од најеминентнијих српских теолога, и врстан познавалац библијских језика, превео је Псалтир на српски језик. Његова верзија превода је најтачнија и најближа оргиналним стиховима испеваним од стране богонадахнутих песника. Она је инспиративно деловала и на аутора овог рада да своје богословско-књижевно знање усмери ка проучавању поетских мисли испеваних у Псалтиру, притом водећи рачуна о филолошкој, филозофској и теолошкој систематичности. Посебну пажњу привукао је Давидов 33. псалам [МТ: Псалам 34], испеван у акростиху, као једна од најлепших индивидуалних захвалних песама у коју су уткани мотиви мудросне поетике.*

С тим у вези, иако не постоји савршено и коначно решење за разумевање старозаветне поезије, јер језик, као и сама егзегеза, имају потребу за непрестаним тумачењем које се никада не завршава. Поетске мисли, изречене од цара Давида, сваком тумачу представљају одређени задатак да их учини разумљивим у сваком времену. Зато је неопходно да егзегета, осим познавања библијских језика, буде упознат са опитним искуством многовековних метода и пракси у тумачењу светописамских списа. Он треба да познаје старозаветну семиотику и да интерпретира анализу поетских мисли песника која ће олакшати њихово изворно схватање. У том подухвату неисцрпну помоћ пружа ризница светоотачког предања, али и увид у савремене коментаре старозаветних стручњака.

***Кључне речи*:** *Давид, Бог, Господ, непријатељи, песник.*

Уводно разматрање: Овај поучни псалам написан је као индивидуална захвална песма која у свом садржају има одређене мотиве мудрачке књижевности (в. *Пс* 33,11–21).[1] Циљ овакве поетске конструкције био је да код слушалаца и читалаца изазове жељу према врлинском животу, тј. истинској мудрости.[2] Међутим, поетски мотиви благодарности и захваљивања Богу нису ни мало запостављени. Песник, који себе приказује као учитеља мудрости (*Пс* 33,11), сигурно је на основу личног искуства

1 Детаљнији приказ књижевних облика у псалмима видети код Младеновић 2012, 32–53.
2 Уп. Van Gemeren 1991, 282.

испевао поједине стихове псалма (*Пс* 33,4.6) у којима започиње тему Божијег спаситељског деловања коју ће у другим стиховима шире развити.[3] Такође, битна карактеристика овог псалма је алфабетско-акростихска структура у којој је испеван, тј. почетке стихова творе слова из јеврејског алфабета.[4]

Животне околности у којима је настао овај псалам, предочава нам сам наслов овога псалма. У *Првој књизи Самуиловој* описан је сусрет између Давида и цара Ахиса (*1. Сам* 21,10–15). Давид је после града Нова[5], бежећи од цара Саула, отишао у град Гат, код цара Ахиса.[6] Цар Ахис је лепо примио Давида. Сматрао је за добро да у својој служби има једног тако прекаљеног ратника и војсковођу. Али, слуге и дворјани нису се слагали са царевим мишљењем. Упозорили су да је Давид израиљски херој који је убио њиховог јунака Голијата и да није сигурно задржи га у својој служби: *Није ли ово Давид, цар земаљски? Нису ли о њему певали играјући и говорећи: Саул згуби своју хиљаду, а Давид својих десет хиљада?* (*1. Сам* 21,11).[7]

Давидов бистри пастирски ум убрзо је схватио да се налази у нимало повољној ситуацији, окружен непријатељима, почео је веома чудно да се понаша: *И учини се луд у рукама њиховим; и шараше по вратима, и бацаше пену низ браду своју* (*1. Сам* 21,13). Када је цар Ахис видео како јадно изгледа израиљски јунак, отпустио га је рекавши својим слугама: *Ето, видите да је човек луд; што сте ми га довели? Зар немам доста лудих, него ми доведосте тога да лудује преда мном? Зар ће тај ући у кућу моју?* (*1. Сам* 21,14–15).[8] У знак чудесног и спасоносног избављења, Давид је испевао овај псалам.[9]

---

3 Први део овог псалма (*Пс* 33, 1–10), песник је испевао у градацији, јер се у њему постепено ређају, по јачини, мисли о Богу, у којима га песник описује као свог Спаситеља (*Пс* 33, 1–4.6). У наставку, ову поетску мисао песник развија и у другим стиховима (*Пс* 33, 5.7–10) у којима истиче да је Бог спаситељ и заштитник свим искреним боготражитељима.

4 У *MT* изван алфабетског низа је само завршни стих и испуштено је једно слово (ו); уп. Deissler 2009, 114; Constable 2010, 77.

5 Нов је био град у коме су живели свештеници. Налазио се на територији Венијамниновог племена, недалеко од Јерусалима (в. *Ис* 10, 32).

6 У наслову псалма пише да је Давид изменио своје лице пред Авимелехом (אֲבִימֶלֶךְ, *MT*; Αβιμελεχ, *LXX*), тј. пред Ахисом, царем (melek!) Гата (Ahis-melek) (Tomić 1986, 121; Deissler 2009, 114; уп. Constable 2010, 77). *Ахис је посебно (лично) име, док је Авимелех заједнички назив за краљеве града Гата. Авимелех значи Отац – Краљ* (Calvin 1999, фуснота 684, 420). Дакле, као што је фараон заједничко име за египатске монархе, или Цезар – Август код римских царева, тако је и Авимелех био заједнички назив за филистејске владаре (Calvin 1999, 420; уп. Василије Велики, у: Србуљ 2008, 407–408). Још у време оснивача израиљске нације, праотаца Авраама и Исаака, спомиње се цар филистејски Авимелех (в. *Пост* 21,22; 26,8).

7 У току израде овог рада коришћени су преводи Ђуре Даничића за *Свето писмо Старог завета* и Комисије Светог Архијерејског Синода СПЦ за *Свето писмо Новог завета, Псалтир* у преводу умировљеног Епископа захумско-херцеговачког и приморског г. Атанасија Јевтића. Редне бројеве псалама смо наводили према септуагинталној нумерацији.

8 У старозавтном периоду сматрало се да особе поремећеног ума поседују извесног духа божанског порекла, те је веома велики грех био да им се учини нешто нажао (Tomić 1996, 119).

9 Атанасије Александријски, у тумачењу 33. псалма, мишљења је да се историјске околности у којима је настао овај псалам односе на сусрет Давида и свештеника Авимелеха (в. *1. Сам* 21,1–9): *Бежећи од Саула, Давид је дошао код Авимелеха. На Авимелехово питање о разлогу доласка, Давид му није признао да бежи него је рекао да га је Саул послао да затражи Голијатов мач. Будући да је једно говорио а друго мислио, у натпису псалма је речено: измени лице своје* (Атанасије Александријски, у: Србуљ 2008, 74). Мишљење аутора овог текста је да се стихови овог псалма ипак односе на *1. Сам* 21,10–15, што потврђују и констатације многих других егзегета (в. Calvin 1999, фуснота 683, 420; Tomić 1986, 121; Deissler 2009, 114; Constable 2010, 77; Spurgeon 1976, 165; Briggs 1906, 295; Delitzsch 1871, 408; Terrien 2003, 303–304 и др.). Међутим, Василије

Похвала Јахвеу

[*Алеф*]. *Благосиљаћу Господа у свако време, хвала је Његова свагда у устима мојим* (*Пс* 33,1).

Давид започиње псалам благосиљањем и хваљењем Бога, што у основи, и чини смисао његовог живота. Сигурност и помоћ коју му Бог пружа, неизоставно га подстичу на непрестано благосиљање и хваљење Бога, на непрекидан хвалоспев Богу, на вечно захваљивање и благодарење за сва доброчинства која му је учинио.[10] Међутим, неће само Давидово срце бити пуно похвале за Божија спасоносна дела, већ и његова уста, тј. његова богоминспирисана поезија и музика. Његова уста су пуна хвале, јер их је сам Бог својим речима испунио (уп. *Пс* 81,11).

[*Бет*]. *Господом ће се хвалити душа моја; нека чују кротки и обрадују се* (*Пс* 33,2).[11]

Непрекидне невоље које су пратиле песника нису ослабиле његово трпљење. Чак ни када се нашао у окружењу моћних непријатеља – Филистејаца, Давид није посумњао у своје избављење, које се није остварило због његове мудрости или довитљивости, него услед Божије интервенције. Зато песник каже: *Господом ће се хвалити душа моја* (*Пс* 33,2), док у богословским размишљањима пророк Јеремија пише: *Мудри да се не хвали мудрошћу својом, ни јаки да се не хвали снагом својом, ни богати да се не хвали богатством својим. Него ко се хвали, нека се хвали тим што разуме и познаје мене да сам ја Господ који чиним милост и суд и правду на земљи, јер ми је то мило, говори Господ* (*Јер* 9,23–24 ; уп. *1. Кор* 1,31).

Кротким, песник назива сваког праведника који се радује избављењу од стране Господа. Бог спасава сваког ко се у Њега узда. *Псалмопојац се не задовољава тиме да сам узноси химне, него причаснике (заједничаре) кроткости чини и причасницима (заједничарима) славословљења (псалмопојања).*[12] Он жели да до сваког човека допре чудо Божијег доброчинства и љубави које се над њим пројавило.[13] Кротост је врлина која је красила цара Давида, као и сваког другог Божијег угодника (в. *Бр* 12,3), о њој песник пева и на почетку 131. псалма: *Опомени се, Господе, Давида, и све кротости његове* (*Пс* 131,1).

[*Гимел*]. *Узвеличајте Господа са мном, и узвишујмо Име Његово заједно* (*Пс* 33,3).

У овом стиху песник позива своје сународнике да заједно са њим учествују, тј. садејствују у величању Божијег имена. Његова душа осећа *неспособност* да сама прослави и узвиси име Божије, зато подстиче и друге да јој се придруже.[14] Сличне

Велики, у свом тумачењу овог псалма, мисли да нас овај псалам *подсећа* на оба догађаја, тј. на Давидов сусрет са свештеником Авимелехом (у преводу Ђуре Даничића *Ахимелех*) (в. *1. Сам* 21,1–9) и царем Ахисом (в. *1. Сам* 21,11–13) (Василије Велики, у: Србуљ 2008, 407).

10 Давид, *утекавши од смрти, као да на неки начин поставља правила за живот и уобличва своју душу сагласно строгости понашања, према којем ни један тренутак неће бити без благослова, него ће се, како за велика, тако и за најмања дела, обраћати Богу* (Василије Велики, у: Србуљ 2008, 408).

11 У овом стиху *душа* је центар песникових осећања, а не витални орган песниковог животног духа (Calvin 1999, 422).

12 Атанасије Александријски, у: Србуљ 2018, 75.

13 Василије Велики, у: Србуљ 2008, 410.

14 *Будући да један ум и размишљања једног човека нипошто нису довољни да би се разумела величина Божија, пророк позива све кротке на заједништво у овом делу* (Василије Велики, у: Србуљ 2008, 408).

поетске мотиве налазимо и у другим псалмима (в. *Пс* 29,1; 98,5.9; 106,32; 144,1).[15]

[*Далет*]. *Тражих Господа, и услиша ме, и од свих невоља мојих избави ме* (*Пс* 33,4; уп. *Пс* 17,7).

Цар Давид веома јасно објашњава који је разлог његовог поетског надахнућа. Тражење Господа, за њега није само мислена активност његовог ума, већ смисао његовог постојања – живота. Он га искрено тражи свим својим бићем и као последицу тог богочежњивог трагања, он га и налази. Његова молитва је услишена. Невоље и старахови који су га окруживали само су бледа сенка тешких животних тренутака које је песник – уз помоћ Божију, оставио иза себе. Сада мирне душе и спокојног срца може да се окрене свом Спаситељу и да му заблагодари за Његово доброчинство.[16]

[*Хе*]. *Приступите Њему и просветлите се, и лица ваша неће се постидети* (*Пс* 33,5).

Већину поетских мисли песник је изрекао на основу личног искуства, тј. сусрета са Богом. Религиозне визије које је доживљавао биле су саставни део његове видалачке и поетске биографије. Искуство које је стекао у њима, Давид је желео да подели са својим сународницима, да и њих упути и упозна са таквом врстом искуства, тј. да и они сами слободно и без страха приступе Богу. Он у свом животу није трагао за срећом и здрављем, већ је тежио за вечним наслађивањем красоте Божије и што присније сједињењем са Њим (в. *Пс* 26,4). За њега Јахве није окрутни Бог, него Бог љубави, зато вера у таквог Бога није производ страха, већ љубави. Сваки човек има потенцијалну могућност да се обожи ако приступи Богу са чистим срцем, вером и љубављу, поштујући његове заповести. Таквог човека Бог спасава – избавља за вечност, тј. такав се човек неће постидети пред Богом, јер под појмом *лица ваша*, псалмопојац подразумева добра дела својих сународника која ће бити облагодаћена Божанским просветљењем и силом.[17]

Опис чудесног избављења[18]

[*Зајин*]. *Овај ништи*[19] *завапи, и Господ га услиша, и од свих невоља његових спасе га* (*Пс* 33,6 уп. *Пс* 54,17; 87,14; 129,1–2).

Песникова молитва била је вапај скрушеног Божијег слуге који се налазио у животној опасности. Усамљеном и у непријатељском окружењу, није му ништа друго преостало него да у својој души завапи Господу за избављењем (уп. *Ис* 38,14). Истовремено, он истиче своју ништавност у односу на Господа и подучава своје сународнике да треба да се уздају у Бога сваке твари, јер је њега сиромаха и пастира удостојио благодатног промисла и приказао као победника над својим непријатељима.[20] Дакле, Бог сваком богољубивом и богопокорном срцу које му је произнело молитву дарује благодат спасења од сваке тескобе и нужде.[21]

[*Хет*]. *Поставиће се оружан Анђео Господњи око оних који Га се боје, и избавиће их* (*Пс* 33,7).

15 уп. Van Gameren, у: Constable 2010, 78; Eaton 2003, 154.

16 Сажетим описом избављења испеваним у 4. стиху, песник нас припрема за опширнији приказ који ће уследити од 6. до 10. стиха.

17 Уп. Kidner 1973, 139.

18 У наредних 5 стихова песник описује своје чудесно избављење од непријатеља, као пример онога што жели да каже у мудрачким поукама (Tomić 1986, 121).

19 *Ништи* = сиромах, скроман, покоран, скрушен (ο πτωχός, *LXX*; עָנִי, *MT*).

20 Атанасије Александријски, у: Србуљ 2018, 75.

21 Уп. Phillips 1872, 258.

На различитим местима у *Светом писму Старог завета* Анђео Господњи[22] приказан је као заштитник и избавитељ Израиља, али истовремено и многим појединцима.[23] Као избавитељ и заштитник народа Анђео се посебно показује приликом изласка Израиља из египатског ропства (в. *Изл* 14, 19; 23, 20; 32, 34; 33, 2; *Бр* 20, 16), а особито је интересантна епизода из одељка *Књиге Исуса Навина* (*ИНав* 5,13–15), као и епизода са пророком Валамом (*Бр* 22,22-35; уп. *Суд* 2,1–5; 5,3; *Ис* 63,9; *Зах* 1,8–10; 12,8; *Мал* 3,1). Такође, у страозаветним списима говори се о Анђелу Господњем који је спасао Јерусалим од асирске војске (в. *2. цар* 19,35; *Ис* 37,36; *2. дн* 32,21).

Дакле, песничка слика Божијег гласника – изасланика, који стоји на челу небеске војске и штити Божији народ, изображава саму Божију спаситељску активност у корист Израиља. Анђео Господњи представља конкретну личност која у одређеној ситуацији *делује по налогу Јахвеа или делује као сам Јахве*.[24] Бог у свако време и на сваком месту чува и брани свој народ. Као што су брегови и горе око Јерусалима, тако је и Господ око свог народа (*Пс* 124,1–2).[25]

[*Тет*]. *Окусите и видите да је добар Господ. Благо човеку који се нада у Њега* (*Пс* 33,8).

Као што се о некаквој храни (или пићу) не може имати било каква спознаја само на основу речи оних који су је окусули, већ се мора сопственим опитом доћи до сазнања, исто тако сладост доброте Божије једино се може доживети на основу личног искуства. Онај ко је осети – окуси, као што је псалмопојац имао прилику, касније ће себе подстицати на непрекидан боравак у њој, тј. непрестано ће жудети за њом (уп. *1. Пет* 2,2–3). Други део стиха: *Благо човеку који се нада у Њега*, само је песников поетски аргумент у прилогу подстицаја садржине у првој реченици овог стиха.

[*Јод*]. *Бојте се Господа сви свети Његови, јер нема оскудице онима који Га се боје* (*Пс* 33,9).

Премудри Соломун каже да је почетак сваке (људске) мудрости страх Господњи (*Пр* 1,7; 9,10; *Пс* 110,10; уп. *Пр* 23,17), што у свом изворном значењу подразумева поштовање Божије љубави према човеку. Зато песник и ставља знак једнакости између страха и љубави према Богу који су утемељени на вери и нади. Давидова вера прихвата са сигурношћу све оно што му је Бог обећао, док његова нада чека потврду испуњења спасоносних Божијих обећања.[26]

---

22 *Израз* מַלְאַךְ־יְהוָה *сусреће се у Старом Савезу 58 пута, а на једанаест места помиње се* אֱלֹהִים מַלְאָךְ. *Многа старосавезна предања (јахвеистичко, елохистичко), историјски корпус девтерономиона, пророчки списи, па чак и мудросно-поетски делови помињу Анђела Господњег. Наравно, он није на исти начин посматран у свим списима, нити су његов лик старосавезни богослови посматрали само са једног аспекта. [...] Предања о Анђелу Господњем протежу се кроз читаву старосавезну повест. Још од најстаријих времена његов лик је фигурирао како у религијској свести обичног народа, тако и у теолошким зрењима најранијих библијских писаца. У дословном српском* מַלְאַךְ־יְהוָה *би се превео са гласник или изасланик Божији. Сасвим је јасно да је реч о некаквом небеском лику, који се у старосавезним списима јављао људима. Он је као небески лик у многоме различит од сличних ликова древних митологија; он је божанско биће које се налази у најнепосреднијем односу са Богом. Чак би се могло рећи да је он лице Бога окренуто свету* (Кубат 2004, 124–125; опширнији приказ теолошких размишљања на тему Анђела Господњег видети код истог аутора на страницама 34–70).

23 Као заштитник богоизабраних старозаветних угодника Анђео Господњи је приказан на следећим местима у *Старом Завету*: *Пост* 31, 11–13; 48, 15–16; *Изл* 24, 7. 41; *1. цар* 19, 4–8; *2. цар* 1, 15; *Дан* 3, 25. 28; 6, 22; *Тов* 3, 16; 5, 22 и др. (уп. Кубат 2004, 125).

24 Кубат 2004, 129.

25 Tomić 1986, 121–122.

26 Да би учврстио веру коринтских хришћана и оживео наду у Божија обећања, а следујући

У страху Господњем налази се извор живота (*Пр* 14,27), који чисти и чува песникову душу од свкога зла (*Пр* 19,23). У њему Давид проналази снажну животну потпору и поуздање (*Пр* 14,26), јер срећан и благословен је само онај човек који се *свагда боји* Господа (*Пр* 28,14).[27]

Народ Божији, који жели да буде у заједници са Богом, Давид назива свети Његови. Овај песников поетски закључак потврђују и речи самог Бога који каже за старозаветни Израиљ: *И бићете ми царство свештеничко и народ свет* (*Изл* 19,6), тј. *Јер ја сам Господ Бог ваш; зато се освећујте и будите свети, јер сам ја свет* (*Лев* 11,44).

Оскудица, која се помиње у другом полустиху, наглашена је као стилска фигура метафоре. Наиме, богобојазни људи богати су Богом и никаква материјална оскудевања не могу их поколебати у вери. Богобојажљиви знају да се њихово истинско благо налази у њиховом односу са Богом и да њихова чиста душа испуњена Божијом благодатном силном има највећу вредност на ваги Божијег човекољубља. Они се са својом богобојажљивошћу умудрују, тј. стичу непролазна блага.

[*Каф*]. *Богати осиромашише и огладнеше*[28]*, а они који траже Господа неће се лишити ниједнога добра* (*Пс* 33,10 уп. *1. Сам* 2,5; *Лк* 1,53).

У овом стиху, као и у претходном, песник не мисли толико на материјално оскудевање, већ акценат ставља на духовно, тј. на заједницу Бога и човека, јер одсуство Божије присутности у човековом животу чини од њега огладнелу и осиромашену особу. Само онима који имају примарни циљ у животу да траже Господа неће бити ускраћена никаква изобилна добра.

Поука мудрости за живот у истини

[*Ламед*]. *Ходите чеда, послушајте мене, страху Господњем научићу вас* (*Пс* 33,11).

Пун животног искуства, заснованог на односу са Богом, песник очинским милосрђем позива своје сународнике да приме његову поуку, која се не темељи на некаквим теоријским основама које су далеко од стварности и интереса свакога појединца. Проматрана из перспективе самог учитеља, мудрост је веома важна и корисна за сваког ко је слуша и прима, јер је *највише правило живота и тајна истинског добра и среће*.[29] Дакле, ништа није целисходније у људском животу него када се човек научи страху Господњем који се превасходно заснива на љубави према Богу.

[*Мем*]. *Који је човек који жели живота, који љуби да види дане добре?* (*Пс* 33,12).

мислима старозаветних пророка (Давида и Соломуна), апостол Павле каже: *Имајући, дакле, оваква обећања, о љубазни! Да очистимо себе од сваке поганштине тела и духа, и да творимо светињу у страху Божијем* (*2. Кор* 7,1; уп. *Рим* 8,28.37).

27 Поетске мисли на тему страха Господњег псалмопојац Давид је изразио и у 26. псалму: *Господ је просветљење моје и Спаситељ мој, кога ћу се бојати? Господ је заштитник живота мога, кога ћу се плашити? Када се приближују на ме злостављачи да поједу тело моје, тлачитељи и непријатељи моји, они ослабише и падоше. Ако се построји на ме табор (непријатеља), неће се уплашити срце моје; ако се подигне рат на ме, ја ћу се и тада надати* (*Пс* 26,1–3). Међутим, осим псалама Давидових (видети још *Пс* 2,11) и *Прича Соломунових* и у другим Књигама *Старог Завета* наилазимо на текстове који говоре о страху Господњем као извору људске мудрости и љубави према Богу (в. *Пнз* 4,10; 28,58; *Мал* 1,6).

28 У *МТ* овај полустих гласи: *млади лавови осиромашише и огладнеше*. Дакле, *млади лавови*, као и многе друге *окрутне* животиње, синоним су за опаке – зле људе у *Светом писму Старог завета* (в. *Пс* 21, 22; *Јов* 4, 10–11; *Јез* 38, 13; *Зах* 11, 3; в. *Jeruzalemska Biblija* 2003, фуснота а, 728).

29 Tomić 1986, 122.

Своју мисао песник је изразио у облику реторског питања. Он наглашава важност мудрачке поуке и тако постиже јачи емоционални утисак код слушаоца (читалаца). Наиме, сваки човек тежи за срећним и дугим животом. Међутим, само постојање није живот, битна је уметност живљења. Она се састоји у саживоту са Богом који је извор живота, као и у заједници љубави са другим људима. Живот који човек живи, а песник је тога свестан, Божији је дар људима.[30]

[*Нун*]. *Уздржи језик свој од зла, и уста твоја да не говоре лаж* (*Пс* 33,13). *[Самек]. Уклони се од зла, и чини добро; тражи мира и иди за њим* (*Пс* 33,14).

У наредна два стиха предложене су животне лекције и упуства која, ако се дословно буду примењивала, воде ка остварењу животног циља човека, а то је, од Бога благословен и дуг живот. Наиме, у устима Давидових сународника веома је мало праведности и врлине, и мало је оних који воде свети живот, тј. живот по Богу. Зато песник у две поетске катихезе посебно наглашава опасност од моралног застрањивања које се манифестује кроз чињење зла, делом и речју.

У првој поуци (*Пс* 33,13), он неизоставно препоручује уздржавање језика од празнословља, клеветања, лажи и сваког другог злочињења, тј. треба поставити стражу над устима и оградити их дверима како каже у једној прелепој поетској слици изреченој у 140. псалму (в. *Пс* 140,3; уп. *1. Пет* 2,1; 3,10).[31] Јер, *благо сабрано језиком лажљивим таштина је која пролази међу оне који траже смрт* (*Пр* 21,6; уп. *Сир* 28,13).

У другој (*Пс* 33,14), настављајући своју лекцију из побожности, песник предлаже да се оде још један степен више у личном усавршавању, тј. да се свако, колико је то у његовој могућности, уклони од зла, као првом кораку ка чињењу добра. Јер, није ни могуће чинити добро ако се претходно не очисти од зла. Такође, тражење мира и стремљење ка њему има веома активно значење у 14. стиху (уп. *1. Пет* 3,11). Мир о којем псалмопојац пева у овом стиху јесте *мир Божији, који превазилази сваки ум* (*Флп* 4,7), који чува мисли и срце човечије од свакога зла. Истовремено, тражење мира подразумева и творење, тј. грађење мира како у својој души, тако и у односима са другима (уп. *Мт* 5,9).

[*Пе*]. *Очи су Господње на праведнима, и уши Његове на молитву њихову* (*Пс* 33,15; уп. *Јов* 36, 7). [*Ајин*]. *Лице пак Господње је на чинитеље зла, да истреби са земље спомен њихов* (*Пс* 17,16; уп. *1. Пет* 3, 12).

Прелепом контрастном сликом Давид је уобличио своју мисао у 15. и 16. стиху. Прво је поетски описао Божији старатељски однос према праведнима. Наиме, Бог чува, прати и помаже сваком праведнику, тј. Његов поглед и Његова пажња не одвајају се од њега, као да Му је он једино и најдраже створење у универзуму. На сваки његов шапат или вапај он је спреман да одговори, попут брижног оца који се стара о свом детету.[32]

---

30 Супротно поетским жељама, да кроз миран и срећан живот сваки човек дође до спознања Божије љубави, песник је до њега дошао кроз патњу и страдање који су такође саставни делови људског битисања. *Мало је дана мог живота и зли су били* каже праотац Јаков (в. *Пост* 47, 9).

31 *Уздржи језик свој од зла, и уста твоја да не говоре лаж'. Они греси, који се извршавају језиком, лако се могу починити и имају разнолике видове. Језик ти најпре служи као подводач и заводник који садејствује греху и обмањује твоје ближње. Твој језик је и оруђе неправде, ако не говори од срца него зато да би обмануо друге. Уздржи и уста своја како би васцело оруђе, које ти је дато ради служења речи, било слободно од рђавих дела. Лаж је скривено злодело против ближњег, које се извршава под маском добра* (Василије Велики, у: Србуљ 2008, 418).

32 У другом делу 15. стиха, песник иницира молитву, тј. разговор са Богом, јер без присног односа са Њим не може се доћи до богопознања што чини средишњу осу песникове поетске и животне егзистенције. Давидов живот је непрекидна молитва и служење Богу, зато он подстиче и друге на исту врсту духовне активности.

Затим, у 16. стиху, песник пажњу усмерава према неправеднима и онима који чине зло. Њима је Бог супротставио Лице своје (уп. *Пс* 79,17; *Јер* 21,10; 44,11), што подразумева праведни суд Божији који ће искоренити сваки грех (уп. *Мт* 25,31–46). Иако Бог није равнодушан према делима грешника (уп. *Јез* 33,11; 18,31-32; *Ос* 11,9; *1. Тим* 2,3–4), он им се ипак супротставља и њихову част претвара у срамоту, а имена препушта проклетству и забораву (в. *Пс* 9,7).

[*Саде*]. *Завапише праведници, и Господ их услиша, и од свих невоља њихових избави их* (*Пс* 33,17).

Невоље у којима се налази праведник могу бити многобројне, али уз помоћ молитве, тог миомирисног тамјана који је благоугодан Богу, он бива ослобођен. Молитва је духовна веза између праведника и Творца, она је средство помоћу којег се превазилазе опасности на узбурканим таласима живота.

[*Коф*]. *Близу је Господ скрушених срцем, и смирене духом спасиће* (*Пс* 33,18).

Господ не само да је близу онима који су *скрушена срца* и *смерна духа*, већ са њима обитава на висини и у светињи (*Ис* 57,15). Своје угоднике Јахве прихвата и уздиже (*Пс* 146,6), превија им ране на срцу и дарује слободу и избављење (*Ис* 61,1), јер *жртва је Богу дух скрушен; срце скрушено и унижено Бог неће одбацити* (*Пс* 50,19). Дакле, Бог се сваком човеку приближава својом добротом, као што се сваки човек приступа Богу добрим делима и својом племенитошћу, али гордост човековог срца удаљава Бога, и такви безбожници пропадају (*Пс* 72,27). Према томе, само кроз чин вере, који је повезан са покајањем, срцем скрушеним и смерним, човек долази до спознаје Бога, јер Бог не одступа од праведника чак ни када је окружен невољама, већ му пружа руку спасења.

[*Реш*]. *Многе су невоље праведних, и од свих њих избавиће их Господ* (*Пс* 33,19).

Ово је четврти стих у 33. псалму у којем песник говори о Божијем спасоносном делању (видети стихове 4, 6 и 17). На овај начин Давид утврђује животну лекцију из мудрости: искушења са којима је окружен угодник Божији, утврђују његову веру, невоље су саставни део спасоносне Божије промисли, јер: *праведник ће од вјере своје жив бити* (*Ав* 2,4; *Рим* 1,17; *Гал* 3,11; *Јевр* 10,38). Праведник је у нади за избављењем радостан, у страдању трпељив, а у молитви постојан (*Рим* 12,12). Дакле, у немоћи се пројављује сила и слава Божија (уп. *2. Кор* 4,17).

[*Шин*]. *Чува Господ све кости њихове, ниједна од њих неће се сатрти* (*Пс* 33,20).

Давид се, уз помоћ Божије спасоносне интервенције, извукао из тешке животне ситуације без телесних повреда (в. *1. Сам* 21,10–15), зато овим стихом илуструје сопствену животну истину, желећи при томе да поучи своје сународнике, да свако ко се налази у Божијој заштити може бити сигуран од сваке опасности.[33]

Такође, песниково поимање људских костију није се само ограничавало на њихову телесну димензију. Када се каже човек, често се у старозаветној антропологији мислило на човекову душу и ум. Примера ради, није редак случај да се стављао знак једнакости између телесних и духовних очију (в. *Прол* 2,14; *Пс* 18,9), или је неки други људски орган попримао духовна својства (в. *Ис* 42,18; *Пс* 118,131; *Јер* 4,19; *Пр* 3,23).

33 Сагледан на разини новозаветне теолошке мисли, овај стих има знатно дубље значење и смисао. Давидова служба није била само песничка, царска и ратничка, она је превасходно била и пророчка. Његове богонадахнуте речи изречене у овом стиху у потпуности су се обистиниле Христовим страдањем на крсту (в. *Јн* 19,36). Такође, своје етимолошке корене овај стих има и у другим књигама *Старог завета*, најпре у *Другој* и *Четвртој књизи Мојсијевој* у којима је описано слављење празника *Пасхе* (в. *Изл* 12,46; *Бр* 9,12).

Исто тако, кости о којима песник пева, осим учвршћивања људског тела, могле су да *одржавају везу и устројство међу душевним силама*.[34] Када песник каже: *Расуше се кости њихове до пакла* (*Пс* 140,7) или *исцели ме, Господе, јер се сметоше кости моје* (*Пс* 6,3), онда он говори о костима које су лишене духовног устројства и повезаности. Али, када каже: *Све ће кости моје рећи: Господе, [Господе], ко је сличан теби?* (*Пс* 34,10; уп. *Јез* 37,5–6), онда се превасходно мисли на кости које чува Господ, које су чврсто повезане духовним устројством, и ниједна од њих се неће поломити, него ће непрестано хвалити и славословити Бога.[35]

[*Тав*]. *Смрт је грешника зла, и који мрзе праведника превариће се* (*Пс* 33,21).

У овом стиху молитвеник сажима своју моралну поруку коју је дао у 33. псалму: безбожник гине у својој охолости, а праведнику је Господ сигурна одбрана и уточиште.[36] Пророк Језекиљ у својој *Књизи* каже: *Која душа згријеши она ће умрјети* (*Јез* 18,20), дакле, са грешником пропада и његово безакоње, јер је он сам себи узрок и инструмент сопственог уништења (*Пс* 93,23).[37]

[*Вав]. Избавиће Господ душе слугу Својих, и неће се преварити сви који се уздају у Њега* (*Пс* 33,22).

Закључни стих неизоставно подсећа на Давидове речи изговорене у *2. Сам* 4,9.[38] Његова порука је сасвим јасна: Праведници ће се радовати у Господу, њима ће припасти свака похвала, јер су очи Господње на онима који се уздају у милост Његову. Он је помоћник и заштитник њихов, и у Њему ће се узвеселити срце њихово (*Пс* 32,1.18.20).

Кратак осврт на 33. псалам: На почетку 33. псалма псалмопојац свечаним хвалоспевом позива своје сународнике да му се придруже у величању Господа (*Пс* 33,1–3).[39] Своје искуство, уобличено и интерпретирано у одређеној поетској форми, песник утемељује на свом личном сусрету и доживљају Бога. Изразом *тражих Господа* (*Пс* 33,4.10), који је својствен само старозаветним пророцима, песник указује на духовно и телесно преумљење које води ка Богу. Такође, у петом стиху, када каже: *просветлите се* а не *постидите се*, Давид пророчким тоном указује на нову слику Сиона која је величанствено описана у *Књизи пророка Исаије* (в. *Ис* 54,4; 60,5 и др.).[40]

Наоружани Анђео Господњи, о којем Давид пева у 7. стиху, песничко је отеловљење Божије заштитничке присутности у Његовом народу (уп. *Зах* 9,8). Поетску слободу у изражавању својих мисли Давид је посебно исказао у 8. стиху када је израз *окусите* – пробајте, који је какрактеристичан за опитни доживљај хране или пића, употребио у контексту Божије доброте (уп. *Јер* 33,11; *Пс* 99,5). У 10. стиху, псалмопојац своје сународнике назива *светим* (уп. *Ис* 4,3), док у наредном 11. стиху, онима који траже Господа обећава земаљска добра и Божији благослов. Богаташи – безбожници (в. *Јов* 27,13), биће лишени сваког добра, као што је записано у *Књизи о Јову*: *Богат ће умрјети а неће бити прибран; отвориће очи а ничега неће бити* (*Јов* 27,19).[41]

---

34 Василије Велики, у: Србуљ 2008, 422.

35 Исто, 422.

36 Tomić 1986, 122.

37 Calvin 1999, 432.

38 *Тако да је жив Господ, који је избавио душу моју из сваке невоље* (*2. Сам* 4, 9; уп *Пс* 102, 4).

39 Скоро истоветни хвалоспеви о Божијој величини записани су у *Петој књизи Мојсијевој* (*Пнз* 3,24; 7,21 и др.).

40 Уп. Deissler 2009, 114; Wiersbe 2004, 158.

41 Сличну мисао записао је пророк Исаија у својој *Књизи: Зато овако вели Господ Господ: гле, слуге ће моје јести, а ви ћете гладовати; гле, слуге ће моје пити, а ви ћете бити жедни; гле, слуге ће се моје веселити, а ви ћете се стидјети* (*Ис* 65, 13).

Од 11. стиха песник себе приказује као учитеља мудрости (уп. *Пнз* 4,10; *Пр* 5,7. 13; 7,24), који у својој поуци посебан акценат ставља на страх Господњи. Добре дане које човек проживљава, његову исконску чежњу за срећом, песник је нагаласио у реторском питању (*Пс* 33,12).[42] Стихови 14 и 15, посебно су били инспиративни за каснију мудрачку (в. *Пр* 3,7; 13,19; 16,6) и пророчку старозаветну књижевност (в. *Ам* 5,14; *Мих* 6,8; уп. *Јер* 20,10; *Зах* 8,19).

У наредним стиховима (*Пс* 33,15–20) цар Давид пажњу читалаца усмерава према Божијем суду и спаситељској активности. Свевидеће око Божије (*Пс* 33,15), песник није приказао у неком негативном, већ у позитивном контексту. Јахве гледа са пуно љубави и милости према праведницима Божијим (уп. *Јер* 24,6; *Јез* 20,17), а Његове *уши* су увек отворене да услише њихову молитву (уп. *Ис* 59,1). Потлачене и понижене Бог избавља из невоље (*Пс* 33,17), и онима који су скрушена и смерна срца исцељује ране (*Пс* 33,18). Дакле, свима који су притиснути тешким искушењима, Бог отвара врата свог човекољубља. Божија брига према праведнику снажно је изражена у 20. стиху у слици неповређених и непреломљених костију.[43]

Дакле, псалам 33. утемељен је на вери и искуству песника који зна за патњу и бол, али исто тако спознао је и љубав Божију која га избавља из опасности. У Богу и Његовој близини једино је могуће остварити истински мир и срећу. Обриси Божијег спаситељског деловања брижно су исцртани у овом псалму који има значајно место у развоју Давидове поезије као и старозаветне теологије.[44]

Литература

Текстови Библије

Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS), ed. K. Elliger et W. Rudolph, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1994.

Biblia Sacra, Utriusque Testamenti, Editio Hebraica et Graeca, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1994.

Свето писмо Старога и Новога завјета – Библија, *Свето писмо Старога завјета* превео Ђура Даничић, *Свето писмо Новога завјета* у преводу Комисије Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве, Свети Архијерејски Синод СПЦ, Београд, 2010.

Jeruzalemska Biblija, Stari i Novi Zavjet, uvodi i komentari: *La Bible de Jérusalem*, uredili: Adalbert Rebić, Jerko Fućak, Bonaventura Duda, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2003.

Псалтир, Превео Епископ умировљени захумско-херцеговачки Атанасије (Јевтић), Манастир Хиландар, Манастир Грачаница, Манастир Цетињски, Манастир Тврдош, Братство Св. Симеона Мироточивог, Врњачка Бања, 2000.

Septuaginta (LXX), edidit Alfred Rahlfs, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1979.

42 Одговор на ово песниково питање налазимо у *Причама Соломуновим* (в. *Пр* 4, 24; 13, 3; 21, 23).
43 Уп. Deissler 2009, 114.
44 Исто, 115.

Остали извори

Briggis, Ch. A. (1906): *A critical and exegetical commentary on the Book of psalms*, Vol. 1, Edinburgh: T. & T. Clark.

Deissler, A. (2009): *Psalmi*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Delitzsch, F. J.(1871): *Biblical Commentary on the Psalms*, Vol. 1, Edinburgh: T. & T. Clark.

Eaton, J. (2003): *The Psalms*, A Historical and Spiritual Commentary with an Introduction and New Translation, London: T & T CLARK.

Kidner, D. (1973): *Psalms 1—72*, Tyndale Old Testament Commentaries series, Leicester, England: InterVarsity Press.

Кубат, Р. (2004): *Анђео Господњи у Старом савезу*, Докторска дисертација, Београд: Богословски факултет СПЦ.

Младеновић, Г. (2012): *Давидови псалми као израз поетско – религиозне егзистенције аутора*, Докторска дисертација, Београд: Филолошки факултет Универзитета у Београду.

Phillips, G. (1872): *A commentary on the Psalms*, London-Edinburgh: Williams and Norgate.

Spurgeon, H. Ch. (1976): *The Treasury of David*, Abridged by David O. Fuller, Kregel Publications.

Србуљ, Ј. (ур.) (2008): *Благослови, душо моја, Господа*: *Свети Оци тумаче Псалтир*, превод: Антонина Пантелић, Београд: Православна мисионарска школа при храму светог Александра Невског.

Terrien, S. (2003): *The Psalms*, USA: Strophic structure and theological commentary, Wm. B. Eardmans Publishing Co.

Tomić, C. (1986): *Psalmi*, Zagreb: Provincijalat hrvatskih franjevaca konventualaca.

Tomić, C. (1996): *Davidovo doba*, Zagreb: Provincijalat hrvatskih franjevaca konventualaca.

VanGemeren, A. W. (1991): *Psalms*, In *Psalms-Song of Songs*, Vol. 5 of The Expositor's Bible Commentary, Edited by Frank E. Gaebelein, Grand Rapids: Zondervan Publishing House.

Calvin, J. (1999): *Commentary on Psalms*, Volume 1-5, Translated from the original latin, and collated with the author's french version, by the rev. James Anderson, Grand Rapids Christian Classics Ethereal Library.

Constable, L. Th. (2010): *Notes on Psalms*, Published by Sonic Light.

Wiersbe, W. W. (2004): *The Bible Exposition Commentary: Old Testament Wisdom and Poetry*, Colorado Springs: Colo, Cook Communications Ministries.

Goran Mladenović

SYNTHESE MOTIVE DER DANKBARKEIT UND SPINNEN WEISHEIT IN PSALM 33. DAVID - TEXTANALYSE

Seit Jahrzehnten widmet die gegenwärtige Bibelwissenschaft der Evolution von Bibeltexten besondere Aufmerksamkeit. Die Unterschiede zwischen den ursprünglichen Versionen des Alten Testaments und den gegenwärtigen Texten sind die Folge von falschen Übersetzungen und Schreibfehlern. Aus dem Grund ist es notwendig, wenn es möglich ist, die Bibel auf Hebräisch oder Griechisch zu erforschen. Einer der wichtigsten serbischen Theologen und ein ausgezeichneter Experte für Bibelsprachen, der Bischof Atanasije Jevtić, hat *Psalter* auf Serbisch übersetzt. Seine Übersetzung ist am genauesten und den originalen Versen sehr treu, die von den von Gott inspirierten Dichtern verfasst wurden. Sie hat auch den Verfasser dieses Werkes inspiriert, sein theologisch-literaturwissenschaftliches Wissen auf poetische Gedanken in *Psalter* zu richten, wobei er auf die philologische, philosophische und theologische Systematik achtet. Der Psalm 33 von David [MT: Psalm 34], der in einem Akrostichon verfasst ist, hat besondere Aufmerksamkeit auf sich gezogen, als eines der schönsten Danklieder.

Es gibt keine perfekte Lösung dafür, wie die Dichtung des Alten Testaments zu verstehen ist. Denn die Sprache, wie die Exegese, kann man bis in Ewigkeit deuten. Dichterische Gedanken Davids stellen für jeden Interpret eine Aufgabe dar, sie jederzeit verständlich zu machen. Deshalb ist es notwendig, dass ein Exeget neben Bibelsprachen auch die jahrhundertlangen Methoden der Bibelexegese kennt. Der Exeget sollte die alttestamentliche Semiotik kennen und die Gedanken der Dichter analysieren und interpretieren. Bei diesem Unternehmen helfen die Deutungen der heiligen Väter sowie die gegenwärtigen Kommentare der Experten für das Alte Testament.

УДК 14 Хајдегер М.
1:27

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

ХАЈДЕГЕРОВО РАЗМАТРАЊЕ ОДНОСА ФИЛОЗОФИЈЕ И ТЕОЛОГИЈЕ

Апстракт: *Однос теологије и филозофије Хајдегер посматра као однос две науке, али не преко форми опрека вере и знања, објаве и ума. Питање на које ћемо покушати да одговоримо јесте да ли фундаментална онтологија може постати рационална основа теологије? Истовремено, одговор на ово питање захтева прецизно дистингвирање и дефинисање предметних подручја теологије, филозофије, религије, феноменологије, метафизике и онтологије.*

***Кључне речи*:** *филозофија, теологија, наука, вера, Бог, битак, феноменологија, религија*

Немачки филозоф Мартин Хајдегер (*Martin Heidegger*) није пропустио прилику да постави питање које је старо колико и историја филозофије и које се небројено пута понављало: шта је уопште то филозофија? Идентично постављеном питању је и предавање које је Хајдегер одржао 1955. године у Серизи-ла-Салу (*Cerisy-la-Salle*) у Нормандији.[1] У именици „philosophia“ Хајдегер види присуство нечега што одређује не само егзистенцију грчког духа, него и основне црте западноевропске историје. Стога је оправдан захтев да се кроз термин „филозофија“ развије старогрчки дух, а и начин постављања питања је грчки: „шта је...?“ = „ti estin...?“ = „quid est...?“. Још је Аристотел у Метафизици[2] напомињао да то „јесте“ не припада свим бивствујућим (стварима) подједнако, него једнима првобитно, а другима потоње. „Шта јесте“ присутно је једноставно у „ousia“ и увек се односи на неку одређену категорију, најчешће категорије квантитета и квалитета (колико и какво). Да би се „ti esti“ могло односити на сваку категорију, потребно је да на питање „ti esti?“ одговоримо наводећи или оно на шта се питање односи или његов род. У оба случаја осигурава се категоријално одређење бивствујућих (ствари). Хајдегер упозорава да грчки придев „philosóphos“ значи нешто друго од придева „филозофски“. „Aner philosophos“ је „онај који воли“ оно што је уређено у склад („harmonia“). Поред тога, филозофија је и „episteme theoretiké“. Термин „epistemé“ је изведен из партиципа „episteménos“, што је назив за човека који је за нешто компетентан (меродаван) и који је упућен и способан за „theoreín“, тј. способан је да проматра (да погледом истражује и да то не губи из вида). На питање „шта то филозофија проматра?“ Хајдегер, у духу старих Грка, одговара: „proton archai kai aitiai“ (прва начела и узроке)[3], али оно што је њему самом много важније је да је филозофија на путу према битку

1 Хајдегер 1972, 9.
2 Аристотел 2007, 26–32.
3 Хајдегер 1972, 16.

бивствујућег који почива у „ousia“, а који је Платон одредио као „idea“, а Аристотел као „energeia“. „И тако је оно негдашње, а и садашње и будуће, чему (филозофија) стреми и чему никако не поже приступити (оно што стално питамо): што је биће?“[4]

Међутим, изгледа да не треба баш увек пратити стриктна етимолошка извођења заснована на историјској граматици, јер нам у случају речи „теологија“ неће бити од велике помоћи. Наиме, недовољно је рећи да је теологија наука о Богу, већ је пре случај, на шта нам и сам Хајдегер скреће пажњу, да теологија истражује изворни смисао односа битка човека према битку Бога из вере. „Она [теологија, пр. Г. Р.] полако почиње поново да разумева Лутеров увод, да њена догматска систематика почива на „фундаменту“ који није израстао из једног примарно верског испитивања, и чија појмовност не само да није довољна за теолошку проблематику, већ је покрива и унаказује.“[5] Начелни увид о односу филозофије и теологије Хајдегер започиње одређењем науке (знаности) као активности (делатности) која открива неку затворену област битка, а у циљу самог откривања. Када изговоримо једноставни исказ да се све науке међу собом разликују, то у ствари значи да свака предметна област има својствене начине „откривања, исказивања, заснивања и појмовног обликовања сазнања које се тако образује“.[6] Хајдегер прави разлику између онтичких наука и онтолошке науке. Онтичким наукама припадају оне које имају као своју предметну област „неко подлежеће биће, које је увијек већ на известан начин откривено прије знанственог откривања. Знаности о неком предлежећем бићу, једном *positumu*, називамо позитивним знаностима.“[7] Онтолошка наука, једина онтолошка наука је филозофија, и то је одваја од свих других наука на апсолутан начин. „Теологија је позитивна знаност и као таква отуда апсолутно различита од филозофије.“[8] Уколико бисмо следили последице овог тврђења, испало би да је теологија као позитивна наука ближа неким другим појединачним наукама (које за свој предмет имају истраживање предлежећег бивствујућег), попут ботанике или зоологије, него филозофији. Разлози за овакво закључивање леже, према Хајдегеровом уверењу, у томе да греше сви они који сматрају да филозофија и теологија имају подручја истраживања која се поклапају: људски живот и свет, који се сагледавају из различитих принципа (ума – филозофија, и вере – теологија). Теологија се у овом разматрању углавном посматра (само) као хришћанска теологија, што не мора да буде тако, али оно што нас на овом месту сада више занима од тога је одговор на питање: шта је то што припада позитивности неке науке? Утврђивањем критеријума разграничења онтичких (позитивних) наука од онтолошке науке (филозофије) добићемо ближи увид у природу односа теологије и филозофије. Да би нека наука била позитивна, неопходно је пронаћи као тему теоријског истраживања неприкривено бивствујуће. Откривено бивствујуће је тема теоријског опредмећивања и испитивања позитивних (онтичких) наука. Позитивности једне науке такође припада „...да је овај подлежећи *positum* налажљив у одређеном предзнанственом начину приступа и опхођења с бивствујућим, дакле да је он пре свог теоријског захватања откривен.“[9] „Positum” је *a priori* постављање бивствујућег (не битка) као теме.

4 Аристотел 2007, 15.
5 Хајдегер 2007, 29–30.
6 Хајдегер 1972, 70.
7 Хајдегер 1972, 70. Ако се чак филозофија и теологија схвате најшире као „погледи на свет“, овај први је слободна и критичка манифестација људског духа, а други је условљен хришћанским разумевањем света, живота и Бога.
8 Хајдегер 1972, 70. Свака позитивна наука разликује се од филозофије апсолутно, не релативно.
9 Хајдегер 1972, 71–72. Теологија као наука о вери мора имати критеријуме за анализу повесности и ту постоји њена зависност од филозофије с озбиром на „научност“.

Позитивности једне науке такође припада и преднаучно одношење према предлежећем бивствујућем у најширем смислу речи (природа, повест, привреда, простор, број)[10], и да је то пред-разумевање вођено непојмовним разумевањем битка. Хајдегер сматра да је прелиминарним разграничењем онтичких и онтолошких наука његово разматрање задобило троструко рашчлањење позитивности онтичких наука (првенствено теологије) и то: „позитивност теологије; знанственост теологије; могући однос теологије као позитивне знаности према филозофији.“[11] Предлежеће бивствујуће или предмет истраживања за хришћанску теологију јесте хришћанство као историјско догађање[12] које је потврђено повешћу религије и духа. Хришћанство је, дакле, предмет истраживања (предлежећи „positum“) теологије као науке, али не као науке о једном светско-историјском догађају (појави Христа) него је наука која припада тој историји и са којом се међусобно одређује. Кратко речено, теологија је појмовни дискурс (или знање) о хришћанству као учењу о могућностима спасења људске душе кроз Христа, тј. „positum“ за теологију јесте хришћанство или, у Хајдегеровој интенцији, „хришћанскост“ као есенција вере. „Вјера је начин егзистенције људског тубитка, који, према властитом-овоме начину егзистенције битно припадном-свједочанству, не бива произведен из тубитка, него из онога што у том и с овим начином егзистенције постаје очигледно, из онога у што се вјерује.“[13] Јасно је да хришћани верују у Христа, односно верују да аутентични облик властите егзистенције задобијају из вере у Богочовека Исуса Христа, који у онтолошком смислу за њих представља примарно биће. „Оно биће које је примарно објављено за вјеру и само за њу и које као објава истом временује вјеру, јест за ’кршћанску’ вјеру Крист, распети Бог.“[14] Однос верника према Крсту, а помоћу разапетог Христа, јесте оно што је „хришћанско“.

У претходном цитату навели смо Хајдегерове речи да Христ „временује веру“, што би „феноменолошким“ начином читања текста значило да (или би могло да се чита „као да“) је Христ тај који „темпорализује“ (овремењује) аутентичну форму егзистенције хришћанског верника. Егзистенција која на овај начин не би била „условљена“, за хришћанског теолога „хајдегеријанске провенијенције“ могла би се назвати не-аутентичном егзистенцијом. Или, да будемо још прецизнији: вера у Христа је та која темпорализује време хришћанина (хришћанског верника). „Но, распеће и све што њему припада повијесна је згода, и овај се догађај потврђује као такав у својој специфичној повијесности само за вјеру у Писмо.“[15] О чињеници Распећа може се „знати“ једино у верском бивствовању у коме се онај верујући (а у збивању Распећа) поставља пред лице Исуса Христа и пред Крст. „Постављеност пред Бога је транспозиција егзистенције помоћу вером дохваћеног милосрђа божијег.“[16] Хајдегер посматра веру као препород који почиње са збивањем Објаве и то збивање се поклапа са отпочињањем повесног

10 Хајдегер 1972, 72. Филозофија се према теологији не односи садржајно-теоријски већ формално-показно, методолошки индиректно-формално.

11 Хајдегер 1972, 72. Основни појмови теологије артикулишу повесни начин егзистенције и тиме садржинску конкретност насупрот фактичности коначне егзистенције.

12 Намерно користим трајни презент уместо перфекта.

13 Хајдегер 1972, 73–74. Теолошко разумевање путем анализе повесности синтетише критичку научну анализу историјских сведочанстава вере и потврду за одлуку да се верује.

14 Хајдегер 1972, 74. Саставни део разумевања вере и могућности прихватања и давања смисла помоћу вере је повесност тубитка и њено одређење.

15 Хајдегер 1972, 74. Теологији је дата чињеница откровења, наиме ДА се оно догодило, али не и могући садржај, тј. ШТА се догодило и његови могући садржаји.

16 Хајдегер 1972, 74. Откровење се може теоријски експлицирати једино на подлози филозофске дескрипције основних теолошких појмова.

егзистирања верника (или верујућег тубитка). На питање „шта је вера?“, Хајдегер одговара: „Вјера је побожно разумијевајуће егзистирање у повијести која је објављена, што значи – која се збива са Распетим.“[17] Свака наука, па и теологија, конституише се тематизовањем предметног подручја. У случају теологије, тематизује се вера и оно што се вером открива – Објава „...вјера је као препород уједно сама повијест, чијем збивању треба да теологија сама са своје стране допринесе.“[18] Теологија је, дакле, наука о вери, о ономе што је у вери откривено тј. о ономе у шта се верује, као и о самом односу верника према Богу (побожности). „Теологија је по свом унутрашњем језгру историјска наука; и то је у складу са својеврсном повијесношћу која је садржана у вјери – ’збивање објаве’.“[19] Као историјска наука, теологија као свој циљ има истраживање хришћанске егзистенције у својој конкретности, али да не заборавимо да се побожност (вера у Христа) не може задобити помоћу теологије, већ само помоћу вере. Да није вере, не би било ни теологије.

Из темељног односа према оној стварности која је за њу тематска, теологија покушава да из вере задобије суштинску експликацију човековог односа према Богу, односно да кључно питање о човеку црпи из традиционалне догматске систематике. Хајдегер сматра да та систематика управо почива на одређеном филозофском систему и на специфичној појмовности која је наопачке поставила питање о односу човека према Богу.[20] Као историјска наука, теологија не искључује систематску и практичку теологију као појмовну интерпретацију хришћанске егзистенције. „Ово појмити у његовој стварној садржини и његову специфичном начину битка, и то једнократно тако како се оно у вјери потврђује за вјеру, задаћа је систематске теологије.“[21] Да би теологија била систематска, она мора бити и историјска и практичка, јер само историјска теологија у ужем смислу заснива егзегезу историје цркве и догме. Егзистенција хришћанског верника је по дефиницији делатна, па је стога теологија по свом карактеру и практичка наука. „Теологија је систематска само када је хисторијско-практичка. Теологија је хисторијска само ако је систематско-практичка. Теологија је практичка само ако је систематско-хисторијска.“[22] Као што смо већ поменули, позивање на етимологију повремено не може да нам помогне, као што је случај код термина „theo-logica“ који би требало да нам каже да је реч о науци о Богу. Проблем је у томе што Бог не може да буде предмет истраживања теологије као што су нпр. биљке предмет истраживања ботанике, јер теологија није спекулативно сазнање о Богу. Ништа се не добија проширивањем дефиниције у којој би се рекло да је теологија однос човека према Богу и обрнуто стога што би таква дефиниција (могуће) важила за филозофију религије или историју религије или науку о религији. „Систематска теологија није нека филозофија религије везана уз кршћанску религију, исто као што нити повијест цркве не представља неку повијест религије ограничену на кршћанску религију.“[23] Сама теологија се

17 Хајдегер 1972, 75. Булт ман (*Rudolf Bultmann*) је сматрао да је Хајдегерова егзистенцијална аналитика прикладна основа за теологију.

18 Хајдегер 1979, 304. „Овде теологија налази критичку анализу свакодневног образовања појмова, формално обухватну експликацију разумевања битка...“

19 Хајдегер 1972, 77. Може се рећи и „збивање откровења“.

20 Хајдегер 2000, 5.

21 Хајдегер 1972, 78. Теолошка примена појма повесности захтева материјално ширење егзистенцијалних структура.

22 Хајдегер 1972, 79. Према Булт ману, Хајдегеровом теолошком учитељу, теологија формулише Божје поступање са човеком најпре у категоријама повесности.

23 Хајдегер 1972, 80. Јасно је да у теологији повесност (која се збива са откровењем) треба да буде превладана помоћу есхатологије.

првенствено заснива вером, уважавајући чињеницу да њена аргументација происходи из умске слободне делатности. Очигледно је да хришћанском вернику није потребна филозофија да би веровао у Исуса Христа, али је науци о вери као позитивној науци неопходна филозофија. „Позитивна знаност вјере не потребује пак филозофију ради заснивања и примарног откривања њене позитивности, кршћанскости. Позитивна знаност вјере потребује филозофију само с обзиром на њену знанственост.“[24]

Хајдегер сматра да сви основни теолошки појмови на прикривен начин садрже (или се односе на) одређено пред-разумевање битка. Специфичност теолошких појмова егзистенције фокусираних на веру јесте у прелазу пред-хришћанске на хришћанску егзистенцију. „Овој прилазни карактер мотивира карактеристичну многодимензионалност теологијског појма. Тако је нпр. гријех објављен само у вјери, и само вјерник може фактички егзистирати као грешник.“[25] Ипак, Хајдегер сматра да се грех темељи у кривици као онтолошко-егзистенцијалном појму. У појединачним (онтичким) наукама, појмови су одређени укључивањем у познати стварни склоп. Филозофски појмови су недовољно одређени, вишезначни, многоструки, у последњој инстанци – несигурни. Разлоге за то треба тражити у увиду да филозофија нема на располагању некакав објективно формиран стварни склоп у који би се могли уврстити појмови, како би тиме добили своје одређење. „Идеја знанствених спознаја и појмова не смије се на темељу проширења појма знансвеногa става уопће уносити у филозофију да би рационалне свезе у знаности и филозофији биле исте.“[26] Улога и функција коју Хајдегер додељује – наглашавам нарочито ову промену – не филозофији, већ онтологији[27], јесте да буде коректив (са-вођење) теолошких појмова као формална назнака. „Формална назнака онтологијског појма нема функцију везивања, него обрнуто – функцију ослобађања и упућивања на откривање извора теологијских појмова које је с вјером усклађено.“[28]

Увођењем онтологије „на мала врата“ дошли смо на праг одговора који Хајдегер даје на питање „шта је филозофија?“, а све то у контексту „замишљеног дијалога“ филозофије и теологије. Наиме, филозофија је, за фрајбуршког мислиоца, формално-назначујући онтолошки коректив онтичког пред-хришћанског садржаја теолошких основних појмова. „Филозофија је могући, формално-назначујући онтологијски коректив онтичке и то кршћанске садржине теологијских основних појмова. Но филозофија може бити, што она јест, без да она фактички фунгира као овај коректив.“[29] Између теологије (као науке о побожности) и филозофије као себе-преузимања целог тубитка, лежи егзистенцијална опрека која, као таква, управо мора моћи да носи могућу заједницу теологије и филозофије као онтичке и онтолошке науке. Које је место феноменологије у односу две науке? Према Хајдегеру, феноменологија је ознака за поступање онтологије, која се, разумљиво, разликује од свих позитивних наука. Феноменологију не треба посматрати као једну од филозофских дисциплина, али је исто тако не треба изједначавати са филозофијом као таквом. Она је назив за *методу* научне филозофије уопште, коју свакако треба разликовати од „погледа на свет“ (свето-

24 Хајдегер 1972, 81–82. Оно научно науке је увек унапред дато о некој истини о сазнатом подручју бивствујућег која никада није схватљива кроз саму науку.

25 Хајдегер 1972, 83. „Аутентичност – која је код Хајдегера формализована с онтолошким намерама – конкретизује се у теологији у онтички начин тубитка: у егзистенцију из вере.“

26 Хајдегер, 2004, 4.

27 Хајдегер 1972, 84.

28 Хајдегер 1972, 85.

29 Хајдегер 1972, 85. „Једно је „бити коректив“, а друго уредити неко знање кроз изградњу објашњавалачких веза у оквиру истраживања у датом предметном подручју.

назора).[30] Помињемо „поглед на свет“ зато што је један од циљева филозофије управо његово научно обликовање. Из тих разлога је сврховито правити разлику између научне и филозофије „погледа на свет“. Кант је разликовао филозофију према школском појму од филозофије према светском појму („in sensu cosmico“). У школском (или, како каже Кант, схоластичком) значењу, филозофија је учење о умешности ума и припадају јој два дела: „прво, довољна залиха умних спознаја из појмова, друго: систематска повезаност тих спознаја, или њихова повезаност у идеји цјелине.“[31] Целина о којој је реч заправо одређује филозофију у схоластичком значењу као систем повезаних формалних и материјалних начела разумског и умског сазнања. У свом *Уводу у логику*, филозофију у светско-грађанском значењу (светски појам филозофије) Кант одређује на следећи начин: „Јер филозофија у задњем значењу јесте заправо знаност у односу сваке употребе ума и спознаје на коначну сврху људскога ума којој су као највишој субординиране све друге сврхе и које се у њој морају сјединити у јединство.“[32] За разлику од Канта, Хајдегер сматра да је битак једина тема филозофије, односно да је филозофија теоријско-појмовна интерпретација битка, његове структуре и његових могућности. Он сматра да је филозофија универзална онтологија, тј. да је филозофија „онтолошка“ и да је придев „научна“ (филозофија) непотребан, док је сваки „поглед на свет“ (светоназор) онтички. Као критичка наука, филозофија је за Хајдегера онтологија и то као трансцендентална наука. Израз „научна филозофија“ се може разумети као теорија научног сазнања; она је научна по аутохтоности стицања властитог подручја и методе „...која одржава своју сигурност сталном оријентацијом према фактичком држању самих знаности. Тиме се избјегава свјетоназорна спекулација.“[33] У трећем смислу, филозофија даје основу свим појединачним наукама чије је усмерење истраживања – свест.

Хајдегер децидно искључује могућност да филозофија поставља питања о Богу на начин природне теологије („theologia naturalis“), јер се највиши појмови једне и друге науке, битак и Бог, не могу изједначити.[34] Истину теологије Хајдегер види као да је изведена из филозофије, а теолошки посредована истина религије је рефлексија повесног искуства. „Као тему и мотив теологија у својој својствености утврђује овај садржај: она је истовремено увек повесно ре-актуализирајуће разумевање овог смисаоног нацрта и на тај начин по свој најунутрашњијем језгру историјска наука.“[35] Посматрано из перспективе Хајдегерове филозофије, теологија се позива на садржински претходно утврђен и протумачен „начин повесног тубитка“. Бављење „темом“ теологије има облик историјске херменеутике чији је циљ разумевање историјских догађаја везаних за живот Исуса Христа и „подражавање“ тих догађаја. Уколико је у откровењу реч о захтеву за новим начином егзистенције верујућег тубитка, онда се основне

30 Хајдегер 2006, 4. „Термин ’свјетоназор’ се први пут појављује у Кантовој ’Критици моћи суђења’. Свјетоназор у смислу осјетилно данога свијета или, како каже Кант, „*mundus sensibilis*“, свјетоназор као чисто схваћање природе у најширем смислу“.

31 Хајдегер 2008, 49. У једном другом делу Хајдегер каже: „Филозофија је непосредно бескорисно, али ипак господско знање из освјештења.“

32 Хајдегер 2008, 50. У *Прилозима филозофији* се каже: „Филозофија никада не гради непосредно на бићу, она припрема истину битка и спрема је с обзорима и видокрузима који јој се притом отварају.“

33 Хајдегер 2008, 46. „Филозофија и свјетоназор тако су неуспоредиви да није могућа никаква слика којом би се та различитост могла уприсподобити.“

34 Хајдегер сматра да постоји могућност да се у религиозности Хелдерлинове (*Friedrich Hölderlin*) поезије пронађе мост према хришћанској теологији која би била интерсубјективна.

35 Хајдегер 1979, 300. Текст Анемари Гетман-Зиферт (*Annemarie Gethmann-Siefert*), „Значај Бивства и времена за заснивање теологије“.

теолошке категорије (појмови егзистенције) одређују егзистенцијалном аналитиком коју је спровео Хајдегер, анализом аутентичне егзистенције и самим тим трансценденце тубитка. „Уколико, дакле, теологија полаже право на научност, феноменолошка херменеутика као онтологија повесности јесте методолошка критика теолошких основних појмова.“[36]

Најозбиљнији приговор Хајдегеровом разматрању односа теологије и филозофије изнела је Анемари Гетман-Зиферт у тексту (који смо већ цитирали) „Значај Бивства и времена за заснивање теологије“. Он се састоји у томе да је Хајдегер репродуковао мешање филозофских и теолошких садржаја на терену филозофије који је сам инкриминисао. На тај начин је, према њеном уверењу, Хајдегер директно учествовао у преобликовању теологије и „...силом је угурао у а-хришћански или дехристијанизовани интерпретативни образац повратном применом позајмљених категорија и тиме јој одузео њене сопствене почетне могућности.“[37] Теологија је скуп исказа представљајућег мишљења о Богу који у филозофију улази захваљујући рефлексији коју имамо о диференци између битка и бивствујућег. Стара је Хајдегерова теза да је метафизика од својих почетака код старих Грка била и онтологија и теологија, а да није била на тај начин именована. Додуше, теологија је тада представљала митско-поетска казивања о боговима. „...логија је свагда целина везе давања основа, везе у којој се предмети наука приказују, односно поимају с обзиром на свој основ. Међутим, онтологија и теологија су ’логије’ утолико што докучују и дају основ бивствујућег као таквиг и као целине.“[38] Као прави, метафизички појам Бога, Хајдегер уочава „causa sui“, а метафизика мора да промишља појам Бога зато што је ствар мишљења битак који као основ (разлог, темељ) има многострука исказивања попут логоса, супстанце, субјекта итд. Метафизика се у ствари збива захваљујући самом битку. За разлику од традиционалне, Хајдегер у нововековној онтологији препознаје трансценденталну филозофију као теорију сазнања, тј. теорија сазнања обухвата метафизику и онтологију које се темеље на истини разумљеној у смислу извесности обезбеђујућег представљања. „Филозофија у епохи довршене метафизике јесте антропологија“[39], додаћемо, као регионална онтологија. Познати су Хајдегерови (радикални) ставови да су филозофи мислиоци стога што се мишљење нарочито одиграва у филозофији, а да „наука не мисли“.[40] Међутим, модерна наука као теорија стварности јесте начин на који нам се представља све што постоји. „Стварност, замишљена довољно широко, значи тада: у-присуствовање-произведено-лежање-пред-нама, у-себи-довршено присуствовање оног што себе производи.“[41] У суштини науке влада оно незаобилазно, док у суштини филозофије траје и присуствује оно судбинско. Од зачетка западноевропског мишљења (Анаксимандров фрагмент), па до данашњих дана, битак значи исто што и присутност („parousia“) из које проговара садашњост, па се битак као присутност одређује временом. Битак, ипак, није бивствујућа ствар у времену, јер временито значи оно што током времена пролази. „Али стално пролазећи, време остаје као време. Остати значи: не ишчезнути, тј. присуствовати. Време се, дакле, одређује бивствовањем. Из сталности

36 Хајдегер 2008, 128. „За знаност биће лежи пред њом као подручје; оно је неко *“positum”*, и свака знаност у себи је ’позитивна’ знаност (такође и математика).“

37 Хајдегер 1979, 308. Свака наука, па и дескриптивна је објашњавалачка. Припрема услова за објашњење је истраживање.

38 Хајдегер 1982, 70.

39 Хајдегер 1999, 66.

40 Хајдегер 1999, 105.

41 Хајдегер 1999, 36.

[континуираности, пр. Г. Р] пролажења времена говори бивствовање. Бивствовање и време одређују се узајамно, али тако да се ни оно прво-бивствовање-не може означити као временско, ни оно друго-време-као бивствујуће."[42]

Није потребно посебно подсећати на разлику теолошког појма човека и човека као „animal rationale". Теолошко одређење добија своје важење повратком на Откровење, тј. првенствено на Свето писмо Новог завета, додуше, са нити водиљом књиге Постања, у којој се наводе речи пророка Исаије: „Надаље, плот обележава целог човека, са разумом и свим природним даровима."[43] Поред теолошког и традиционално-метафизичког одређења човека, Хајдегер је пошао трећим путем – феноменолошким. Феноменолошка метода „како-истраживања" интенционалности (или прецизније – бриге) јесте, према фрајбуршком мислиоцу, једина истинска онтологија, тј. филозофија је феноменолошка онтологија. Друга карактеристика те феноменолошке онтологије је херменеутичка и она се састоји у томе „да спецификује начин датости с обзиром на који се бивствујуће разуме".[44] Онтологија као априорно знање се уклапа у контекст разумевања филозофије као критичке трансценденталне науке о битку. Овим општим одредбама задобијамо привремени увид о природи филозофије, феноменологије и херменеутике, али када покушамо да применимо феноменолошки начин истраживања на предмет теологије, једва да ћемо добити нешто више од разграничења феноменологије аката свести и феноменологије предмета свести примењене на егзистирајући-верујући тубитак. Херменеутички посматрано, уколико говор („logos") има значење, он је „logos semantikos"; уколико је говор исказни (пустити да се то што је речено види по себи самоме), онда се назива „logos apophantikos" (исказ у коме се нешто саопштава). „Али у том посебном случају значењског логоса, дакле као *logos apophantikos*, логос се мора узети управо у свим оним сложеницама као теологија, биологија, итд., тј. он је логос као *theorein*, говорење у смислу саопћавања што захваћа ствар и једино захваћа ствар, и управо у томе значењу, као *logos apophantikos*, логос се мора узети и у свези ријечи коју садржи име 'феноменологија'."[45] Феноменологија као „методички" назив је ознака за истраживање предмета филозофског истраживања – феномена, као онога што се само по себи, и од себе показује. Испитивање структуре интенционалности у њеном априорију (тј. предмета које треба показати презентнима) задатак је феноменологије. Као наука о априорним феноменима интенционалности, феноменологија нема ништа заједничко са пуким појавама, него „је управо као истраживање рад оног раскривајућег пуштања да се нешто види у смислу методски вођене разградње закривања".[46] Феноменологија као аналитичка дескрипција интенционалности у њеној априорности поседује могућност примене на религиозни живот верника зато што се ради о генуиној сфери доживљаја и постигнућа, јер, интенционалност је првенствено структура доживљаја (овде религиозног доживљаја), тј. устројства „intentio-intentum". Реч је о истраживању *религиозног априорија*, јер је „...схоластика унутар тоталитета средњовјековно-кршћанског свијета доживљаја управо снажно угрозила непосредност религиозног живота и преко теологије и догми заборавила религију".[47] Супротност овој

42 Хајдегер 1998, 9.
43 Хајдегер 2007, 35.
44 Грубор 2007, 39.
45 Хајдегер 2000, 94.
46 Хајдегер 2000, 96. Као против-појам феномену, Хајдегер види прикривеност, било да је феномен још неоткривен, било да је затрпан. Постоје случајна и нужна прикривања, зависно од начина откривања битка и његових могућности.
47 Хајдегер 2004, 271. Феноменологија религиозног живота нема везе са теологијом, али има са филозофијом религије, зато што јој „по природи ствари" припада да испитује структурни склоп

тенденцији „угрожавања“ религиозног доживљаја и живота, за Хајдегера представља појава мистике и мистицизма, на које филозофија религије у ужем смислу гледа као на теорију субјекта душе, а у ширем смислу као на религиозни трансцендентни живот. Екхарт (*Meister Eckhart*) није давао примат ни теоријском уму ни вољи, већ темељу душе који је надређен обома.[48] Филозофију религије, дакле, можемо разумети као феноменологију религиозног доживљаја (живота) и религије. Аутохтоност религиозног живота и његовог света је за Хајдегера посебна врста интенционалности, која до свог тоталитета једино може доћи у облику историјске свести. Један од најважнијих заснивајућих елемената смисла у религиозном животу је повесност. „Али у доживљају већ лежи специфично религиозно давање смисла. Религиозни свијет доживљаја у својој је изворности – не у теоријско телеологијској одријешености – центриран у једном великом једнократном хисторијском облику (особно дјелујућој пунини живота). С тиме је повезан конститутивни карактер појма објаве и традиције у бити религије.“[49]

У неколико последњих реченица дистингвирали смо филозофију религије (феноменологију религиозног доживљаја) од теологије стога што ова потоња почива на једном „погледу на веру“ који редукује егзистенцију у њеном изворном искуству и самим тим онемогућава феноменолошку експликацију и „теологију“ фактичног религијског живљења. Феноменологија фактичног религијског живота не може бити предметно подручје истраживања позитивне теолошке рефлексије, и зато Хајдегер одбацује свако априорно учење о суштини религијског искуства, јер оно није засновано на неком епистемолошком увиду „...него на непосредном егзистенцијалном извршењу вјере као вјере у себе саму, ма колико да то звучало таутологијски. Кршћанска вјера живи од крижа, не од теологије и њезиних спекулација.“[50] Поред тога што је за хришћанску егзистенцију Крст симбол вечног живота, он је исто тако симбол распећа, патње, страха и напуштености због несигурног знања у Предају (као нпр. Апостол Павле). Према Хајдегеру, Крст је симбол сопствене коначности, временитости и баченост у свет где је једина извесност – неизвесност егзистенције као битка-ка-смрти. „Тек из истине битка може се мислити бит Светог. Тек из бити Светог може се мислити бит божанства. Тек у светлу бити божанства може се мислити и казати, што ријеч ’Бог’ треба именовати.“[51] У егзистенцији хришћанског верника Бог није присутан на начин иманентног унутарсветског бивствујућег, него као временитост извршења. „Бог у времену кршћанског тубитка није стога ништа друго до сама та временост.“[52]

Да постепено рекапитулирамо Хајдегеров однос према Богу: он је критички настројен према рецепцији Бога као „узрока самога себе“ („causa sui“) или као „врховног“ (највишег) бивствујућег. Таква рецепција имплицира узрочно-представљајући метафизички став у коме не постоји „верујући однос“, већ објективно, научно, аподиктичко сазнање. Хајдегер нигде не изједначава битак са Богом и сматра да је заправо реч о представљајућем мишљењу о Богу као темељу света и човека (тзв. „небожански Бог“). Будући долазак „божанског Бога“ не збива се у хоризонту рационалног увида метафизике него у „отворености битка“, а управо та отвореност омогућава и Хајдегеру да каже да вероватни значи – умирати са Христом, али у том умирању не умире ни

свих доживљаја, па и религиозних.

48 Хајдегер 2004, 275. „У другом погледу он управо у слободној вољи снагом њезине слободе и преданости вриједности види вриједносно-надмоћну ‘способност’.“

49 Хајдегер 2004, 278–279.

50 Хајдегер 2004, 314.

51 Хајдегер 2004, 315.

52 Хајдегер 2004, 324.

Христ ни хришћанска нада, већ рационалистички Бог метафизике. „Онај тко је искусио теологију, како теологију кршћанске вјере тако и теологију филозофије, данас даје предност тому да у подручју мишљења шути о Богу.“[53]

Литература

Аристотел (2007): *Метафизика*. Београд: Paideia.

Архе (2007): Часопис број 8, Нови Сад.

Хајдегер, М. (2007): *Битак и време.* Београд: Службени гласник.

Хајдегер, М (2004): *Феноменологија религиозног живота*. Загреб: Деметра.

Хајдегер, М. (1982): *Мишљење и певање.* Београд: Нолит.

Хајдегер. М. (2008): *Прилози филозофији*. Загреб: Наклада Бреза.

Хајдегер, М. (1999): *Предавања и расправе.* текст „Превладавање метафизике“, Београд: Плато.

Хајдегер, М. (2007): *Онтологија (херменеутика фактичности)*. Нови Сад: Академска књига.

Хајдегер, М. (1998): *О ствари мишљења*. Београд: Плато.

Хајдегер, М. (2000): *Пролегомена за повијест појма времена*. Загреб: Деметра.

Хајдегер, М. (2006): *Темељни проблеми феноменологије*. Загреб: Деметра.

Хајдегер, М. *(*1972): *Увод у Хајдегера*. Загреб: Библиотека Центра.

*Рани Хајдегер (*1979): Зборник. Београд: Култура.

53 Хајдегер 2004, 336.

Goran Ružić

HEIDEGGER'S VIEWS ON THE RELATIONSHIP BETWEEN PHILOSOPHY AND THEOLOGY

Heidegger examines the relationship between theology and philosophy as a relation between two sciences, but not through the dichotomies of faith and knowledge, revelation and mind. The question that I will try to answer is whether fundamental ontology can become a rational basis of theology? At the same time, the answer to this question requires precise distinguishing and defining the subjects of theology, philosophy, religion, phenomenology, metaphysics and ontology.

УДК 159.964.2:929 Јосиф Исихаста
271.2-585:929 Јосиф Исихаста

Маја Милић
Београд - Србија
e-mail: milicmaja21@gmail.com

СТАРАЦ ЈОСИФ ИСИХАСТА И ПОЈАМ ТЕРЦИЈАЛНЕ ИДЕНТИФИКАЦИЈЕ

Апстракт: *У раду се из угла психоаналитичке теорије трага за ближим разумевањем тиховања које је практиковао старац Јосиф Исихаста. Објашњено је схватање појмова субјекат, тело, тензија и молитва. Такође, доведени су у везу Јосифово разумевање аскетске праксе, са традицијом европске феноменологије Мерло-Понтија и Лакановим схватањем настанка и развоја личности које се темељи на његовом разумевању стадијума огледала. У раду је уведен појам терцијална идентификација (надовезујући се на Лаканову примарну и секундарну идентификацију) у функцији ближег разумевања дубоке молитве као процеса који се одиграва у смеру супротном од смера субјектовог ступања у стадијум огледала.*

Кључне речи: *Старац Јосиф Исихаста, тиховање, психоанализа, стадијум огледала, терцијална идентификација.*

Човек је телесно биће – *биће тензије*. Тензију условљавају спољашњи (социјални) и унутрашњи (интрапсихички и соматски) садржаји и стања, метаболички процеси, фантазми и социјални притисци. Када субјектом овлада тешко мислива (или сасвим нементалзована, немислива) тензија, у питање бива доведена стабилност телесне границе на *споља-унутра*. Субјекта преплављује стрепња, а примат преузимају примитивни механизми одбране. Добро је да се то стање превазиђе. Кључну улогу у том како развојно, тако и терапијски посматраном процесу игра *симболичка функција*.

Психологија разумевања молитвене праксе, какву нам у својим текстовима сведочи старац Јосиф Исихаста, значајно се поклапа са динамиком усвајања симболичке функције и са логиком савремене психоанализе. Молитву карактерише *репетитивност* и *симболички недвосмислена профилисаност*. Њено *значење* и њено *звучање*, *ритмичност* и *репетитивност*, као и њена упућеност ка Великом Другом, Богу. Прича о развоју субјекта у настајању, а онда и прича о свакој смисленој психотерапијској пракси, јесте пре свега прича о сталном преплитању дејстава поредака *звучења* и *значења*. То је прича о сложеној динамици (ритмички опосредованог) међуодноса *присуства* и *одсуства*, доживљеног у контексту *оног унутра* и *оног споља*.

Као битан, намеће се *императив неутрализовања тензије*. Искуство светогорског монаха аналогно је искуству савремене психоанализе. У најранијем периоду човековог развоја, када код субјекта у настајању још увек није развијен говор, *посредством игре засноване на ритму и понављању* (звучном или графичком), постаје могуће да тензични садржаји постепено буду *ментализовани*, онда и *екстернализовани*. Тек уколико на ове садржаје бригујући Други одреагује респонзивно (ако их препозна и

прими у свој унутрашњи свет), они (накнадно) могу бити преведени у језички код.[1] То их чини мисливим, подношљивим и комуникативним. Аналогну ситуацију запажамо и у случају молитве. Управо ту субјекат, репетитивним и ритмичним, дубоко посвећеним, изговарањем молитве (њеним звучањем и њеним значењем), обраћајући се великом Другом (Богу), тежи да амортизује тензичне садржаје и да на тај начин превазиђе примитивне стрепње. Да их учини мисливим и (са великим Другим) комуникативним. Да сам говор молитве, чудноватим процесом поунутрења, постане спонтани (дакле, не више вољни) елемент најинтимније унутрашњости човековог бића.

Однос према сопственом телу - телу које жели и телу које пати, које ужива и које трпи, али и према туђим телима (која исто тако осећају и пате, уживају и трпе) - јесте једна од свакако кључних Јосифових тема. Практично у сваком писму, а њих није мало, старац Јосиф о томе говори. Аскетски став порицања принципа задовољства, те недвосмислена рестриктивност и оштрина према сопственом телу, само је једна од димензија старчевог духовног завештања. Његова прича о теорији и пракси молитвеног тиховања, заправо, је много шира од сваке (уобичајно схваћене) аскетске праксе. Овде ће ме, првенствено, занимати феноменологија његовог искуства сопствене телесности. И његова, на аскетској традицији заснована, концептуализација резултата те исте феноменологије.

Тело је за Јосифа немирно. Он је локус узнемирења, трпње, бола. Стање тиховања је стање жељеног мира. Тај мир почива на помирености са собом, са другима и са Богом. Пре свега, лако је уочљива веза између *тиховања* и *тензије*. Што је тиховање (у подвижниковом живљењу и мишљењу) утемељеније, то је (унутрашњим немиром тела индукована) тензија мање примитивна, персекутивна и неподношљива. За Јосифа, ово је неспорна закономерност. Плод његовог многодеценијског животног искуства. Усавршавањем праксе молитвеног тиховања, он сам је, према сопственим сведочанствима, прогресивно стицао све поузданију способност да поднесе и да некако изађе на крај са сопственим тензичним стањима и садржајима. Поменућу само старчеве бројне визије, те периоде исцрпљујућих искушења. Управо ће ту савремени читалац пронаћи многа сведочанства о важности доживљаја тела у учењу старца Јосифа. Додамо ли овоме и чињеницу да се за живота сам Јосиф доста патио са сопственим телом, слика напокон постаје потпуна. У једном од последњих писама стоји: „Ово ти пишем туђим рукама... Сада сам болестан, а када оздравим, својеручно ћу ти написати писмо“[2].

Нама је данас, имамо ли у виду имплицитне тековине феноменологије његовог аскетског искуства, посебно занимљиво Јосифово повезивање *молитве* (као процеса) и *тела* (као доживљаја). Молитвеним процесом старац тежи да сопственом телу задобије статус *динамичке константе*. Тело виђено као *динамичка константа* је *умирено тело*. Умирено тело је оно тело чија је тензија успешно *неутрализована*. То тело више није *непријатељ* или *прогонитељ*. Занимљиво је да управо у овом тренутку у своју причу Јосиф уводи појам *фантазије*, тј. *привида*.

Говорећи о телу, стално ће имати у виду бројне могуће *уобразиљске* (ми бисмо данас рекли *фантазматске*) модалитете репрезентовања субјектовог искуства тензије. Улога фантазије у његовим текстовима подразумева свест о важности психичког модалитета посредовања између тела и мишљења, те између фантазије и (условно речено) реалности.

Што је тело више тензично, то ће бити наглашенија граница између *фантазма* и *реалности*. То је нешто на чему Јосиф инсистира. Што је одлагање надолазећих

1 Вулевић 2009, 14–15.

2 Старац Јосиф Исихаста 2011, 253.

представа дуже и постојаније, то ће дуже бити и одлагање растерећења тензије. То ће трпљење бити веће. Што је трпљење веће, већи је и подвиг. Последично томе, ужитак ће бити већи. Већ овде се могу назрети основне контуре аксиологије Јосифове монашке праксе, његове технике и његове идеологије.

Тело је за Јосифа истовремено *константа* (у времену и простору) и *мембрана*. Мембрана која својом семипермеабилношћу омогућава извесну (зависно од случаја, мању или већу) функционалну пропустљивост и порозност фантазматских садржаја и симболичких структура, уз (ипак) одрживу свест о (интер и интрасубјективној) реалности. О комуникацији са собом. О комуникацији са другима. Управо то, за нашег старца, чини тело неспорним полазиштем у сложеном (и дубоко неизвесном) процесу аскетског суочавања са собом, али и са другима.

Доделити телу статус *мембране* подразумева *не сводити тело на пуку баријеру*. Тело није само баријара која одваја, опна која оно унутрашње држи на окупу. Истовремено, тело је сфера комуникације: са собом и са другима. То, даље, чини могућим (у самој сржи Јосифове феноменологије религијског искуства) превазилажење дистанце између реалног и фантазматског, између телесног и нетелесног, те коначно, између себе и Бога.[3]

На овом месту је згодно довести у везу Јосифово (феноменолошко) разумевање сопствене аскетске праксе са конкретније схваћеном традицијом европске феноменологије Мерло-Понтија. Као код Јосифа, и овде је битан однос субјекта према сопственом телу. Према искуствима унутрашњег и спољашњег простора, према перцепцији и аперцепцији. Перцептивни живот тела (заправо, перцептивни живот самог телесног субјекта), уверава нас Мерло-Понти, одражава и јемчи извесност самог перцептивног разумевања ствари.[4] У том смислу, следујући Мерло-Понтија, можемо закључити: *Старца управо његово тело уверава у истинитост перцептивних виђења*.[5] Када сумња у тело, човек сумња и у перцепцију која потиче од тела. Која се везује за тело, која зависи од тела. Логично, управо ту се (како за Мерло-Понтија, тако и за Јосифа) поставља питање односа нормалности и ненормалности, односно разборитости и лудости.

Феноменолошки посматрано, код старца Јосифа се све што се догађа - догађа *телом*, а не *у телу*. Поново помињем визије, искушења, борбу са страстима. Аскетизам подвижника и аналитику феноменолога. Границу између нормалности и патологије, субјекта и другог. У том смислу нас сам Мерло-Понти, наравно, (за разлику од Јосифа) не говорећи стриктно о визијама, уверава како *човек који гледа* својим очима *види ствари које, заправо, нису спољашње њему који их гледа*. Оне су спољашње само његовом телу.

Тако схваћена перцепција, како код Јосифа, тако и код Мерло-Понтија, битно излази из оквира који описују *границе физичког тела*. Субјекат није *јединка*. Тело, првенствено због тога, није *баријера*. То, свако на свој начин, знају и Јосиф и Мерло-Понти. У извесним случајевима, у сачуваним старчевим писмима, постоје чак сведо-

3 „Између тензије и задовољства умеће се чекање, а између означитеља и означеног успоставља се све сигурнија баријера. Између субјекта и објекта сада напокон стоји фалус“ (Јевремовић 1998, 113).

4 Мерло-Понти 2012, 47.

5 Мерло-Понти пише да му се чини да перцепција задобија своју светлост једино посредством игре закона јединства душе и тела (Мерло-Понти 2012, 52). Ово гледиште су раније истакли и Свети Оци, као што је Никифор, описујући човека као психофизичко јединство. Телесна аскеза по овом становишту произилази из чињенице да се све психичке активности одражавају на телу. Тело учествује у сваком покрету душе, било да се ради о емоцијама, апстрактним мислима, вољној радњи, па чак и о трансцендентном доживљају (Мајендорф 1983, 50–51).

чанства о његовом понекад успешном продирању у светове перцепција и аперцепција других људи.[6]

Када би тело било схваћено у смислу *баријере*, његова би функција, пре свега, била у томе да оно унутар тела буде схваћено као тим истим телом одвојено од онога у спољашњем свету. Тело се овде више разуме као *пропустљива мембрана*, као помагач у комуникацији између онога *у* и онога *ван*. Старчево искуство флуидности границе између спољашњег и унутрашњег света битно одређује смисао његовог схватања перцепције, уобразиље. У извесном смислу - фантазма.

* * *

Старац, видели смо, говори о *уображењима*. Психоанализа говори о *фантазмима*. У оба случаја, важно је питање *места фантазма*. Односно, *тополошког одређења уобразиље*.

Место *фантазма* није само *у*, тј. унутар тела, унутар главе, унутар душе, унутар дубоког несвесног. Код њега, код нашег старца, фантазам (тј. *уображење*) постаје и део оног *ван*. Тачније и то се може десити. Реалност, упозорава он, може бити опасно контаминирана, чак преплављена оним фантазматском. Искушења могу постати стварнија од стварности. Демонско, тј. оно лудо, тада озбиљно прети самој онтолошкој стабилности субјекта.

Фантазам мора остати *фантазам*. Фантазам се не сме отргнути у смеру *халуцинација*. Свест о разлици је неопходна. Извесност те разлике управо почива на функционалности тела као (семипермеабилне) мембране.

* * *

Старац Јосиф стално говори о молитви. Она је кључни мотив свих његових текстова. Она је темељ практике и идеологије његовог аскетског виђења света.

Молитва је *гранични* феномен. Она увек бива *неком упућена*. Као таква, она се нужно догађа у сфери границе између онога ко се моли и онога коме се та иста молитва упућује.

Идеал је (држаћу се Старчевог хришћанског виђења ствари) превазићи границу, укинути је. Избрисати разлику између субјекта који се моли и Бога којем се моли, као што свети Апостол Павле каже да „не живим више ја, него Христос живи у мени (Гал. 2, 20)“. Кључне димензије молитве су *разлика* и *поистовећење*. Поистовећење је укидање разлике, превазилажења (сопственог тела као) *мембране* и екстензија границе сопственог бића. Очовечење Бога води обожењу човека. То је смисао целе приче. Разлика је неминовност почетне позиције: онтолошко непоклапање Творца и твари, Бога и човека.

Где је молитва, ту су речи. Без речи нема молитве.[7] Те речи се могу изговарати наглас. Те речи могу бити изговаране у себи. Молитва може бити тиха и нечујна, молитва може бити гласна.

6 У двадесет четвртом писму старац Јосиф описује да му је у посету дошао познаник из света и да му је те ноћи уступио своју колибицу да преспава, даље пише: „Демони су, по свом обичају, дошли по мене и почели да њега ударају. Човек је почео да вришти, обузео га је ужас и само што није полудео. Одмах сам дотрчао“ (Старац Јосиф Исихаста 2011, 103).

7 Говор се јавља на месту другог, на месту објекта. Објекта који говори. Аналогно томе, молитва је оно што се јавља на месту Бога. Без говорећег другог, нема говора. Без Бога, нема молитве.

Где је молитва ту је тензија, унутрашњи немир, неизвесност. Стрепња и нада. Смрт и спасење. Молитва је, према Евагрију из Понта, *непрестални разговор ума са Богом*.[8] Из овог исказа пре свега закључујемо да је молитва *непрестална*, односно да треба *да траје*. Она је даље *разговор*, односно процес размене, део односа. Молитва није монолог, већ ствар узајамности, тј. односа. Односа између човека и Бога.

Такође, молитва није пуки вербални исказ. Молитва је пракса. Симболички ефекат интеракције субјекта и Другог. Молитва је дар језика опосредованог искуством Бога. Што важи за тело, важи и за молитву. У оба случаја *оно унутра* и *оно споља* бива у односу нарочите непосредности и међусобног сапрожимања. Флуидност интер-субјективног простора чини молитву могућом.

Битан је однос *молитвене праксе* и *динамике тензије*. Молитва пацификују унутрашње стрепње и консолидује субјектов доживљај себе и другог. Она, заправо, чини могућом прогресивну екстернализацију тензичних стања, њихово измештање у поље говора Другог (Оног Другог коме сама молитва бива упућена), те њихову потоњу интеграцију унутар поретка самог субјекта који се моли.

Бог се очовечује да би се човек обожио. За Јосифа је то постулат вере. Сигурност у сопствене границе омогућава прихватање присуства Другог. Другог који својим границама не угрожава границе субјекта, већ напротив, конституише их још јасније. Конституишући их, Он субјекта призива на поистовећење, управо, са Њим. Са самим Богом.

* * *

Лаканово схватање настанка и развоја личности темељи се на његовим идејама везаним за феномен *стадијума огледала*. Слободно можемо рећи, својевремено је, управо ту рођена Лаканова теорија субјакта.

Лакан говори о *примарној* и *секундарној идентификацији*[9], о субјекту иманентном отуђењу, о конститутивности односа са другим, те о трима регистрима. Целу ту своју причу он настоји да тополошки формализује и да графички схематизује. Одатле његове добро познате и препознативе схеме. Верујем да је, на основу Јосифовог дела, могуће говорити о *терцијалној идентификацији*. То би била суштинска разлика између Лаканове теорије и Јосифовог духовног завештања.

Стадијум огледала подразумева то да субјекат у настајању (S) налази себе на месту другог (a), поистоветивши се са својим огледалним одразом у другом (a').[10] Ову идентификацију са огледалним ликом мајке (*примарну идентификацију*) употпуниће идентификација са местом Оца (A) у симболичком поретку (*секундарна идентификација*).[11] Субјекат у настајању се, у оба случаја, измешта из своје иницијалне (неме)

8 Мајендорф 1983, 18.

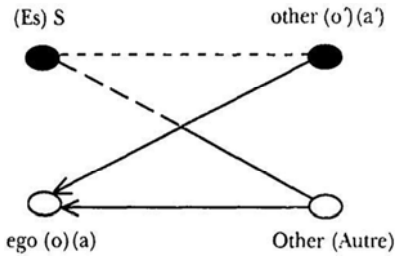
9 Лакан говори о примарној и секундарној идентификацији кроз које субјекат (S) неминовно пролази кроз стадијум огледала. Примарну идентификацију Лакан разуме као поистовећивање субјекта са другим, отуђујући се тиме од себе самог, чиме у саму срж његовог Ја ураста не-Ја. Секундарна идентификација подразумева интервенцију трећег, односно оца као носиоца симболичког поретка. Идентификацију са огледалним ликом мајке (мало a) употпуниће идентификација са местом Оца (велико A), чиме се почетно S још једном измешта, отуђујући се још више од себе самог (Јевремовић 2000, 103–104).

10 Јевремовић 2000, 96.

11 Јевремовић 2000, 104–105.

позиције *на место другог*. Тако настају два (као увек у раскораку сапостојећа) регистра његовог идентитета: регистар имагинарног и регистар симболичког.[12]

Лакан у својим *Списима* представља „Л схему“. Она олакшава разумевање пута који субјекат пролази на овом путу. Лаканов S, субјекат у настајању, има статус несвесног, рефлексији недоступног. Оног, Фројдовог - *das Es*. S налази себе на месту другог (a) које се одређује и као Его. Огледални одраз у другом (a') са којим се S поистовећује је тај други, бригујући други. Велико A представља великог Другог као носиоца симболичког поретка реда и закона. Дакле, однос A–S је препречен односом a–a'.



Слика бр. 1 – Лаканова „Л схема“

Уочљиво је значајно непоклапање Јосифовог искуства са Лакановом теоријом. Посреди су различите традиције. Једно је традиција (француске) психоанализе, друго је традиција молитвеног тиховања. Најкраће речено, схватимо ли молитву као процес, он ће се одигравати у смеру *супротном* од смера субјкектовог ступања у *стадијум огледала*.

Циљ молитве је да субјекат *јесте*, да буде *сушти*. Да превазиђе имагинарно фантазматски однос a–a'. Да се захваљујући томе, што ближе врати оном примарном S, које је (код Лакана) измештањем постало $. Јосифова прича се, дакле, не завршава лакановском теоријом отуђења, отуђења условљеног двема поменутим идентификацијама. Оном примарном и оном секундарном. Молитвом се, сведочи нам старац Јосиф, у субјекту покреће нешто што можемо да назовемо терцијалном идентификацијом.

Под секундарном идентификацијом подразумевам субјектово (накнадно, покајањем освешћено) *идентификовање са изгубљеним бићем*. Изгубљено биће је оно биће од којег је субјекат *отпао*. Терцијалном идентификацијом се, дакле, неминовно долази до враћања у почетну позицију. *У изгубљено рајско стање*. У некад изгубљени, а сада поново задобивени мир. Тако нешто би према Лакановом схватању било апсолутно немогуће. Насупрот њему, Јосиф нас својим делом недвосмислено упућује на ту могућност.

Сва местимична делиричност Јосифовог света, за разлику од Фројдовог и од Лакановог Шребера, упркос свему, подразумева могућност очувања функције Оца. Елементи екцесивног декомпоновања семантичког, те преплављујуће надирање сирове тензије, свакако постоји. Ипак, за разлику од психозе, ништа од тога (колико год драматично било) не брише функцију Оца. Речником лакановске реторике речено: у Јосифовом свету је, упркос неминовној иритацији психотичних џепова, могуће остваривање стабилног односа између S и A. Место великог Другог, у том смислу,

12 Јевремовић 2000, 104.

представља императивно место (симболичког остварења) апсолутне истине вере, преломљено кроз призму нечијег (увек конкретног) искуства.[13]

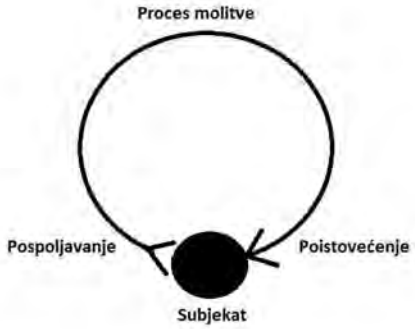
Остваривши себе на позицији великог Другог, Јосифов субјект искушава могућност релативизовања (за Лакана иначе ултимативне) препреке која одваја a од a'. На тај начин се, за савремену психоанализу потпуно неочекивано, отвара пут досезању (*терцијалне*) позиције S, али искључиво из A.

Превазилажење имагинарно фантазматског односа a–a' је, по Лакану, немогуће. Оно представља баријеру и препречује S. S које *јесте*. На месту велико A субјекат је онај који мисли, онај који се моли, онај који улази у процес тиховања.14

Молитвом старац постепено долази до поистовећивања15 личног идентитета са идентитетом функције Бога. Поистовећивање је (али сада у виду *терцијалне идентификације*) могуће, субјективитет је (упркос свим искушењима) стабилан и интегрисан. Посреди је стање које је код старца препознато као умирење и спокој.

* * *

Молитвена пракса чини могућим пацификовање стања унутрашње тензије. Пред субјектом се отвара могућност прогресивног поунутрења стања и садржаја који су ослобођени греха и кривице, те сам подвижник, коначно, стиче могућност *поистовећивања са функцијом Бога*. Оци би рекли: постаје Бог по благодати. Управо описан процес илустрован је на *Слици 2.*



Слика бр. 2.

Субјекат се, након поистовећења, враћа самом себи. За разлику од лакановског субјекта, он не губи себе. Вративши се себи, он стално тежи Другом. За њега, Други није

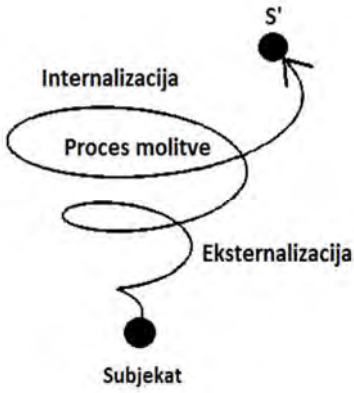
13 Овде је илустративан Лаканов цитат из семинара о Психозама: „Ово је толико фундаментално да када бисмо покушали да направимо шему Фројдовог концепта Едиповог комплекса, то не би било питање троугла отац–мама–дете. Него је то троугао (отац)–фалусна мајка–дете. Где је овде отац? Он је прстен који држи све ово на окупу" (Лакан 1955–1956, 319). Дакле Бог се не налази на месту функције оца, већ јака функција оца омогућава да се оствари могућност за релацију A–S; Без функције мајке, не би могло да се препозна присуство Бога, а без функције оца, оно не би могло да буде дотакнуто.

14 Филозофија је враћање тишине и говора једног у друго, како је у „Картезијанске медитације" навео Хусерл: „И надаље, немо искуство је то које води чистом изразу сопственог смисла" (Мерло-Понти 2012, 138).

15 Ефекат поистовећења је поунутрење. Тек након што дође до поистовећења са Другим, могуће је поунутрити функцију. Детаљно објашњено уз слику бр. 2.

симболичка апстракција поретка говорења. Други је за њега *живи Бог*. Таква искуства значајно мењају субјекта. Након истински проживљеног молитвеног искуства, посебно оног које се назива тиховање, субјекат тежи сталном измештању у смеру Бога. То би била једна од кључних консеквенци *терцијалне идентификације*.

Описан процес можемо представити (Слика бр. 3) као спиралу, и то не дводимензијалну, већ пре тродимензијалну, која се увија и шири ка горе. Кинетика иманентна процесу т*ерцијалне идентификације* нужно подразумева *спирални ход увис*. Непрестална молитва старца на овај начин постаје вечна молитва.



Слика бр. 3

Дакле, S којем се старац враћа, свакако није оно исто S од којег се субјекат толико пута изместио. S је бивало препречено и недоступно, али не и изоловано. Због тога је оно означено као S'.

Поистовећење субјекта са фунцијом Бога подразумева да је тај субјекат у позицији где он *јесте*.[16] Релацијом A–S' омогућава се доживљај описаних искустава која се одигравају на граници између фантазматског и реалног одржавајући при томе перцептивну, когнитивну и афективну стабилност. Дакле, капацитет за мишљење и капацитет за љубав.

На крају, једно упозорење. Терцијална идентификација није *ствар супстанције*. Она не почива на некаквој (мистичкој) транссупстанцији структура и функција примарне и секундарне идентификације. Терцијална идентификација је ствар динамике одношења према себи и према Другом. Према оном *унутра* и према *оном споља*. Према сопственом телу, према туђим телима.

Док је човек жив, он мора мотрити на себе. Измештање у S' није коначно. Једном остварен однос A–S' не подразумева апсолутну могућност манипулације и

16 Одређујући природу божанске мисли Аристотел размишља о божанском уму као о најбожанственијој од свих ствари које изгледају божанске. Поставља се питање да ли божански ум мисли или не мисли о нечему, и ако мисли о чему мисли. Он мисли о ономе што је најбожанственије и најважније и не мења тај предмет мишљења. Аристотел на крају закључује да божански ум нема о чему узвишенијем да мисли него о самом себи, пошто је он најизврснија ствар, а његово мишљење је *мишљење самог мишљења*. Дакле, пошто нема разлике између онога што се мисли и мисли које се тичу нематеријалних ствари, божанска мисао и њен предмет биће истоветни и мисао ће бити једна са предметом мисли (Аристотел 1971, 304–306).

овладавања овом везом. Напротив, у питању је изузетно жива и динамична позиција. Неретко, нестабилна позиција. Док је човек жив, потребан му је Други. Отуд, верује старац, живот је без молитве немогућ. Без молитве упућене Другом, Богу. У томе се најбоље види иманентно релациона природа структура и функција *терцијалне идентификације*.

Литература

Аристотел (1971): *Метафизика*. Београд: Култура, 285–309.

Вулевић, Г. (2009): Развојна психопатологија, необјављена скрипта. Београд.

Gregory of Nyssa (1978): *The Life of Moses.* New York: Paulist Press.

Јевремовић, П. (1998): *Психоанализа и онтологија*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.

Јевремовић, П. (2000): *Лакан и психоанализа*. Београд: Плато, 81–126.

Јевремовић, П. (2011): *Патрологија у огледалу херменеутике*. Београд: Отачник.

Lacan, J. (2006): The Function and Field of Speech and Language in Psychoanalysis, *Ecrits*. New York: W. W. Norton & Company, 197–268.

Lacan, J. (2006): The Mirror Stage as Formative of the I Function as Revealed in Psychoanalytic Experience, *Ecrits*. New York: W. W. Norton & Company, 93–100.

Lacan, J. (2006): Science and Truth, *Ecrits*. New York: W. W. Norton & Company, 726–745.

Lacan, J. (2006): Seminar on "The Purloined Letter", *Ecrits*. New York: W. W. Norton & Company, 6–48.

Lacan, J. (1962–1963): *Anxiety*. The seminar, Book X.

Lacan, J. (1955–1956): *Psychoses*. The seminar, Book III.

Мајендорф, Ј. (1983): *Свети Григорије Палама и православна мистика*. Београд: Православни Богословски факултет, Хиландарски фонд.

Мерло-Понти, М. (2012): *Видљиво и невидљиво*. Нови Сад: Академска књига.

Платон (2012): *Писма*. Београд: Тенеси, 33–67.

Richardson. J. W. (1974): *Heidegger: Through Phenomenology to Trought.* Martinus Nijhoff, The Hague.

Sandler, J. (1989): *Projection, Identification, Projective Identification*. London: Karnac Book, , 1–64.

Свети Григорије Палама (2012): „О божанским енергијама“, *Догматске и вероисповедне расправе*. Нови Сад: Беседа, , 73–130.

Свети Григорије Палама (2012): *Слова у одбрану светих исихаста*. Нови Сад: Беседа.

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

Старац Јефрем Филотејски и Аризонски (2014): *Мој старац, Јосиф Исихаста*. Београд: Библиотека Очев дом.

Фројд, С. (2003): *Параноја и хомосексуалност*. Београд: Чигоја.

Хегел, Г. W. Ф. (1974): *Феноменологија духа*. Београд: Београдски издавачко-графички завод, редакција „Култура“.

The Ascetical Homilies of Saint Isaac the Syrian. Holy Transfiguration Monastery, Boston, 2011.

Maja Milić

ELDER JOSEPH THE HESYCHAST AND THE CONCEPT OF TERTIARY IDENTIFICATION

In text the author searched for an answer to the question how the deep prayer that old Joseph the Hesychast practiced can be perceived from the perspective of the psychoanalytic theory. The author presents the necessary explanation of psychoanalytic subject, body, tension and prayer. Further, Joseph's perception of ascetic practice was related to Merlau-Ponty's European phenomenology and Lacan's understanding of genesis and development of personality based on his perception of the *mirror stage*. The author here introduces a term - tertiary identification (Lacan talks about primary and secondary identification) in purpose of closer understanding of hesychasm as a process in the opposite direction of the one that the subject takes upon entering the mirror stage.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *14-2017, 195-208*

УДК 141.319.8
27-18
316.74:2

Петар М. Анђелковић
Универзитет у Приштини
Филозофски факултет, Косовска Митровица – Србија
e-mail: profapetar@gmail.com

ЧОВЕК ЈЕ ЧОВЕКУ ВУК И (ИЛИ) ЧОВЕК ЈЕ ЧОВЕКУ НАДА - ПАРАДИГМЕ ЗАПАДНОГ И ПРАВОСЛАВНОГ ЧОВЕКА -[1]

Апстракт: *Знање служи животу, а мудрост животом влада (Artes serviunt vitae, sapientia imperat), говорио је мудри филозоф Сенека. Да ли човеку данашњице знање служи животу и да ли његовим животом мудрост влада? Није ли знање, уместо да буде барјактар слободе, братства и љубави, постало лакеј „новог поретка", а мудрост посрнула у моралној загушљивости данашњице? Да ли данас живимо у сумраку лепоте и животне радости? Није ли живљење кренуло у супротном правцу од живота? Да ли је на помолу остварење Јованова откровења? Човек без мудрости тешко може и да преживи, а камоли да примерено одговори на вечне дилеме свога живота – како да буде срећан, како да нађе прави животни смисао, како да буде поносан, вољен, поштован и самопоштован. Нужно је зато да се човек окрене правим и трајним вредностима живота, његовој психолошкој, друштвеној, културној и духовној дубини, топлини и смислу. Фромовски казано, да властито, аутентично бивствовање стави испред поседовања, да другом човеку буде „нада", а не „вук" и да тако даље шири границе слободе и људскости. Овај рад представља покушај да се укаже на две различите антропологије, два различита пута (источни и западни) у схватању човека и друштва, а самим тим и шта би требало да буду основни приоритет српског друштва у „трагању за принципима наде" (Блох) и у ком правцу усмерити наш вредносни систем.*

Кључне речи**:** *Човек, антропологија, православље, западни систем вредности, образовање.*

Хришћанству Достојевског припада наредно тисућљеће.

Шпенглер

Увод

Модерна, развијајући до неслућених граница технику и средства масовног комуницирања развија и идеје, „јуриша на човека" (Хана Арент), додали бисмо и јуриша

1 Рад је резултат истраживања на пројекту III 47023 „Косово и Метохија између националног идентитета и евроинтеграција", који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

на читава друштва и народе. Живимо у свету претераног индивидуализма и егоизма, идеолошког лицемерја, квантитативне парадигме друштвеног развоја и на њој засноване тежње за глобалном владавином. Човек нашег времена, који се ушанчио у љуштуру егоизма, за свој идеал узима максиму *имати* и *бити*, а човечанство непрестану борбу за капиталом, који одређује све идеологије, политике, те понашања држава и народа. Идеолошки поредак, који је, нажалост, превладао у западном свету, а који покушавају да наметну и нама, настоји да, најчешће под видом људских права, из корена преобликује идентитет појединца, породице, заједнице, па и читавог друштва, са циљем да, у крајњем случају, наметне „евроатлантски“ цивилизацијски образац као једини и, успут, овлада нашим животним простором. Са друге стране стоји православни свет, хришћански Исток, који не треба сагледавати географски него културолошки, а у погледу хришћанских вредности универзално, натконфесионално. Пут ка „планетарном хуманизму, на приципима етичког хуманизма“[2], је пут повезивања науке и етике, и то је је онај трачак наде „за очовечење опстанка“ као једине „истинске људске будућности“[3]. Ту врсту историјске алтернативе, Блох (Ernest Bloch**)** одређује као принцип наде, а он се најбоље може исказати управо у ставу „човек је човеку нада“[4].

Трагајући за правим вредностима човека, првенствено је потребно запитати се: који и какав се човек има у виду? Какву антропологију имамо у виду кад говоримо о човеку и његовом животу и, у даљој линији, какву космологију, какво виђење и схватање света и живота? Ова су питања од велике, скоро пресудне важности, јер ће претпостављена антропологија и космологија, пресудно утицати на схватање и вредновање човека и квалитета људског живота, а такође, може и треба да представља орјентир за одабир правог пута којим, и као појединци, али, пре свега, као народ, треба да кренемо даље. Данас, када се руши цивилизацијски образац који је почивао на индивидуалистичкој похлепи, материјалистичком егоизму и империјалистичкој себичности, отворен је простор за представљање једног другачијег новог-старог погледа на свет. Цивилизација коју познајемо остала је без ослонца у смислу живота, стога, протеране и заборављене традиционалне вредности заједнице: брак, породица, нација, држава, друштвена солидарност – поново постају модерне, а друштвене идеје и групе инспирисане духовним и националним вредностима изнова ступају на историјску позорницу као модерност прве врсте. Где је наше место у геополитичком поретку данашњице? Ком „царству“ (цивилизацији) припадамо, у ком правцу накривљени српски брод да усмеримо и тражимо луку спаса? Како, дакле, у складу са таквим идејама градити српски културни идентитет и у којем правцу упутити културу? Могућу дилему, један од најутицајнијих српских теолога, али и филозофа, („филозоф Духа Светога“), Ава Јустин је артикулисао на следећи начин: „Ми живимо на географској и духовној вододелници између два света, између Истока и Запада. С једне стране душу

2 Марковић 2014, 12.

3 Блох 1959, 387.

4 Идеја за овај рад је настала након прилога о Марини Адамовић у емисији Квадратура круга, и овај рад је посвећен овој је племенитој и храброј жени. Има људи који знају и имају снаге да сопствену бол претворе у љубав, коју несебично дарују и деле са другим људима. Управо прави пример отелотворења овог начела можемо видети у лику и делу Марине Адамовић, жене, која иако оболела од тешке болести мултипла склерозе, на нишким улицама, у колицима за које је везана, сакупља помоћ за друге болесне и угрожене људе, а на питање зашто то чини, шта је њен мотив, кад и њој треба помоћ она каже: „човек је човеку нада“. Иако је њен живот препун трагизма њена животна филозофија испуњена је оптимизмом. Ова порука-поука треба да буде прави животни пример за све нас. Хвала јој што нам, на прави начин, указује на прави пут који треба следити.

нашу привлачи метежни Запад, магнетском тежом својом, с друге – мами нас спокојни Исток тајанственом красотом својом. Под политираном кором Запада тутње вулканске противречности; под храпавом кором Истока шуме богочежњиве понорнице духа. И нас растржу два различита света. Куда ћемо ићи: на Исток или Запад?“[5] У чему се, дакле, огледају суштинске разлике између ова два пута, две антропологије, два схватања света?

Западна антропологија

Стање савременог глобалног друштва, у најгрубљим цртама се може одредити као борба између Запада, као представника вулгарног материјализма, који је принцип профита ставио изнад човека и Истока, као заступника и бранитеља државног, националног, верског и културног идентитета, али и традиционалних вредности на којима је почивао и опстајао човек и народ. Савремени свет је болестан. Мирнодопска утопија глобалистичког „раја на земљи“ показала се као духовна, морална, еколошка, економска и међународно-правна пропаст. Прогресизам више није владајућа идеологија и све више је гласова који доводе у питање потрошачку цивилизацију која свет води у бесмисао и самоуништење. Свет, испуњен људима којима је материјално богатство животни циљ, губи сваки егзистенцијални смисао и постаје сабластан, обухваћен сталним и све јачим пропадањем и распадањем. Самодовољност, самосталност и самопостојање не чине човека довољно способним и моћним да превлада све на шта наилази у свету. Без егзистенцијалног смисла, човек се руководи тренутним страхом и нагоном за самоодржањем.

О идеји антрополошког песимизма, која је, како сматрају, кључна за разумевање европске нововековне цивилизације и која ће довести Европу до пропасти, писали су многи интелектуалци и на Западу и Истоку. У крилу самог Запада развила се идеја о „пропасти Запада“, односно уверење да се послератна Европа налази пред цивилизацијским колапсом који се манифестује пре свега у сфери морала. Посебно ће томе допринети књига која је својим контроверзама заталасала европске интелектуалце. Реч је о делу Освалда Шпенглера (Osvald Špengler) *Пропаст Запада*. Његова песимистичка визија светске историје заснива се на идеји о цикличном кретању која рађа културе које, попут живог организма, пролазе кроз фазе детињства, младости, зрелости и старења, дакле иду у сусрет својој трагичној судбини, која је неумитна, а то се управо дешава са Западном Европом, сматра Шпенглер. Сличну констатацију изриче између два рата Милош Милошевић, који, такође, сматра да послератна Европа живи у очекивању катастрофе, јер геније „историјског стварања“ напушта европско тло, а „горди“ Запад губи своје самопоуздање, и почео је да сумња у вечитост „зграде своје цивилизације“. Зашто? Пита се Милошевић и одговара: „Зато што је Запад афирмисао идеју да је „рат отац свију ствари“, да је „човек човеку вук“.“[6]

Основну идеју хуманизма, зачету у античкој Грчкој да је „човек мера свих ствари“, Запад је рационализацијом и технологизацијом уздигао до сатанских висина, чиме се све више удаљава од изворне идеје хришћанства – вере у Богочовека. Та вера у човека, а не у Богочовека, као што је упозоравао отац Георгије Флоровски, признати теолог 20. века, затим, Владика Николај и Ава Јустин, јесте суштински узрок трагизма модерног човека. Филозофија моћи, као основна парадигма западне филозофије живота, најбоље је исказана у Дарвиновој теорији еволуције у којој је доминатан принцип борбе за опстанак, и по којој само најачи опстају, као и у ничеовој теорији о „Натчовеку“.

5 Поповић 1993, 74.
6 Милошевић 1923, 30.

Немац Фридрих Ниче (Friedrich Wilhelm Nietzsche) је говорио да је парадигма мислиоца човекобоштва. Одбацујући грчко-европску метафизику, или рационалну теологију, Ниче се опредељује за Диониса, а не за Разапетог, и уместо хришћанског Бога, уводи новог бога, Натчовека. Дакле, основни принцип овог начина живота, по којој Запад вековима живи, јесте да се моћ не зауставља пред моралом, већ само пред већом моћи, стога је боље ограничити моћ другог пре него што други ограничи твоју. Савремена потрошачка цивилизација управо се заснива на тим принципима, јер инсистира на потрошњи, конкуренцији, такмичењу, у коме је други конкурент и супарник, који стоји на путу мог успеха. У тој и таквој цивилизацији, нема места за самилост, јер она је лош савезник у васпитању за висину, како је сматрао несрећни идеолог те фиозофије Антихрист Ниче. „Буди горд и поносан“ – говорио је. Релативизам и нихилизам довели су до нагризања основних темеља друштва и личности, а што је посебно видљиво у општем моралном расулу које је захватило савремени свет.

Многи огледи и анализе значајних европских духовника, чак и из западног културног миљеа, указују на застрашујуће и озбиљне кризе европске културе. Чарлс Тејлор (Charles Taylor), у својој књизи *Болест модерног доба* говори о томе да, иако „наша (западна А. П.) наставља да се развија у њој постоје и болести модерног доба које производе осећај губитка или пропадања“.[7] По истом аутору, три су манифестациона облика ове болести, *индивидуализам*, примат *инструменталног ума* (који се испољава у тежњи за максималном ефикаснишћу и прагматичношћу) и губитак *слободе*, који настаје као последица претходна два. Дакле, и овај аутор, иако потиче из западног миљеа, сматра да се болести модерног доба, које су последица идеологије либерализма, који негује индивидуализам, рађају на Западу и шире даље на планети.

Основна линија стрмог пада, којим је Европа кренула, и који је води, је све даље од идеала истинског хуманизма, јесте вера у неограничену моћ науке и прогреса. Ренесанса, Реформизам, Револуција – то су етапе којим је дух Европе ишао све ближе безверју и које су донеле нову инквизицију, инквизицију науке, а однеле су стварну веру. „Човечанство је током последња два века“, упозорава Иван Иљин, „покушало да изгради културу без вере, без срца, без сазерцења и без савести; и данас та култура испољава своје слабости и доживљава свој крах“.[8] Душа је изгубљена, вера је нестала. Наука је постала нови бог. „Можда смо помало зачарани тиме“, пише Шијаковић, „што се нововјековна идеја аутономног ума представља као идеја независног ума који, понесен крилима научно-технолошког напретка, себе разумије као изворног творца, а за закон, поредак, вриједност хоће да призна само оно што потиче из њега самог“.[9] Кјеркегор (Seren Kjerkegor) је већ у *Записима из подземља* објавио побуну човека из подземља против таквог начина мишљења, против власти општости, против нужности, против „два пута два јесу четири“, против претварања јединствене, непоновљиве личности у шрафчић, у средство за остварење њој туђих циљева. За Хоркхајмера (Max Horkheimer) је ситуација у којој се ум налази не гробљанска, него једноставно клиничка: „Болест ума је што се ум родио из човјековог порива да влада природом, а ‘оздрављење’ овиси о увиду у природу болести.“[10]

Савремени француски егзистенцијалиста Сартр (Jean-Paul Sartre) је говорио: „Ако Бог постоји, онда не постојим ја“[11], јер постојање Бога смета постојању човека,

7 Тејлор 2002, 7.
8 Иљин 2012, 6.
9 Шијаковић 2002, 67.
10 Хоркхајмер 1998, 124.
11 Сартр 1964, 30.

поништава човекову слободу, ограничава и негира човека. „Пакао, то су други“, говорио је Сартр, а са њим и многи други ранији и доцнији хуманистички солипсисти. Човек западне цивилизације, којој припада и Сартр (наравно, овде се не мисли првенствено на географски Запад, поготову не данас када скоро и нема границе између Истока и Запада, него се мисли на одређени тип човека, на менталитет западног човека), човек, дакле, западне културе и цивилизације обично је и најчешће је у сукобу са Богом. Он Бога поставља и доживљава као свога супарника, јер му Бог смета, ограничава његаво „царство“, његов „свет“, који је европски човек присвојио само за себе и хоће да га уреди по своме поретку, по својој вољи и разуму. „Ја хоћу да живим самостално, аутономно; самодовољан сам себи; хоћу да будем независан од било кога, па и од Бога; зашто да се Бог уплиће у мој свет и мој живот, зашто да ми ствара проблеме кад сам ја ту довољан“ итд. Тако отприлике резонује и Сартр и многи њему слични на Западу. Управо зато је западна антропологија и била немоћна да реши питање истинског живота човековог, то јест духовног живота који интегрално обухвата свецело људско биће. Стога је, потпуно у праву Христо Јанарис (Christos Yannaras) који ту цивилизацију назива „цивилизација егоцентричности“, а што је по њему contradictio in adjecto. „То су два несводива и противуречна појма: цивилизација (civilisatio) јесте историјски плод града (civitas), тј. заједничког живљења у граду, док је егоцентричност управо супротна томе – себично живљење у складу са сопственим инстиктима, без суштинског општења за друге.“[12]

Заснована на софистичком принципу и критеријуму, који је давно поставио Протагора: човек је мера свих ствари, видљивих и невидљивих, европска култура човека ставља у први план, а хуманизам проглашава за свој основни циљ. Тако човек сам себе поставља за врховног ствараоца и критеријум вредновања: „истина је оно што он прогласи за истину; смисао живота је оно што он прогласи за смисао; добро и зло је оно што он прогласи за добро и зло“[13]. Прогласивши себе за највећу вредност, европски човек је тиме себе прогласио за Бога. Својом хуманистичко-позитивистичком науком, заваран илузијом прогреса човек, европски човек је смело извео закључак: „пошто нема Бога онда сам ја - Бог“.[14] У неизмерној потреби за боговањем, европски човек користи различита средства: богује науком и техником, филозофијом и културом, политиком, уметношћу, модом, богује и инквизицијом и папизмом, мачем и огњем. Та његова тежња за боговањем посебно је приметна у његовом односу према природи. Организовавши систематски поход на природу, што назива културом, уместо да природу очовечи, продухови, хуманизује, природа је сузила човека, свела га на материју. Човек је постао роб материје, роб ствари. Своју потребу за богом европски човек је заменио потребом за стварима, истинитог Бога, заменио лажним Богом. Међутим, десио се парадокс, иронија. Уместо да богује над производима које је сам створио, уместо да буде изнад ствари, човек робује стварима. Да би доказао и показао своје богатство човек је себе и земљу преплавио идолима пред којима се клања, метанише, живи за ствари и ради за ствари.

У борби за самоодржање влада макијавелистички принцип, у коме су сва средства дозвољена. Европска култура је устима свој науке прогласила као главни принцип живота – борбу за самоодржање. Шта је то, ако не позив на људождерство?[15] Живот постаје кланица, „човек човеку постаје вук“. Пошто нема Бога ни бесмртности

12 Yannaras 2007, 129.
13 Поповић 1993, 58.
14 Исто, 58.
15 Исто, 59.

душе онда је човеку у борби за самоодржање све допуштено. Као што Сократ ослобађа људе кривице, али због незнања, тако и позитивистичка наука ослобађа људе кривице, јер ако у природи влада закон неопходности онда и људи све што чине чине по природној неопходности, па онда нема ни кривице ни греха. Грех не може постојати за човека за кога не постоји Бог, јер грех – грех је пред Богом. Ако Бога нема, онда ни греха нема, ни зла нема, ни злочина нема. Својим креацијама духа европска култура је систематски потискивала и потискује из човека све што је бесмртно и вечно, чиме његову душу смањује док је потпуно не истопи. Човек без душе је ствар међу стварима, звер међу зверима, а у анималном свету и борби за опстанак, све је допуштено. Тај метафизички нихилизам европске културе, који се огледа у принципу, непостојања Бога, у свом појавном облику испољава се, дакле, као практични нихилизам, чији је принцип: нема греха све је дозвољено.

У потрошачком друштву нема места за опште добро, узвишене циљеве, питање сврхе живота се не поставља, моралне вредности су релативизоване. Таквом друштву је потребна грамзљива индивидуа подводљив и похлепан човек који јури за материјалним вредностима и личним задовољствима. Индивидуално је потиснуло општедобро, Ја постало битније од Ми. Колективна свест о националном интересу и колективна спремност на жртвовање за његово остварење[16] супротстављени су индивидуалним интересима појединаца, прагматизованом „свету живота“ (Хаберманс - Jürgen Habermas). У основи западног (протестанског) система вредности је премиса о неприкосновеним правима човека која не могу бити отуђена од појединца ни под којим условима, чак ни за остваривање било каквих виших општих интереса. Отуда, како примећује Турен, модерна (западна) друштвеност није друштвеност. У овом прагматизованом „свету живота“ однос између људи не остварује као личносни однос (однос између личности), већ као технички однос. Западни свет је остао без праве истинске вере. Његова вера је виртуелна, то јест, без дела која је сведоче, и зато она и доводи човека у лажну, виртуелну стварност. Стога се човек у том свету осећа изгубљеним, усамљеним појединцем у гомили, па се окреће различитим идеологијама, које за заједнички именитељ имају прогрес и трагају искључиво за срећом на земљи. Тако је земаљска срећа постала својеврсна врхунска религија, која има своје култове и ради које се подносе небројене жртве.

Поставља се, коначно, питање: у чему је проблем модерне науке и зашто она као таква запада у кризу и за собом повлачи европски хуманитет? За Хусерла (Edmund Husserl) не постоји дилема, он, вели: „ако се за полазиште узме општа јадиковка због кризе наше културе и улога која је ту приписана наукама, можда ће се јавити мотиви да се научност свих наука подвргне *озбиљној и неопходној критици*, а да се при том не жртвује њихов први смисао научности, неоспоран с обзиром на легитимност методских поступака науке“.[17] Модерна наука се, тврди Хусерл, удаљила од *света живота*. „Тако се свако повремено (или, такође ’филозофско’) промишљање стварног смисла техничког рада стално зауставља код идеализоване природе, а да се та промишљања не спроводе

16 Патријарх Московсковски и све Русије Кирил упозорава да: „Постоје вредности које нису испод људских права. То су вредности попут вере, моралности, светиње, отаџбине. Када те вредности и остваривање људских права долазе у колизију, друштво, држава и закон дужни су да их хармонизују. Не смеју се дозволити ситуације у којима би остваривање људских права гушило веру и моралну традицију, доводило до вређања верских и националних осећања, изругивања светињама, и угрожавало егзистенцију отаџбине“, Кирил Патријарх Московски и све Русије, *Слобода и одговорност – у потрази за хармонијом*, Православни богословски факултет – Институт за теолошка истраживања, Београд 2010, 84.

17 Хусерл 1991, 19–20.

радикално до последње сврхе, којој је од почетка имала да служи нова природна наука, са геометријом неодвојивом од ње, израсла из преднаучног живота и његовог околног света; једне сврхе, наиме, која би, ипак, морала почивати у самом *овом животу*, и морала би бити повезана са својим светом живота.“[18] Наука без моралних принципа прети да уништи човечанство. Модерни човек све теже осмишљава своје постојање, па се јавља криза смисла, односно криза ума. Морамо бити забринути, тврди Гадамер (Hans-Georg Gadamer), како ће човек изгледати у будућности и како ће субјективитет обликовати научни и политички системи и тврди: „Додуше, будућег човека масе можемо замислити као правог генија у прилагођавању и доследном неодступању од правила. Али ипак остаје питање да ли таква социјална дресура, без буђења и неговања човекових снага слободе, има изгледе на будућност. Ту би културни садржај духовних наука могао опет да буде неопходни животни чинилац у будућности.“[19]

Да сумирамо: три су основна етичка разлога и својеврсне пукотине на телу западне цивилизације, који су довели до глобалне кризе од економске до антрополошке. Први етички корен глобалне кризе је етос расипништва који је посебно изражен у потрошачком друштву у коме је велики број потреба наметнут: човек више нема жељу да нешто другачије учини, већ је приморан да купи и потроши. Цео систем људе моделира тако да што више да трче напред, стичу и троше без усмеравања погледа ка смислу. Не треба тражити смислен циљ, већ пратити *mainstream* (матрицу) – то је девиза савремене потрошачке цивилизације. Други етички корен глобалне кризе у којој се нашао савремени човек, је одсуство *емпатије* и елементарног осећаја за другог човека. Тај недостатак осећаја за другог у матрици корпоративног капитала се прелама кроз бескомпромисну борбу на тржишту, а посредно се прелива на општедруштвене токове у којима нема места за самилост и саосећање. Упозоравајући на ову чињеницу, Владика Нилолај је говорио да је погрешно веровање које се шири да човек вреди онолико језика колико говори, већ је исправно рећи да човек вреди онолико колико искрено туђих драма проживи. И трећи, кључни генератор кризе јесте огромна похлепа чије размере нису виђене у историји света. Та врста похлепе изражена кроз суманути трку за профитом, у којој јачи прождиру слабије, богати се још више богате, а сиромашни још више сиромаше (принцип обрнутог социјализма[20]), истовремено је убедљиво и најјачи генератор глобалне кризе која пустоши планету и разара човека. Према томе, глобална криза у којој се нашао свет, заправо глобална антрополошка криза. Човек је дошао у кризу – кризу односа према себи, другоме, и наравно, према Богу. Човек је данас постао подређен стварима, постао је шраф у великој машинерији. У целом систему је замењено место субјекта и објекта, систем је дубоко дехуманизован и не види човека – осим када га користи. Природно човеково стање постају: лаж, подлост, сексуална распуштеност, лукавство, подмитљивост, лицемерје, таштина, неизмерна гордост (све до самообоготворења).

Православна антропологија

Православна вера утемељује начело супротно идеологији заснованој на уским интересима група и појединаца, начело које спутава човеков егоизам, јер позива на духовни препород у коме ће се путем љубави и праштања победити и сопствено и туђе

18 Исто, 48.

19 Гадамер 1999, 33.

20 О принципу обрнутог социјализма, парадигми по којој фукционише савремени свет, шире у књизи Анђелковић П., *Пасионирани патриотизам и/или (ЕУ)ропство*, Филозофски факултет Косовска Митровица, 2014, 227–254.

зло. Православна традиција својим следбеницима поручује: *Љубите непријатеље своје, благосиљајте оне који вас куну, молите се Богу за оне који вас гоне, добро чините онима који вас мрзе, да би сте били синови Светитеља.* Православље као духовна религија тежи племенитијим, узвишенијим циљевима, односно комуникацији са самим *живим Богом*. Светосавље (*православље – српског стила и искуства*), као начин живота и мишљења примордијално је утицало на обликовање српског етноса, очувања националног идентитета и карактерних одлика српског народа. То је религија чистоте, религија личног подвига. Повратак правом хуманизму означава признање вредности људске личности, принципом највише вредности човекове личности као циља. Такав хуманизам је прожет саосећањем према човеку, болом због човекове судбине, због судбине народа, због судбине све твари. Тај однос личности и светског поретка на најбољи начин можемо видети код Достојевског, у разговору Ивана Карамазова и Аљоше. То је оно чувено место кад Иван Карамазов поставља питање: може ли се пристати на изградњу света, ако се она заснива на сузици макар једног јединог измученог детета? Може ли се прихватити светски поредак заснован на патњама живих личности? И Иван Карамазов враћа Богу карту за улазак у светску хармонију. На Западу таква дилема не постоји.

Основна порука православне антропологије, на којој је посебно инсистирао и Свети Сава је да је „Сваки човек је твој брат – сабрат“. „Смири се, горди човече“, учио је Достојевски, а најбољи начин смиривања страсти је кроз самилост и доброчинство. Основни принцип на коме човек треба да с понаша у овом свету, јесте начело смерности, руководећи се поруком, коју је сам Богочовек људима оставио: „Који хоће да буде већи међу вама, нека вам служи. И који хоће међу вама да буде први, нека вам буде слуга.“[21] У овом космичком закону, свезакону, влада један принцип који се огледа у томе да што је неко већи, он треба да буде и већи слуга, а на то нас опет упућују речи Господње: „Највећи између вас, нека вам буде слуга. Јер који се подиже, понизиће се, а који се понизује, подигнуће се.“[22] Смерност треба да буде основна и најважнија врлина за човека, а у друштву, основни и најважнији закон. Православна култура је култура душе, а потврду налазимо такође у Исусовим речима, који је душу човечију прогласио за највећу драгоценост: „Каква је корист човеку ако сав свет добије, а души својој науди ?“ или „Какав ће откуп дати човек дати за душу своју.“[23]

Јеванђелско искуство живота у вери нам недвосмислено показује да би се спознао други, потребно је рећи због себичности. Себичност затире клице свих врлина; индивидуализам, у почетку, слаби само врлине јавног живота; али на дуге стазе, он напада и уништава све друге врлине, и увелико је заснован на себичности. Ако је човек затворен у себе, у свој „људски свет“ (како је говорио Маркс „човек то је човеков свет“), онда је он осуђен је егоцентризам на безизлаз и немоћан је да оствари истинску и пуну заједницу са другим људима. У људској заједници, у којој је човек затворен у свом хоризонту, он се отуђује и од себе самога и од других. Служење претпоставља повишено осећање одговорности и способност емпатије за друге. Управо, у том односу са другим и према другом на прави начин одређује се наша личност. Одговоран и успешан људски живот, тј. моралан живот претпоставља: културу одрицања, култивирање нагона, солидарност са свим створењима и с другим људима, онима данашњице и онима сутрашњице. Најбоља мотивација за успешност на свим пољима живота јесте осећај личне вредности. Да би га изградили, потребна нам је позитиван знак од других људи,

21 Мт. 20, 26–27.
22 Лк. 22,26; 18,14.
23Мт. 16,26; Лк 9,25.

вербална и невербална повратна информација (осмех, наклон, додир, похвалне речи, речи признања). Једино од друге особе можемо добити такве надражаје. Однос према другом, однос у ком настојимо да смисао људског пронађемо изван онтологије, сведочи о томе да етички план претходи онтолошком, да је прва философија етика, а не метафизика. Православна етика (деонтолошка етика) као прва филозофија говори: сачувати одговорност за другог и дати предност другом. Сасвим је другачији однос ако се други посматра као туђи и страни, уколико се апсолутизује његова разлика.

Супротно идеологијама које се заснивају на прагматичним, уским интересима група и појединаца, на вучјој психологији, која је и довела на ивицу опстанка ову планету, православље има другачији приступ и однос према свету. Православље позива на духовни препород, и појединца и заједнице, у коме ће се путем љубави и самопожртвовања победити и сопствено и туђе зло, и тиме спасити како појединац, тако и читав свет. Основно начело свеколиког живота, по православљу, заснива се на принципу самопожртвовања и љубави. Излаз из солипсистичке самозатворености човек може наћи у богочовечанској љубави, Љубави која даје, за коју се жртвује, а за узврат ништа не тражи. „Љубављу човек савлађује границе свога егоизма и преноси себе у љубљеног, оваплоћује себе у другом.“[24] Практикујући еванђелске врлине, а посебно љубав према свему изван њега, човек изгони гнев из себе, и из света око себе, изгони разорну силу, укроћује дивљу природу у себи и око себе, чиме потпуно преображава и себе и свет. Православни човек се према другима опходи љубавно, благо, нежно, не непријатељски, не сурово и сирово. То није само етички, већ и есенцијални принцип постојања и опстанка човека, а самим тим и целог друштва. Права љубав увек је и жртва. ,,Жртва и љубав нераздвојни су и стоје у правој сразмери, то јест што већа љубав то већа и жртва. Жртва је израз љубави. И жртва је веома лака кад иза ње стоји љубав, као што је реч лака кад иза ње стоји готова мисао. Од ове љубави нема веће него да неко положи живот свој за ближње своје, рекао је Христос. Народна одбрана треба да се састоји из људи који жртву за народ сматрају почашћу а не дужношћу.“[25] Жртва учињена из љубави није тешка, јер је она несебично давање које се вишеструко враћа, јер љубав успоставља општење личности и испуњује их правим животом. Таква љубав нам дарује прави живот, и то изобилно даје, као што и вели Господ Христос: „Ја дођох да имају живот, и то изобилно.“[26] Ту и такву љубав описују Св. Апостол Павле у химни љубави: „Љубав дуго трпи благотворна је, љубав не завиди, љубав се не горди, не надима се, не мисли о злу, не радује се неправди, а радује се истини, све сноси, све верује, свему се нада, све трпи. Љубав никада не престаје док ће пророштво нестати језици ће замукнути, знање ће престати. (...) А сад остаје вера, нада, љубав, ово троје али од њих је највећа је љубав.“[27] Агаписта је и С. Булгаков, који пише како је: „Љубав према Христу унутрашње сунце живота, према којем се он окреће у свим својим испољавањима.“[28] Управо та и таква истинска јеванђелска, богочовечанска љубав и јесте мера праве хуманости, мера истинског човекољубља, јер она никада не тражи своје и није себична, ни користољубива. Себична и користољубива љубав, у ствари, и није љубав. Јер, ако је љубав себична и користољубива, онда је она само други начин наметања себе другима, начин коришћења или поседовања другога; то је пре тиранија неголи љубав. Права љубав је увек несебично давање себе, не тражење за себе користи

24 Поповић 1999, 497.
25 Велимировић 2001, 641.
26 Јн. 10, 10.
27 Прва посланица апостола Павла Коринћанима 13, 4–13.
28 Булгаков 1991, 18.

од другога. Таквом се љубављу отвара и шири могућност истинског општења и заједништва. Традиционалне светосавске етно-етичке вредности, са којима се поносио српски народ и по којима смо били препознатљиви, изражене у начелу *све за образ образ низашта* испољавале су се и у *доброчинству и хуманитарном раду*. Солидарност са патњама других, доброчинство и добра дела јесте оно што чини сваког од нас и све нас заједно и богатијим и срећнијим.[29] Ми одлазимо, али остају наша дела по којима ће нас памтити. Стога, уздигнимо животне вредности за једну лествицу више, оставимо потомство савршеније од нас и тиме испунимо свој живот смислом. Будимо солидарни са онима који имају мање од нас, помогнимо колико можемо оне које је ова сурова транзиција и пљачкашка приватизација гурнула у беду и очај. Реч је о својеврсном преузимању судбине другог на себе. Сви људи су одговорни једни за друге, *а ја више од свих* (Достојевски). Испуњен христочежњивом љубављу, која у њему продубљује осећање личне свегрешности и свеодговорности, човек живи, кроз душе свих људи, учествује у патњама сапатника, суделује у свему човечанском и ништа му људско није непознато и страно, као што су тврдили и ову мисао парафразирали Сенека, а потом и Маркс. Христолика личност је сва испуњена жалошћу и самилошћу, осећа одговорност за све људе и све твари, откривајући у њима богообразну суштину, чиме и постаје способна да спозна праве вредности. Када је надахнут љубављу, човек је спреман и на жртву. Човек постаје Ја у додиру са Ти. У том саодношењу са другима, „постајући другом нада“ (Марина Адамовић), у тој бризи за друге, у том истинском проживљавању туђих драма, човек се ољуђује (обожује). Такав човек зна „рашта се родио“ (Његош).

Криза западне цивилизације на чијој периферији живимо, у којој нас свим силама „утерују“ првенствено је криза *вредности, темеља и смисла те цивилизације*. Процеси глобализације у култури, које Хамелник назива „културном синхронизацијом“, требало би, по мишљењу Драгана Коковића, да означавају масовни и једносмерни ток производа културе из центра према периферији, без обзира на то да ли се култура добровољно прима или је резултат наметања („културног империјализма“). Ови спољашњи утицаји поткопавају и руше систем националног (регионалног) идентитета и стварала-штва.[30] Појам „културне синхронизације“ треба да укаже на то да није на делу културни империјализам, већ садржаји за које се потрошач културе залаже. Егзистенцијални изазови, онако како их у неким моментима свог развоја са собом доноси савремена цивилизација, изазивају различите кризе, које се напослетку у својој узајамности и међузависности обједињују у једну већу кризу, која, како видимо, поприма све шире размере. Наравно, то више није само криза човека који живи у одређеном друштву, него, испоставља се, истовремено и криза целокупног човечанства. Актуелност православља-светосавља, посматрано из културно-антрополошке перспективе, огледа се у тој афирмацији права на идентитет, али и рехабилитацији духа разлике, у опирању духу униформности. Ови егзистенцијали православне-световске духовности уједно су и препознатљиви атрибути инстински антрополошке реконструкције живота и изгледна могућност за преживљавање у свепланетарном ништењу идентитета човека и нације. То нам уосталом и искрено и поручује један од најутицајнијих антиглобалиста и борца за мир и слободу у свету И. Волерстин (Immanuel Maurice Wallerstein**)**. „Очајнички нам је потребно да истражимо алтернативне могућности за остварење историјског система који би био стварније разборит, да заменимо помахнитао и умирујући у којем живимо.“[31]

---

29 Да те вредности нису ишчезле из карактера српског човека, без обзира колико је пројекат промене свести јак и организован, показале су и прошлогодишње поплаве када је солидарност и хуманитарни рад у Србији поново јасно био видљив.

30 Коковић 2005, 94.

31 Волестрин 2004, 174.

Ка закључку

Откровење Јованово, које најављује глобално царство антихриста, сведочи да у њему никo неће моћи ни купити, ни продати, осим ко има жиг звери на десној руци, или на челу. Планови за будућност глобалистичке елите одавно су јасни. Жак Атали, својевремено на челу Европске банке за обнову и развој, у књизи *Линија хоризонта*, тврдио је, још 80-их година XX века, да ће, у будућности глобалног ГУЛАГ-а, сви људи постати електронски праћени, с чипом у телу. Глобални капитализам рођен у крилу Запада је невиђено зло, чији је циљ „атомизација човечанства“ (М. С. Марковић) и разградња свега што је човек борећи се против ентропије сазидао: религије, породице, државе, културе. Сви треба да постану потрошачка гомила којом се управља из једног центра. Достојевски у *Легенди о Великом Инквизитору* упозорава да, уколико човек настави да се и даље клања мамону и златном телету, стављајући економију изнад боголикости, свет ће постати концлогор невиђених размера, мравињак под влашћу мрачне глобалне елите „просветљених“. У својој студији *Запад*, Александар Зиновјев је видео да је „глобални човечник“ већ рођен, и да нам предстоји огромна борба да бисмо сачували елементарну људскост. Дакле, циљ Запада, посебно Америке, је јасан: свет под влашћу Звери, последњег лажног месије у злу уједињеног човечанства.

Чини се заиста да је човек Запада у својој охолости, у јурњави за богатством, славом и моћи, заборавио на друге људе, на своје претке и потомке, на то да је тек мали део природе и универзума уопште. Зато, он перманентно губи од свог духовног потенцијала и свог аутентичног идентитета, и његов живот је све више живот изван праве суштине. Нису ретки ни они који мисле да су енергије уништавања надвладале енергије стварања, или, штавише, да је двадесети век био „најгори век у историји Запада“ (Исаија Берлин – Isaiah Berlin). У знаку успона и кулминације модерне и њеног просветитељског рационализма и прогресизма, човек нашег доба је захваљујући, пре свега, науци, доживео прави „шок будућности“ (А. Тофлер – Alvin Toffler). Ова цивилизација све више поприма обележја „цивилизације брзог заборава“. Зато, ма колико то изгледало застрашујуће, песимистичка Ничеова теза, која каже да је човек у сазнању стекао средство за властиту пропаст, све више се остварује. Стога, поједини аутори попут Тофлера врло песимистично закључују да нас очекује „нова ера мрака, племенске мржње, планетарне пустоши и ратова умножених ратовима“. Јасно је да је обнова савременог света неопходност. На то указује и Иван Иљин који, говорећи о новом човеку, каже: „...ближи се тај дан када ће духовна обнова започети сама од себе, и то зато што ће се стари путеви и правци показати истрошеним, разочарење ће обузети душе и људске невоље и патње ће постати неподношљиве.“[32]

На „вододелници“ цивилизација и стално присутне дилеме Исток–Запад, рађало се и рађа осећање трагичног усуда српског друштва које тражи своје културно-цивилизацијско одређење. Којим путем ће кренути Србија? Два су пута била, а и данас јесу могућа: један води правце у подражавање, у једно примање без краја, у једно копирање без смисла и духа, у једну имитацију без стила и израза у механизовани „културни“, живот готових облика Запада; други води у очувању и даљем развоју сопствених вредности рођених из сопствених извора и дубина, у стваралаштва из свог духа. Срж традиције српског народа кроз историју садржана је у најсветлијим вредностима борбе за слободу и правду, које чине окосницу нашег историјског памћења и идентитета. А мера у којој се, у времену које наступа, код нас буде сачувало и оживело ово морално и политичко упориште одредиће да ли ћемо, и колико, заиста бити творци

32 Иљин 2012, 5.

сопствене будућности. Та нова-стара стварност била би политика историјског континуитета Србије и њене вертикале. Данас, кад су многе ствари, у новом поретку духа и мисли, добиле на Западу прецизне смернице, са јасним материјалистичким схватањем света и живота, прилика је да дилему Исток–Запад дефинитивно и решимо. Да се лакше определимо, делом може да нам помогне[33] и порука немачког протестанског свештеника Фридриха Грисендорфа из Евербурга, која на најупечатљивији начин управо и одсликава разлику ова два пута, два схватања света. Држећи проповед у сутон рата 1945. године, у месту у чијем окружењу је било заточено око пет хиљада српских затвореника, углавном, официра краљеве војске, а тада живи костури изгладнели од глади, овај правоверни божји слуга, свестан злочина који је његов народ починио у Србији, посебно стрељајући стотине Срба који су бранили своју земљу, за једног убијеног Немца, који је тамо био окупатор, изражава дивљење српском духу. Иако је било оправданог страха, да ће се српски војници, након ослобађења, светити Немцима и чинити оно што су они њима, десило се нешто величаствено. Ево како је било по речима самог свештеника: „Кад су покидане логорске жице и кад се пет хиљада живих српских костура расуло слободно по нашој земљи, они су миловали нашу децу, поклањајући им бомбоне, мирно разговарали с нама. Срби су, дакле, миловали децу оних који су њихову отаџбину у црно завили. Тек сад разумемо зашто је наш велики песник Гете учио српски језик. Сада тек схватамо зашто Бизмаркова последња реч на самртној постељи беше – Србија.“[34]

У овом страдању које нас је снашло, ако желимо да сиђемо са „магистрале пропасти“ на којој смо се (не)својом кривицом нашли, морамо видети и пронаћи добру прилику. Добра прилика не долази споља, она се налази у нама. Стога, заокрет морамо учинити према унутра, у нама самима, у ономе што нас је вековима одржавало (јер ми нисмо „тиква без корена“, нити вештачки створена нација), морамо открити и даље афирмисати оно што је најбоље. Јер, ми смо континуитет и своје наслеђе, које морамо пренети својим потомцима, добијамо од предака – *без онога јуче шта смо ми данас*. Достојевски је био уверен да свет који је захватио трулеж и на чијој застави пише „Apres nous le deluge!“ (После нас потоп) може да спаси само словенска цивилизација. Свесловенска заједница је једини начин да се у овој глобалистичкој лудници одбранимо од насртљиве немилосрдне западне цивилизације, која је достигавши врхунац свог развоја негде крајем прошлог века, ушла у раздобље свог пропадања. Ако желимо да опстанемо, у духу оне Пашићеве „нема нам спаса, али нећемо пропасти“, морамо се окренути себи и искрено свом братском народу, својој цивилизацији којој природно припадамо. Јер, све што је неприродно, вештачко – интересно, кратког је даха и осуђено на пропаст. Обновом угледа и моћи Русије, носиоца и заштитника православне цивилизације, и нама се отвара могућност избора. И, управо се и слобода огледа у могућности избора између различитих алтернатива. Најопасније и најпогубније за, као за самог човека, тако и цео народ, јесте када стоји пред путем који нема алтернативу. И Бог је човеку дао могућност слободе избора, избора између два пута. Добро је да пред нама стоји данас та могућност и да имамо алтернативу да изаберемо, док не буде касно, којим путем да кренемо даље у будућност. На нама је да размислимо који је то пут добра, а који пут зла и пропасти. Ком идеалу човека тежимо: оном који је победио на Евровизији 2014, а који Запад промовише, или православном човеку[35]? Православље је,

33 Постоји уверење, а њега је најбоље потврдио Арчибалд Рајс, да људи који не припадју (по рођењу) етнокултури једног народа боље могу сагледати врлине, али и мане тог народа.

34 Објављено 9. априла 1989. године у београдској „Политици“.

35 Човек у руском језику потиче од речи *человек*, а која се састоји се из речи *чело* и *век*, што нас упућује на принцип живљења у вечности и за вечност, али и на српски животни принцип: „све за

на срећу, поред осталог и вера наде или, ако хоћемо, и вера у наду: остаје нада да ће српски народ схватити који је прави пут, пре него што буде прекасно. Зато треба пажљиво да ослушкујемо глас који опомиње: „Ко мисли да стоји, нека пази да не падне!“[36] Нека нам као путоказ, али и упозорење буду речи блаженопочившег Патријарха Павла: „Понижавати нас може свако, али понизити нас не може нико осим нас самих.“

Литература

Анђелковић, П. (2104): *Пасионирани патриотизам и(или) (ЕУ)ропство*, Косовска Митровица: Филозофски факултет Косовска Митровица.

Булгаков, С. (1991): *Православље*, Будва: Медитеран.

Велимировић, Н. (2001): „Алфабет народне одбране“. у: *Сабрана дела Светог владике Николаја*, том II, Линц–Аустрија: Православна црквена општина ЛИНЦ.

Волесрстин, И. (2004): *Опадање америчке моћи*, Подгорица: ЦИД.

Гадамер, Х. Г. (1999): *Европско наслеђе*, Београд: Плато.

Грисендорф, Ф. (1989): „Последња проповед“ . у: *Политика* 9. априла 1989. године.

Иљин, И. (2012): *Пут ка очигледности*, Београд: Логос.

Yannaras, Ch. (2007): *Ekologu bu process of elimination....and Christmos*, „Kathimerini sundayedition“ 23.12. 2007.

Кирил Патријарх Московски и све Русије. (2010): *Слобода и одговорност – у потрази за хармонијом*, Београд: Православни богословски факултет – Институт за теолошка истраживања.

Хоркхајмер, М. (1998): *Критика инструменталног ума*, Загреб: Глобус.

Хусерл, Е. (1991): *Криза европских наука и трансценденатална феноменологија*, Горњи Милановац: Дечје новине.

Марковић, Ж. Д. (2014): *Људска и права и глобализација*, Косовска Митровица: Филозофски факултет Косовска Митровица.

Милошевић, М. М. (1923): „Пад Запада и свесловенски месијанизам – Прилог проблему наше културне оријентације“. у: *Раскрсница*, 3 јун 1923.

Поповић, Ј. (1993): *Светосавље као филозофија живота*, Ваљево: Манастир Ћелије.

Поповић, Ј. (1999): „Филозофске урвине“. у: *Сабрана дела светог Јустина Новог*, књига 8-9. Београд: Манастир Ћелије.

Сартр, Ж. П. (1964): *Егзистенцијализам је хуманизам*, Сарајево: Веселин Маслаша.

Тејлор, Ч. (2002): *Болест модерног доба*, Београд: Чигоја штампа.

Шијаковић, Б. (2002): *Пред лицем другог*, Београд: Службени лист.

образ образ ни за шта“. Сасвим супротан принцип је онај који Запад афирмише: живот за тренутак, сада, садашњост – „живи брзо и умри млад“.

36 I Кор. 10, 12.

Petar Anđjelković

MAN IS MAN'S WOLF AND(OR) MAN IS MAN'S HOPE - PARADIGMS OF WESTERN AND ORTODOX MAN -

Knowledge serves life, and life wisdom of qovernment (Arter serviunt vitae, sapientia imperat), spoke the wise philosopher Seneca. Do you know a man today serves life and whether his life wisdom Government? Is not knowledge, instead of the standard – bearer of freedom, brotherhood and love, became a lackey "new order" wisdom stumbles in moral stuffiness today? Do we live in a twilight beauty and joy of life? Does the emerging realization of John's revelation? A man without wisdom is also difficult of survive, let alone to adeqvately respond to the eternal dilemma of his life – how to be happy, how to find the real meaning of life, how to be proud of, loved, respect and selfhonored. It is essential, therefore, that the man turned right and permanent valves of life, its psychological, social, cultural and spiritval depth, warmth and respect. Fromovski say, to own, authentic being placed in front of the possession of the other man is not a hope "wolf" and so on expanding the limits of freedom and humanity. Searching for the true valves of man, it is primarily necessary to ask: what kind of a man has is mind? Anthropology what we have in mind when we talk about the man and his life and, in the distant line, what kind of cosmology, what a vision and understanding of the world and of life? This is an issue of great, almost crucial, because the assumed anthropology and cosmology, decisive influence on the perception and evaluation of man and the quality of human life and shall also, can and should be a reference for selecting the right anthropology and the true path which, as to individuals but above all as a nation, we should go further. This paper is an attempt to draw attention to two different anthropology, two different times (eastern and western) in the understanding of man and society, and therefore what should be the main priority of our education system. Which way will move Serbia? Two times were and are today possible: one direction leads to imitation, in a reception with no end in one copy without sense and spirit, in animitation without style and expression in mechanized "cultural" life of the finished shape of the West; the other leads to the preservation and further develpment of their own valves born of sopstenih sources and depth, in the creation of his spirit.

УДК 27 : 574
2 : 326.334.5

Епископ крушевачки Давид Перовић
Православни богословски факултет, Београд - Србија
e-mail: eparhijakrusevacka@gmail.com

СВЕШТЕНА ЕКОЛОГИЈА У ОКРИЉУ ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ

(*Ктисиолошки аспекти по избору*)

Господ се зацари, у лепоту се обуче.
Обуче се Господ у силу и опаса се.
Дому Твоме, Господе, доликује светиња, докле дани трају.
Јер утврди Васељену, која се неће поколебати.
Прокимен: У суботу вече, глас 6

Апстракт: *Велики и православни сабор цркве православне одржан је на Криту, и он је оданде упутио поруку хришћанима и свету, поруку која гласи: да је очигледно да су данашњу еколошку кризу изазвали духовни и етички узроци; да је она укорењена у незаситој грамзивости и себичности које воде у неразумно искоришћавање природних богатстава. Зато човек, истовремено са искоришћавањем природе, мора у себи да негује свест о томе да је он само „економ" (управитељ у име домаћина), а не власник творевине Божје. Једино под тим условом, будући наштаји ће моћи да имају своје неотуђиво право на природна добра која нам је поверио Творац. Православна црква је осетљива за бол и егзистенцијалну узнемиреност народâ и за њихов вапај за правдом и миром. Зато она примењује свештене Чинове за освећење и заштиту природне средине; и опет, она слави стваралачку моћ Господњу над Свемиром и указује на Господњу владавину њиме. Али она најпре истиче своје благодатне еко–евхаристијске крилатице, односно богомудре еко-парадигме црквених учитеља - Светих Отаца.*

Кључне речи: *Свештена екологија, Чинови за освећење и заштиту, еко-био етика, еколошка химна - ода, ктисиологија, еко-Анафора, микро-екологија, еко-парадигма, еко-литература, еко-музика, еко-филмографија.*

Увод

Свети и велики сабор православне цркве *православном народу и сваком човеку добре воље*, указује сажето и на еколошко питање; на савремено, актуелно, онтолошко питање.

Дакле, у *Параграфу 8.* поруке сабора стоји да је *очигледно да су данашњу еколошку кризу изазвали духовни и етички узроци.*

Штавише, да је *она укорењена у незаситој грамзивости и себичности које воде у неразумно искоришћавање природних богатстава, оптерећености атмосфере штетним загађењима и променом климе. При хришћанском сагледавању проблема тражи се покајање за злоупотребе, уздржљивост и аскетски етос као лек за прекомерну потрошњу.*

Зато човек истовремено са њом мора да негује у себи свест о томе да је само „економ" (управитељ у име домаћина), а не власник творевине Божје. Православна Црква непрестано наглашава да и будући нараштаји имају право на природна добра која нам је поверио Творац. Из тог разлога и она активно суделује у разним међународним еколошким подухватима, а први септембар је одредила за дан молитве за заштиту природне околине (Из П О Р У К Е Светог и великог сабора православне цркве; в. у Еко-библ.).[1]

Али Први септембар је само један од црквених дана када се сећамо да су прародитељи Адам и Ева увели палог Архангела у свој и у људски живот и у човеково окружење, када су и створили мегистански еколошки проблем: наш изгон из Раја сладости у свет пикрије, и затварање његових врата за нама (*Икос, Свештени Чин за заштиту околине,* 16, Требник, в. у *Еко-библ.,* Валиндра Никодим, на грчком).[2]

Узрочно-последични догађај овог сепаратистичког акта прародитеља јесте и зидање Вавилонске куле, чији архитектонски пра-одјек примећујемо и на централном здању Бриселске Централе (На Слава и ниње, Ихос Плагиос 1, *Свештени Чин*, 20, *исто*).

Реакцију Хришћанске Цркве на оба, као и на све друге сепаратистичке видове коренитог одвајања твари од њеног Створитеља, налазимо описану у последњем великом огласу Цркве, упућеном васколикој Васељени:

Чувајући неокрњеним свој светотајински и сотириолошки карактер, Православна Црква је осетљива за бол и егзистенцијалну узнемиреност народâ и за њихов вапај за правдом и миром. Она „из дана у дан" благовести спасење Господње и објављује међу племенима земаљским славу Његову, „у свим народима чудеса Његова" (ср. псалам 95), (*Параграф 12.* П О Р У К Е Светог и великог сабора православне цркве, *исто*).

Свештени Чинови за освећење и заштиту природне средине

У великој *свештеној молитви за Заштиту природне средине* констатује се да су неред и злоупотреба учињени у нашем природном окружењу изазвали неравнотежу; да је то проузроковало растакање икономијског система природе, и да су се умножили видови насиља над планетом Земљом.

Зато је истога тога дана, 1. септембра, Велика Христова Црква одредила да се пре свега чине молитве и молепствија, приноси и благодарења за све људе, и за заштиту и очување нашег природног окружења од кварења и растакања. *Јер то је добро и угодно пред нашим Спаситељем Богом.*

Сетимо се да је *Господња Земља и сва пуноћа њезина, Икумена и све што живи у њој*. И да заједно са свима нама целокупна твар жарко ишчекује да се јаве синови Божји, богољупци и човекољупци, који ће је заштитити и успокојити (*Свештени Чин за Заштиту Околине*, 16, у Требник, в. у Еко-библ.).

Заштита и окриље Свевишњега

Који год пребивају под заштитом Свевишњега, настаниће се под окриљем Бога небескога (*псалам 90*). Као што је Христос својим уласком донео спасење дому Закхејеву (Лк. 19, 1-10), тако се и уласком свештених служитеља, и са њима Светих Христових Анђела даје Његов мир дому који се освећује, и милостиво се он Њиме благосиља. Тако се спасавају и просвећују сви који ће у том дому живети (*Тропар гласа осмог*, Требник, 424; в. у Еко-библ.).

1 www. spc. rs. Српска Православна Црква (Званични сајт), 20. јули 2016, 12:30

2 Βαλληνδρά Νικόδημος 1993, 7, 8, 16, 17.

Заштита куће коју узнемиравају зли дуси

Син Живога Бога Оца, Христос, седи на Херувимима, изнад сваког је Поглаварства, и Власти, и Силе, и Господства. Он је поставио Небо као свод, Земљу створио својом моћи, а Васељену уредио мудрошћу. Он је заштита оних који у Њега полажу наду. Он је чувар житеља дома од сваке несреће; Његова војска Анђела њихов је чувар. Он је човеково утврђење, моћан Владар мира (*Молитва за кућу коју узнемиравају зли дуси*, Требник, 429-430; в. у Еко.-библ.).

Рефлексија о еко-и-био-етици

Тамну страну наше пост-нуклеаристичке[3] епохе можемо насловити *Био-зоном греха, страсти и смртии еко-зоном бура, атомских језгара и огња;* њен пропратни коментар опет, можемо профилисати следећим речима.

Живимо у времену зла. То се огледа већ у томе да ништа више не носи своје право име (...) *Све плови под лажном заставом, ниједна реч не одговара истини* (...) *Живимо у добу запоседнутом демонима у тој мери да добра и праведна дела можемо да чинимо једино још у највећој скровитости, као да је реч о нечему незаконитом. Рат и револуција не јењавају. Напротив. Наша све хладнија осећања распирују њихов жар.*[3] Каквом бисмо то молитвеном и химнолошком богословљу могли да прибегнемо по одјеку претходних речи?! Каквим то протестима, и прозбама за спас нас, данашње деце Божје, и за очување Божје творевине?! Какав то каталог нових грехова да саставимо ми, савремени, еколошки грешници?!

Протести и прозбе

Да нас Господ избави од духа себедопадљивости, себељубља и себеобожавања, који нас и на спољашње украшавање и бојадисање и намештање нагони, да нам подари ревност за саборно живљење и врлинама себе украшавање, од Господа да молимо.

Да нас Господ заштити, спаси, помилује и сачува од духа свих страсти што харају светом, од сваковрсног обесвећења тела и душе, и од кремације телеса, која су храмови Тела Господњега и Његовога Светога Духа, Господу да се помолимо.

За духа покајања и за одрицање од духа телесне похоте, помаме и похаре деце Божје, и за утврђење у дару и призвању којим смо призвани, Господу да се помолимо.

За заштиту све деце света од телесне злоупотребе, и смртоносног белог праха, од безвредних и лоших ствари сваке врсте и разорне музике, од таште и распусне забаве и спиритизма, виртуелне магије и разорне маште, од помодне и ревијалне сујете и расипништва у времену глади и беде и болести наших ближњих, и од сваког нечасног пословништва и добитка, од Господа да молимо.

Дух човекољубља, истине, правде и покајања да прожме све неправедно обогаћене појединце и њихова пословништва, да би они свим сиромашним и незапосленим ближњима својим помагали у славу Божју, од Господа да молимо.

Просвећени Духом Светим, Духом Истине, да ми не одајемо славу сујетним и страсним људима и лажним пророцима и звездама-падалицама, већ да се Христу уподобљујемо као сви Свети Његови, од Господа да молимо.

Да нас Благи Утешитељ и свудаприсутни надахнитељ Свети Дух заштити од разорне моћи произвођача снова и среће, и да нам Он буде ризница добара, од Господа да молимо.

---

3 Кафка 1978.

Да се уразуме и покају сви заслепљени продавци телеса и душа, прозливени злочестивим људима и демонима, и да се покају сви истополни блудници – људи, жене и деца, магови и магисе, Господу да се помолимо.

Своју животворну силу стварања и рађања сви супружници да окрену од беле куге ка дечијој радости, а многобројни међу њима да страсти према кућним љубимцима преокрену у љубав према деци, од Господа да молимо.

Још да се молимо да сасвим престане затирање и злоупотреба зачете деце Божје у српском народу, и у свим хришћанским народима, и у целом свету, па да се врши заповест Божја о рађању и множењу и насељењу целе Божје Земље.

Заштиту нашој јуности од спиритизма и магије и вештичарења и коцке, од Господа да молимо.

Заштиту и избављење од свих белих и црних магова, вештица и вештаца, гуруа, погађача и хазардера, и за њихово покајање, опет и опет од Господа да молимо.

Да разапињемо своје страсти и жеље и да не чинимо вољу тела и помисли, већ да чинимо све у љубави Христовој, од Господа да молимо.

Још да се молимо да се брзо скрше шаке и обест козмократора што у потаји кроје и прекрајају Божји свет, и да козмократори више не унесрећују и не уништавају неизбројиво мноштво људи, и за њихово покајање.

Да се истреби лихварство и нечасна зарада, и да већма престане трговина белим робљем и новорођенчадима и зачетом децом и телесним органима живих и упокојених људи, опет и опет Господу да се помолимо.

Да увек отварамо срце и руку за све оне који се нуждавају житејскога сувишка наше издашности: хране и одеће, лекова, потрепштина и човекољубља, од Господа да молимо.

Да се спасемо од најезде мамонових, богомрских емисара што прљавим новцима неправедног суде као праведног, а праведног као неправедног, и тако затиру мале народе, и за њихово покајање, од Господа да молимо.

Да се избавимо од природњака и чаробњака и научника који се Бога не боје и људи не стиде, већ о злу мисле и оруђа за масовну погибељ људи смишљају, и сву Божју Земљу красну и уређену уништавају, и за њихово покајање, Господу да се помолимо.

Да престане примена Божје науке на чедоморство, безболну смрт, генетску и атомску разградњу и преизградњу, и на свесно смањење броја Божјих људи на планети Земљи, од Господа да молимо.

За избављење од духа буне и немира и страначких раздора међу децом Божјом, и да она дају добро сведочанство вере пред свим људима, Господу да се помолимо.

За престанак самоуништења српског народа у ратовима за туђе интересе и победе и границе и изворе, Господу да се помолимо.

Још да се молимо да се у покајању и смирењу сачувамо од скверни и мрзости опустошења на месту светом на коме се благовести блага Божја реч. Господ да нам пода.

За благорастворење ваздуха, за изобиље плодова земаљских и времена мирна, за заштиту Божје творевине од безбожја и насртаја на њу, Господу да се помолимо.

Од отровних помисли, сложених демонских мисли и речи, од отровних гасова, штетних испарења и зрачења радиоактивног отпада да се избавимо ми, и да сва Божја творевина опстане, од Господа да молимо.

Од сваке агресије твораца ратова и разоритеља небеса, од смртоносних товара и направа, токсичних магли и хемо-трагова њихових што падају на нас као мртвачки покров, да нас избави Цар мира и Спас душа и телеса наших, од Господа да молимо.

Још да се молимо да се избавимо од људи којима је на језику мир, а у срцу рат и демонска помисао и варварски плен и нечасни добитак, и за њихово покајање.

Да се наш род избави од нових и неочекиваних крсташких најезди и крсташке отимачине и лицемерне правде богомрске, Господу да се помолимо.

Да се наш православни род спасе од увезене и наметане нам убиствене и самоубиствене културе и администрације и пословништва и богова рата, и екселенција и старова и прелата и медија што широм света бришу стопе и сасецају корење православних царева и ромејства и оцрковљених култура, Господу да се помолимо.

Да се избавимо од сваке невоље, гњева и опасности што нам прети од оних који себе називају плаћеницима и псима рата, и од нечистог дела Седме силе медијске, и слугу мрских сајтова, и расколних и гордих бораца за веру, и за њихово покајање и смирење, Господу да се помолимо.

Да не будемо удеоничари оних који широм планете сеју ветрове и убирају огњене и нуклеарне пожаре, ни синова овога света који искушавају синове светлости, Господу да се помолимо.

Човекољубиви Господ да нас заштити од крсташтва и џихада и тероризама који се заједно са временским непогодама обрушавају на васиони свет, Господу да се помолимо.

Господ да се смилује на нас и да нас избави од налета адске пржавштине и депресије и карцинома и леукемије, што затиру наше народе многогрешне и многострадалне, Господу да се помолимо.

Да се наш православни род спасе од сваке уније са уцењивачима и клеветницима савести и истине, и да не ступа у њихово ропство *ствари лепих за гледање и укусних за јело и надмених за живљење*, Господу да се помолимо.

Господ да нас укрепи својом свемоћном силом Најсветијега Причешћа, да бисмо и речју и делом устајали против сваког безакоња и човекомржње, безумља и братомржње, ирабљивања, угњетавања и поништавања свих немоћних и болесних, обесправљених и презрених људи који су Божја чеда као ми, од Господа да молимо.

Све помињући Пресвету, Пречисту, Преблагословену, Славну Владичицу нашу Богородицу и Увек-Дјеву Марију са свима Светима, сами себе и једни друге и сав живот свој, предајући Христу Богу.

Да нас заштити и да нас помилује Свесвета Тројица Бог наш; да бисмо сви познали Једнога Бога Оца живих и мртвих, и Једнога Моћнога и Свемоћнога Господа Исуса Христа, Цара и Васкрситеља и Судију васељене, и Једнога Духа Светога, Господа Утешитеља и Животодавца – Тројицу Једносушну и Равнославну, којој и приличи свака слава, част и поклоњење и сила и суд, свагда, сада и увек и у векове векова.

Еколошка мега-ода

Псалмом 104 (103) слави се стваралачка моћ Господња над Свемиром и Господња владавина њиме. Библијска наука о стварању или ктисиологија (Књига Постања 1 и 2, Девтероисаија, Јов 38-4о, и другде) у овом Псалму добила је свој облик химне или оде. Њен састављач црпе богословску мудрост из побожности и Предања Божјег народа и Библијског света. Ту побожност нам је препоручивао сами Господ, Који је видео Оца на делу у свему (Мт. 5, 45; 6, 26, 30, 29). Наш састављач овога псалма или химне или оде познавалац је и изванбиблијских текстова (Ехнатонова *Песма сунцу*, месопотамске химне природи, мит о Хаосу у сиријско-хананском облику).[4]

4 Deissler 2009, 321–323.

Цар Створитељ света

Благосиљај Господа, душо моја, Господе, Боже мој, силно си велик! Одевен величанством и лепотом, светлошћу огрнут као плаштом! Небо си разапео као шатор, на водама саградио дворове своје. Од облака правиш кола своја, на крилима ветрова путујеш. Ветрове узимаш за гласнике, а жарки огањ за слугу својега. Земљу си ставио на ступове њене: неће се пољуљати у векове векова, покрио си је водама безданим к'о хаљином, изнад брегова стајаху воде; на Твоју се претњу повукоше, од Твоје грмљавине задрхташе. Брегови се дигоше, долине спустише на место које си им одредио. Одредио си границу коју не смеју прећи, да опет не покрију земљу.

Дариватељ хране за животиње и човека

Изворе свраћаш у потоке што жуборе међу брдима, и они напајају све звери шумске, дивљи магарци жеђ гасе у њима. Уз њих се гнезде птице небеске и певају међу гранама. Ти натапаш брегове из дворова својих, земља се насићује плодом Твојих руку. Ти дајеш те ниче трава за стоку и биље за пољоделство човеку да изведе хлеб из земље и вино што разведрује срце човечје; да уљем лице освежи и да хлеб окрепи срце човеку. Стабла се Господња напајају храном, кедри ливански које он засади. Онде се птице гнезде, у њиховој крошњи дом је родин. Високи брегови дају козорогу, а пећине јазавцу склониште.

Господар и уредитељ времена

Ти си онај који је створио месец да означује времена и сунце знаде када има заћи. Кад разастреш тмине и ноћ се спусти, тад се крећу у њој животиње шумске. Лавићи ричу за пленом и од Бога храну траже. Кад сунце огране, нестају и лежу на лежаје. Тад човјек излази на дневни посао и на рад до вечери.

Владар над земљом и морем

Како су многобројна Твоја дела, о Господе! Све си то мудро учинио: пуна је земља створења Твојих. Ено мора, велика и широка, у њему врве гмизавци без броја, животиње мале и велике. Онуд пролазе немани, Левијатан којег створи да се игра у њему.

Господар живота и смрти

И сва ова бића жељно чекају да их нахраниш на време. Дајеш ли им, тада сабирају: отвараш ли руку, насите се добрима. Сакријеш ли лице своје, тад се растуже; ако дах им одузмеш, угибају и опет се у прах враћају. Пошаљеш ли дах свој, опет настају, и тако земљи обнављаш лице.

Радост због Господње владавине и царства

Нека довека траје слава Господња: нек' се радује Господ у делима својим! Он погледа земљу и она се потресе, дотакне брегове, они се задиме. Певаћу Господу докле год живим, свираћу Богу своме докле год ме буде. Мило да му буде певање моје! Ја ћу се радовати у Господу! Нек' злочинци са земље нестану и безбожника нек' више не буде!

Благосиљај Господа, душо моја! Алилуја! Алилуја! Алилуја! (*Псалам 104 (103), упоредити са* Deissler, A, Psalmi, 321, 323, и в. у Еко.-библ.).

Еко–евхаристијска крилатица

Средишња молитва Литургије *Дванаесторице Апостола* или *Апостолских Установа* или *Климентове*, као и свих Литургија ~ *Молитва Евхаристије* обухвата и благодарност Богу за стварање света и Његов Промисао о њему. У колико мери смо сви ми заједно активни за Божји Промисао о том свету, или против њега, тема је целокупне мега-проблематике нашег еколошког битовања.

„Достојно је као истинито и праведно пре свега Тебе хвалити, заиста суштога Бога (...). Ти дакле, Боже вечни, који си кроз Њега (Твога Логоса) створио све, и кроз Њега све удостојаваш надлежног промисла, и као што си кроз Њега даровао биће, тако кроз Њега Ти и добро биће дарујеш. Боже и Оче Сина Твога Једнороднога, Који си кроз Њега створио пре свега херувиме и серафиме, векове (еоне) и војинства, силе и власти, начела и тронове, анђеле пак и арханђеле.

И који си после свега тога, кроз Њега створио овај феноменални свет и све у њему. Ти си поставио небо као кров и разапео га као шатор (Исаија 40:22; Псалам 103:2), ни на чему, само мишљу утврдио си земљу (Приче 2, 19), изградио небеса и устројио ноћ и дан. Ти изводиш светлост из хранилишта и скраћивањем ње саме наводиш таму ради успокојавања зверова који се крећу по свету, сунце си поставио на небу да управља даном и месец да управља ноћу (Књига постања 1:16), и на небу хор звезда нацртао си у славу Твога величанства. Ти си створио воду за пиће и умивање, животодавни ваздух за удисање и издисање, за произвођење звука језиком који замахује по ваздуху, као и за слушање, тако да би се уз садејство његовог слуха могла чути реч која му се упути. Ти си створио огањ ради смањења мрака, за удовољавање потреба, и да би нас он загревао и светлио нам. Ти си оделио велико море од земље и учинио га погодним за пловидбу, а земљу си учинио удобном за ходање – њега си напунио животињама малим и великим, а њу си населио њима питомим и дивљим, одену је разним биљкама, увенчао травом, украсио цвећем и обогатио семењем. Ти си укротио бездан и оцртао за њу велико пространство – мора, пуна сланих вода, а оградио њене пределе најситнијим песком (Јеремија 5:22). Ти је ветровима час подижеш до висине планина, час простиреш као равницу, да би онима који плове бродовима, укроћена тишином, била удобна за путовање. Ти си дакле, свет саздан Тобом кроз Христа опасао рекама, наводнио га потоцима, овлажио непресушним изворима и утврдио га горама ради чврстине и стабилности тла у непокретном пребивању. Ти си Твој свет напунио, и мирисним га и лековитим травама украсио, и још многим и различитим, и моћним и најслабијим животињама, оним за јело и оним за рад, питомим и дивљим, које пузе уз шиштање, тако и крицима разнообразних пернатих птица, понављајућим се у круговима година, бројем месеци и дана, променама годишњих доба и проласком кишоносних облака – и то ради произрастања плодова, ради одржавања животиња, равнотеже ветрова, који дувају онако како си им Ти назначио (Јов 28:25), и ради размножавања биља и траве.

И Ти не само да си свет саздао, већ си и грађанина света (космополиту) – човека створио, обзнанивши га као украс света. Ти си рекао Својој Премудрости: „Створимо човека по икони Нашој, и по подобију Нашему, и да владају над рибама морских и птицама небеским“ (Књига постања 1:26). Ради тога си га и створио од бесмртне душе и од трошног тела, њу саздавши из небића, а њега из четири стихије. И дао си му дакле, по души, способност разумног дијагностиковања, разликовања побожности и

непобожности, запажања праведности и неправедности, а по телу, даровао му петочулну способност, као и способност усходнога кретања (...).

Све Теби узноси славу, Владико Сведржитељу“ (Зборник древних литургија, *Евхаристијска молитва*, в. у Ек.-библ., на руском).

Еко-парадигма Светога Василија Великога

Како данас и како у датом тренутку схватати еколошки смисао речи *велики*, и притом бити на трагу саме древне, саме библијске екологије?

Дакле: *Онај који нам је подарио разум како бисмо из најмањих ствари у творевини спознали велику премудрост Уметника који је све то саздао, нека нас удостоји да из великих ствари* (Сунца и Месеца) *појмимо још већи наук о Саздатељу* (преко микро-света: мушица и мрава) (*Шестоднев*, 6, 64; в. у Еко.-библ.).[5]

Поновимо да онако како мрава или другог, по природи малог створа, називамо великим, тако да истог и поредимо са истоврснима.

Чињеница је да је мрав марљив. Да он сву своју бригу усмерава ка будућим стварима. Према томе и питања постављамо: Како то да нам угледање на мрава не би могло послужити као извор нашег спокојства; како ствари будућега века не бисмо могли сматрати важнијим од овога живота? Зар мрав у току лета себи не сабира храну за зиму; зар он одгађа то, суштински важно дело, зато што још нису наишле зимске тегобе? Зар он не нагони себе на рад све док у своје ризнице не смести довољно хране; штавише, зар се он уз мудро домишљање не стара да му храна траје што дуже? (*Исто*, 9, 13). То треба да важи и за све људе: оно што треба да учинимо у овом животу зар не треба да нас определи за све оно што треба да нам се догоди у нашем будућем, односно вечном животу? (Упоредити: *Шестоднев*, в. у Еко.-библ.).

Том опредељењу свакако ће претходити свеопште преображење и васкрсење, или *Трећи Божји земљотрес*: наше васкрсење једнима од нас за живот, а другима за суд, и то једном истом божанском енергијом. Вечни живот са Христом једнима за исцељење од смртне ране проузроковане грехом и страстима и за *другу заједницу* са Њим, а другима остајање у ранама и незајединчење у *другој заједници* са Њим, што ће се и са другом смрћу поистовећивати. Јер, то је стање ствари након добровољног прихватања, или добровољног одбијања вечног живота са Христом у *другој заједници* са Њим.

Шта бисмо пак могли најсажетије рећи о статусу српског народа и његовог животног простора, посматраних из перспективе црквене екологије? Народа кога су многи вешто омрављивали, и његов животни простор многи смањивали, али који је и сам доприносио и једноме, и другоме?

Расуђујући на основу онога што је преостало од српског народа и његовог животног простора, тражени одговор проналазимо у *Првом антифону Степенах, Васкршњег Јутрења Шестога гласа:* ***Од Светога је Духа сваки узрок који спасава. Ако некоме од тога удахне по достојању, брзо га узима од људи на земљи, даје му перје, чини да порасте, и меће га у ред оних горе*** (*Осмогласник*, в. у Еко.-библ.).

Закључак

Порука Великог православног сабора православне цркве одржаног на Криту, а упућена хришћанима и свету, гласи, да је очигледно да су данашњу *еколошку кризу изазвали духовни и етички узроци;* да је *она укорењена у незаситој грамзивости и*

5 *Шестоднев* 2001, 175, 182, 228, 230–231.

себичности које воде у неразумно искоришћавање природних богатстава. Зато човек истовремено са искоришћавањем природе мора *да негује у себи свест о томе да је само „економ" (управитељ у име домаћина), а не власник творевине Божје.* Једино под тим условом ће будући нараштаји имати своје неотуђиво *право на природна добра која нам је поверио Творац.* Православна Црква је ради тога *осетљива за бол и егзистенцијалну узнемиреност народâ и за њихов вапај за правдом и миром.* Зато она и примењује *свештене Чинове* за исцељење од рана које јој човек наноси, сам будући рањен гресима. Она, дакле, помоћу њих, Чинова, освештава, и штити природну средину; она све њих, Чинове, укључује у оквир Свете Божанствене Литургије: те возглавитељке целокупне твари, возглавитељке у будуће Царство Божије! Или у будући поредак ствари, организован по Божјем благоизвољењу. Црква, дакле, слави стваралачку моћ Господњу над Свемиром и указује на Господњу владавину њиме; она притом најпре истиче своје благодатне еко–евхаристијске крилатице и подвиге. И то све у интерпретацији и актима и еко-парадигмама сопствених учитеља-црквених, Светих Отаца, које је она, Црква, усагласила са собом, и учинила их богомудрим. Као такви, они су онда постали корисни целој Планети Земљи.

Еко–библиографија

Βαλληνδρά Νικόδημος, Μητροπολίτης Πατρῶν, Ἱερα Ἀκολουθίαὑπὲρπροστασίαστοῦ Περιβάλλοντος, Τῆς Ἀποστολικῆς Διακονίαστῆς Ἐκκλησίαστῆς Ἑλλάδος, Ἀθῆναι, 1993, 7, 8, 16, 17.

Василије Свети Велики 2001: *Шестоднев*. Нови Сад: Беседа, 175, 182, 228, 230-231.

Deissler, Alfons (2009): *Psalmi*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 318–323.

Собрание древних литургий восточных и западных. Анафора евхаристическая, ДАРЪ, Москва, 2007, 105–110.

Кафка, Франц (1978): „*Дневници: 1914-1923"*. Београд: Нолит, у: *Изабрана дела*, књ. 6. Такође, Виктор Бичков (2010): *Естетика Отаца Цркве.*Београд: Службени гласник; Хришћански културни центар, 96–99.

Надић, Дарко (2012): „Филм као средство проеколошке пропаганде. Холивуд и екологија" у: *Огледи из политичке екологије*. Београд: Чигоја, 209–238.

Обред благосиљања нове куће или станишта. Такође, „Молитва за кућу коју узнемиравају зли дуси" у: Требник 1983. Крагујевац: Каленић, 424, 427, 429–430. Такође, *Лука* 19, 1–10.

Осмогласник недељне службе (превео са грчког Иринеј (Ћирић) Епископ бачки). Нови Сад: Беседа, 1988, 77.

Перовић, епископ Давид (2016): „Оглед из молитвеног богословља и химнологије са коментарима" у: *Богословље 1*, 3–13.

П О Р У К А Светог и Великог Сабора Православне Цркве одржаног на Криту православном народу и сваком човеку добре воље**.** Са грчког превео епископ бачки Иринеј. www. spc. rs. Српска Православна Црква (Званични сајт), 20. јули 2016, 12:30.

Псалам 104 (103).

Φουντοὐλη, Μ. Ἰωάννου, *ΤελετουργικάΘέματα*, Εὐσχημόνωςκαίκατάτάξιν, ΤόμοςΓ", Ἀποστολικὴ Διακονία, Αθῆναι, 2007, 145–147.

Еко–музика

Бах, J. C, *Миса ha~moll.*

Бетовен, ван Лудвиг, *Симфонија No 6, Пасторална*, у*F, Op 68.* Такође, *Девета Симфонија (Ода радости).Виолински концерт, DMajor, op. 61.*

Вивалди, *Четири годишња доба.*

Дедић, Арсеније, HomoVolans, *Офелија*, 1973.

Мокрањац, С. Стеван, Руковети.

Мусоргски, М, *Слике са изложбе*.

Чајковски, *И.* П, *VI Симфонија, Судбинска, ha~moll, op. 74.*

Еко–филмографија

Besson, Luc, *The Fifth Element*, 1997.

Cameron, James, *Avatar*, 2009.

Carthy, Mc Cormac, *The Sunset Limited*, 2011, SAD.

Chaplin, Charles, *Modern times*, 1936.

Columbus, Chris, *The Bicentennial*, Man, 1999.

Eastwood, Clint, *Pale Rider*, 1985.

Glass harp-*Toccata and fugue in D minor* – Bach – BWV 565. Такође, *Ave Maria* on glass harp.

Hillcoat, John, *The Road*, 2009.

Kubrick, Stanley, *Dr. Strangelove or: How I Learned to Stop Worrying and Love the Bomb*, 1964.

Lang, Fritz, *Metropolis*, 1927.

Scott, Ridley, *Blade Runner*, 1982.

Spielberg, Steven, *Artificial Intelligence: AI*, 2001.

Tarkovskiy, Andrey, *Stalker*, 1979. *Solaris*, 1972.

Truffaut, Francois, *Fahreinheit* 451, 1966.

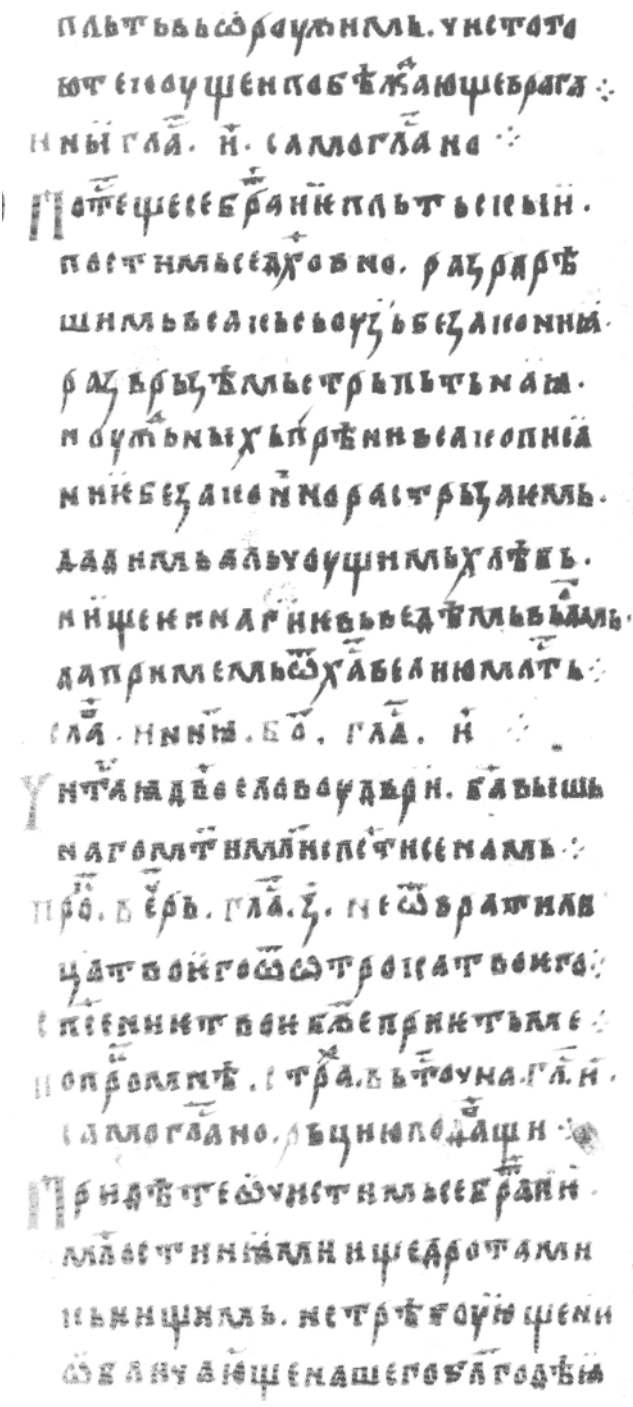
Wachowsky, Andy & Lana, *Matrix 2* (*Reloaded), Matrix 3 (Revolutions*), 2003.

Ward, Vincent, *What Dreams May Come*, 1998.

Bishop of Krusevac David (Perovic)

SACRED ECOLOGY IN WING OF ORTHODOX CHURCH

Great and Orthodox Council of Orthodox Church was held in Crete, and from there he sent a message to Christians and the world, a message that reads: it is obvious that today's ecological crisis was caused by spiritual and ethical reasons; that it is rooted in unsaturated greed and selfishness that lead to irrational exploitation of natural wealth. Therefore simultaneously with this, man has to nurtures in themselves aware of the fact that he is only "econom" (administrator in the name of the host), but not owner of God’s creation. Only under this condition future generations will have their inalienable right to natural goods which the Creator entrusted us. The Orthodox Church is sensitive to a pain and existential distress of nations and their cry for justice and peace. That is why she applies sacred acts for the consecration and protection of environment; and again, it celebrates the creative power of the Lord over the Universe and points to the Lord's rule of it. But she points out first and foremost to its beneficial eco-Eucharistic catchwords, or God-wise eco-paradigm of church teachers - the Holy Fathers.



II

УДК 341.43:27

Драгана Ј. Јањић[*]
Институт за српску културу – Приштина / Лепосавић - Србија
e-mail: dragana.janjicka@gmail.com

ТЕОДОСИЈЕВ КОДЕКС И ЦРКВЕНИ АЗИЛ[**]

Апстракт: *Одабиром теме настојимо да прикажемо историјски развој и законско конституисање црквеног азила посредством црквених и државних закона (Теодосијев кодекс, канони Васељенских сабора), као и кроз анализу појма црквеног азила у српским средњовековним изворима и законодавству.*

Кључне речи: *азил, Црква, олтар, закон, Теодосијев кодекс, законодавство.*

Појам *азил* (ἀσυλία) повезан је са традицијом гостопримства и био је утемељен пре свега на религијским основама, пре него што ће се трансформисати у једно покровитељство или заштиту усаглашену са одређеним градом или државом. Код старих Грка, заштита, која се називала и ἱκετεία, подразумевала је неповредивост одређених места, чиме се превасходно осигуравало прибеглицама покровитељство. *Азил*, на старогрчком, означава оно што не може бити опљачкано, оно што је неповредиво, односно храм који због своје неповредивости представља место уточишта, утемељено на вери или сујеверју. Дакле, од самог почетка азил је представљао једну врсту апела за божанском заштитом против људске (не)правде, посебно против изазване крвне освете.[1]

У науци су приметна неслагања о пореклу азила. Мартроје сматра да је паганско наслеђе азила утицало на хришћанство, прилагођавајући се условима нове религије, док Тимбал подвлачи да азил који је био у сагласности са царским прописима није био религијске природе, него лична привилегија цара ономе који тражи помоћ.[2] С друге стране, Тимбал сматра да је хришћанство наследило идеју азила из античког паганства што одговара самој људској природи, али је овом паганском наслеђу Црква додала религиозну димензију која је заснована на духовном здрављу, приписујући му једну сасвим другачију конотацију.[3]

У Светом писму, у књизи Постања, азил се помиње када се Каин, братоубица, заштићен од Господа, сакрио у земљи Наидској, далеко од лица Господњег (1Мојсијева 4: 13–16). У књизи Изласка помиње се први пут право на азил утврђен Законом поводом убиства (2Мојсијева, 21: 12–17), док књига о Царевима доноси прве примере тражења уточишта код олтара (1Царевима 1: 51– 53). Затим, појам азила код Јевреја односио се и на просторе величине самих градова. У књизи Исуса Навина Господ наређује Мојсију: „Одредите градове за уточиште синовима Израиљевијем и дошљаку који се бави међу

∗ Виши научни сарадник

∗∗ Рад је написан у оквиру пројекта *Материјална и духовна култура Косова и Метохије* (Ев. бр. 178028), који је одобрило и финансира Министарство просвете и науке Републике Србије.

1 Crépeau 1995, 29. Manfredini 1990, 39–58.

2 Martroye 1919, 7–8. Timbal 1939, 32.

3 Timbal 1939, 12.

њима, да утече у њих ко год убије кога нехотице и да не погине од руке осветникове докле не стане пред збор“ (Књига Исуса Навина 20: 9), док се у 4. Мојсијевој књизи, глава 35: 6, говори о постојању читавих вароши као уточишта. Овоме треба додати и закон којим се забрањује да се нанесе неправда „дошљаку“, јер су синови Израиља упознали живот дошљака, исељеника у земљи Египта (2Мојсијева, 21:20, 23:9).

Бекством у Египат, када Анђео Господњи саветује преподобног Јосифа да заштити Исуса од Иродових руку како не би убио – према речима мудраца – „цара Јевреја“, прогонство постаје основно утемељење хришћанства (Мт. 2: 13–14). Иако право на азил није било признато у Цркви, реч је о обичају који законодавац спроводи, ограничава или забрањује по својој вољи, у зависности до које мере представници државних власти признају светост места које штити прибеглице, оклевајући да га оскрнаве. Дакле, није реч о личној гаранцији, него о стварној заштити, мада постепено азил почиње да губи персонални карактер да би постао територијални, ширећи се осим на Цркву и на околна подручја, манастире, баптистерије, гробља, болнице, епископске дворове, раскрснице.[4]

Први случај хришћанског азила везује се за Светог Мартина (316–397), чији животописац Сулпиције Север (363–425) каже да је Мартин са дванаест година, упркос негодовању родитеља, побегао у Цркву и тражио да постане катихумен.[5] Израз који је писац Житија користио у овом фрагменту *ad ecclesiam confugere* постаће формула којом почиње да се означава азил у хришћанским црквама.

Примере црквеног азила (прибежишта) налазимо и у српској средњовековној хагиографској књижевности. Свети Сава, према казивањима његових животописаца Доментијана и Теодосија, бежи на Свету Гору, где је у манастиру Пантелејмону, током бденија примио монашки постриг опкољен од „изабраних војника, посланих од оца његова...који га почеше тврдо чувати“[6].

Азил је у хришћанској Цркви од IV века био узрок сукоба црквених и световних власти. Главни циљ Цркве био је не само да озакони неповредивост црквеног азила од стране државе, већ да се осигура законским одредбама, односно заштити против оних који га нарушавају. С друге стране, држава је од клира и монаха захтевала одузимање права на милосрђе, не само окривљених, него и осуђених злочинаца, (Codex, IX, 40.15), где се каже: „Ако је некоме доказано тешко кривично дело и ако је осуђен, нека додељена казна буде извршена и нека се не спречава посредством неке довитљивости као заузимањем клира или тобожњим апелом.“[7]

На Сабору у Сердики (343–344) обавезе прописане Цркви озакоњене су и дисциплинским саборским одлукама, имајући у виду да је притицање у помоћ прогоњенима већ било увелико ушло у црквене обичаје. Канон 7. сабора у Сардики одредио је следеће:

„Епископ Осија каже: Ја држим да је много приличније да епископ своју помоћ пружа ономе који какво насиље од некога трпи, или ако је која удовица увређена, или ако је које сироче лишено онога што му припада, пак и у овоме случају, ако је у то име оправдана прошња. Ако вам је дакле, љубазна браћо, свима по вољи ово, установите да никакав епископ не сме у војнички табор одлазити, осим оних које најблагочестивији цар наш својом граматом позове. Али пошто врло често бива, да неки, који су због преступа својих осуђени на прогонство или су се каквој другој осуди подвргли,

4 Исто, 35; Ducloux 1991, 159.
5 Sévèr, II, 2, 1967, 254–255.
6 Доментијан 1938, 33; Теодосије 1988, 109.
7 *Code Théodosien I-IV, code Justinien, Constitutions Sirmondiennes*, II, 2009.

прибегавају цркви, тражећи милосрђе, таквима не треба одрећи помоћ, него без сваког оклевања и колебања треба за њих тражити опроштај.“[8]

Овим одлукама Црква потражује на овај начин право које Држава не признаје у одређеним тачкама без ограничења (Антиох. 11. правило; Сардика, 7. и 8. правило; Карт. 104. и 106. правило).[9]

Право посредовања потиче од права које је окривљенима дато одувек да призивају у помоћ рођака, пријатеља, покровитеља, или указујући једној особи поверење услед његовог искуства у погледу добијања правде или опроштаја да га заступа пред ауторитетима, у царским законима налазе се под називом *suffragium* (Codex, VI, 22, 1; VIII, 5, 46; XII, 1, 46, 77).[10] Азил је, у супротности од наведеног, привилеговано место где нико не може бити ухваћен, који пружа уточиште подједнако како невинима, тако и окривљенима, оптуженима и осуђенима, без обзира да ли су достојни или недостојни сажаљења, дозвољавајући им заштиту од сваке присиле, показујући се као једна неповредива препрека за прогоњене и за одлуке правде.[11] Суштинска разлика која дели ове две институције, Цркву и Државу, показује и два различита правца државне моћи у погледу сваке од њих. С једне стране, наклоност ка посредовању епископа постаје корисно оруђе у судској администативној контроли, док је, с друге стране, Држава присиљена да због поштовања светости Цркве прихвати обичајно право, сматрајући Цркву местом азила, али не признајући јој у потпуности то право него са одређеним оспоравањем и ограниченим законским нормама (Sirm, II, 13).[12] Према речима Гаудемета, обичајно право се може дефинисати као скуп правила чија дуготрајна примена је потврђена и од стране власти.[13]

Код хришћана право на азил установљено је и прихваћено од стране Цркве у IV веку (Серд, 7. и 8. правило) и њиме се прописује свим епископима обавеза заштите прогоњених, њихове сигурности од претњи, прогона, као и одбране од сваке врсте напада. Може се рећи да је, правно гледано, азил још крајем IV века био једина реална заштита. Ван црквених зидова, сигурност онога који тражи уточиште није била поуздана. Због сигурности, прогоњени нису напуштали црквени *наос-олтар*, мада је светост места могла бити нарушена, односно профанација самог сакралног објекта, уколико државне власти процене да политичке потребе оправдавају нарушавање места азила, чиме се показује да оваква врста прекршаја још није била законом утврђена.[14] Право државе игнорисало је хуманитарне разлоге, а сходно томе и право на азил, уколико би превладале политичке потребе над духовним аспектом. Случај Гајне и моћног Евтропија (током 399. године), који је пао у немилост и нашао уточиште у Цркви, кријући се испод олтара (*sub mensa altaris*), био је принуђен да изађе и да заврши одрубљивањем главе, повлачи са собом и закључак да је профанација сакралног простора представљала оскрнављење само за оне који јој признају ово значење, односно да је указивало на недостатак било каквог признања црквеног азила од стране државе, за разлику од више поштованог олтарског азила (Codex, IX, 40, 16).[15] Наиме, законом од

8 Милаш, 2, 2004, 115–116.

9 Исто, 60–61, 116, 238–239.

10 Humbert, I, 1873, 89. *Suffragium* – заснива се на добијању подршке уз помоћ поклона у натури или у новцу, обећаног онима који бране и трже помиловање.

11 Martroye 1919, 5.

12 *Code Théodosien I-IV*, II, 2009, 521.

13 Gaudemet 1979, 11–120.

14 Ducloux 1994, 105, 109, 117. Иста, 1991, 158, 162.

15 Zosim, V, 1986, 18, 1; 19, 3; Socrate, VI, 5, 1–7, 2006. Sozomène, VIII, 4, 2008. Chrysostomi, 2, PG, 52, 393. Manfredini, 1990, 43–44.

27. јула 398. године, заустављена је ингеренција Цркве да задржи и посредује у пружању помоћи осуђенима које траже азил од изручења правди, мотивисан је колико интересима Државе толико и заштитом приватних интереса.[16]

Државни интереси или *законска профанација* која надилази црквене законе може се наћи у српској средњовековној књижевности. У Житију Светог Јована Владимира, где је осрнављење сакралног простора избегнуто егзекуцијом окривљеног пред црквеним вратима, мотивисана је и оправдана политичким интересима у датом тренутку.[17]

Нарушавање светости црквеног азила и оправдање државне власти за учињено дело, налази потврду у Теодосијевом Житију Светог Саве, где стоји: „И видеше га у манастиру где хода са непостриженим власима и с меким хаљинама, јер су га стигли брзо гонећи, а није ни страховао да ће га хтети гонити до унутар Свете Горе; али бол родитеља, *а уједно и моћ, и ово могаде*.“[18]

Црквени азил се, све до 431. године када је званично био признат, индиректно помиње у два Теодосијева закона из 392. године, којима се ограничава посредовање црквених лица у корист окривљених (Codex, IX, 40. 15; 40. 16; 45.1; XI, 36.31). Проблем непризнавања црквеног имунитета заузимао је посебну пажњу цара Теодосија I (379–395) у настојању да ограничи од неконтролисаног хришћанског монопола црквени азил, издавањем закона од 6. јула 386. године, где држава признаје право на азил царским статуама пружајући им заштиту за један краћи временски период (Codex, IX, 44.1). Отпор према прибеглицама (*confungentes*) драстичније је испољен у закону од 27. јула 398. године, који забрањује посредовање клира за одређена друштвена занимања (Codex, IX, 40.16; 45.3).[19]

Све до краја IV века повреда црквене светиње још увек није представљала оскрнављење – *sacrilegi*, код великог броја представника власти. Легална сакрализација црквеног простора као црквеног азила озакоњена је у оба дела Царства 23. марта 431. године, мада је он своје правно утемељење добио у Западном делу Царства законом од 21. новембра 419. године (Sirm. 13), као одговор на Картагинско посланство упућено царевима Хонорију и Теодосију, 399. године, у корист *confungientes ad ecclesiam*, односно израде закона којим би се регулисало право забране екстрадикције оних који су прибегли црквеној заштити.[20] Наиме, законом из 419. године извршена је материјализација *iustitia*-е, односно дефинисана зона заштите на најужи обим, односно на простор од педесет корака около базилике, где законодавац прописује *humanitas*, односно одговара пре свега на конкретне потребе попут побољшавања тешких услова у којима се врши право на азил (Sirm. 13).[21]

„Излаз им није био отворен у ниједном тренутку на светлост трема. А нарочито због овог разлога да светост поштовања Цркве остане утврђена на педесет корака с оне стране врата базилике.“

16 Ducloux, 1991, 1.

17 *Љетопис попа Дукљанина*, 1988, 129.

18 Теодосије 1988, 109; Доментијан 1938, 32.

19 Сам израз *confugere ad statuas principis* подразумева тражење царске заштите, која се огледа на два начина: право на азил добијали су они који су прибегли царским статуама, постављеним на јавном месту, као и они који су носили на себи окачену представу цара (медаљон или мала статуета од метала или воска) и стављајући је испред себе, као штит. Anne Ducloux, „L'Eglise, l'asile et l'aide aux condamnés d'apres la constitutions du 27 jullet 398“, 144–158. Adesi 1986, 719–724. Manfredini 1990, 48.

20 Mansi, 3, 750.

21 Timbal 1939, 134; Ducloux 1994, 207–208; Martroye 1919, 62–63.

Потребно је нагласити да се законом од 23. марта 431. године много прецизније регулише територијално одређење азила, ограничавајући га на унутрашњост светилишта, у односу на претходни закон из 419. године, који је забрањивао право на азил унутар цркве, „да светост поштовања Цркве остане утврђена на педесет корака с оне стране од врата базилике“, уз претходну сагласност цара, а на захтев локалног клира.[22] Према томе, закон из 431. године, постаје први закон којим се признаје и регулише право на азил (Codex, IX, 45. 4; Codex Just. I, 12. 3; ACO, I, 1, 4, 1-4).[23] Овим законом се проширују права на одређене категорије особа, којима је било забрањено право азила (закон из 392. Codex, IX, 40. 15; 40. 16; 45.1; XI, 36.31 и 398. године Codex, IX, 40.16; 45.3), дужници државне благајне, робови, односно сви они који су имали неизмирени државни дуг.[24] У том погледу конституција из 431. године овако регулише азил:

„Да храм Највишега Бога буде отворен онима који су у страху. То нису само олтари и места за молитву у храму која их окружују, затварајући цркве унутар ограђеног простора са четири зида, него Ми прописујемо да буду дате на заштиту бегунаца; штавише Ми наређујемо да се заштита олтара прошири све до најудаљенијих врата ограђеног црквеног простора, кога нестрпљиви народ за молитву први пређе. Дакле, све оно што се налази између зидова који окружују храм, што смо Ми описали горе, и последња врата ограђеног простора – нека одмах ослободе јавни простор – нека то буду келије, куће, баште, купатила, судови или тремови, заштитиће прибеглице исто као и унутрашњост храма. Да нико не покушава да их истргне стављајући на њима оскрнављене руке, из страха да онај који се буде то усудио не може, када дође у опасност, да се склони тамо када на њега дође ред да би тражио уточиште. Ако поделимо овај широк простор, јесте да би се избегло да неком прибеглици не буде одобрено да остане трајно, да једе, спава или проводи ноћ у храму на исти начин као и Бог и код најсветијег олтара: сам клир то забрањује из поштовања према вери, онима који, из верског милосрђа су одлазили у помоћ прибеглицама. Исто тако, Ми забрањујемо апсолутно онима који су прибегли да имају оружје унутар цркве, нека се оружје избаци, мачеви или свако друго оружје. Ово оружје је забрањено не само у храму Највишега Бога и код божанског олтара, него и у келијама, кућама, баштама, купатилима, судовима и тремовима. Према томе, они који су прибегли без оружја у најсветији Божији храм или код освећеног олтара – нека не буде важно које је место или поштовани Град – биће забрањено да спавају или узимају неку храну док буду унутар храма или код самог олтара од стране самог клира без да они чини са њихове стране неправду и означиће им места која, су унутар ограђеног црквеног простора, довољна за њихову заштиту; они су их поучили да је смртна казна установљена и за оне који настоје да их ухвате. Али, ако прибеглице не прихвате ове услове и не пристану на то, морају дати првенство вери у односу на хуманост: дрскост ће бити изгоњена из светих места према онима о којима смо Ми говорили. Што се тиче оних који се усуде да уђу у храм са оружјем, Ми их опомињемо да то не раде; ако их према томе нађемо са копљем у појасу у неком делу цркве, нека се окрену зиду храма, или нека буду унаоколо, или нека буду удаљени. Ми наређујемо да сместа буду, у име епископа, најстрожије опоменути од самог клира да одложе оружје; уверење ће њима бити дато да су најбоље заштићени у

22 Исто, 218.

23 ACO, I, 1928, 1, 4, 7; Festugière 1982, 12, 518; Socrate, VII, 2006, 33; Закон од 23. марта 431. године познат је из три различита канона: Теодосијевог кодекса Codex, IX, 45, 4, Јустинијановог законика Codex Just. I, 12, 3 и Саборских аката Ефеског сабора ACO, I, 1, 4 и сва три документа показују 431. годину, као годину објављивања закона.

24 Ducloux 1994, 214.

име вере, а не уз помоћ оружја. Али ако опоменути гласом Цркве, после толико заповести од толико особа, они не желе да одложе оружје, колико је нама познато да став Ваше Милости и епископа биће дакле оправдан у Божијим очима, извршиће, ако буде то потребно, продреће наоружани војници да би их ухапсили, одвешће их напоље и предаће их свакој врсти невоље. Али, без мишљења епископа и без Нашег наређења или управитеља, у овом поштованом Граду или на сваком другом месту, неће се моћи истргнути из цркава човек наоружан страхом да ствара неред ако се слаже са овим одобрењем без разлике у односу на велики број." (Codex, IX, 45. 4)[25]

У тексту закона законодавац врло прецизно ограничава простор азила. Из приложеног се може видети да *templum* (освећено место које обухвата олтар и место за молитву) и *наос* опасан са четири зида базилике, све дотада је био једини простор у храму који је осигуравао заштиту прибеглицама, сада је готово искључен као место азила, с обзиром на то да је прибеглицама забрањено да у њему бораве. Простор азила је овим законом приширен на цео црквени комплекс, смештен унутар ограђеног – *temenos-a*. Тако ограничен простор обухватао је *atrium*, куће, купатила, баште, дворишта, тремове, *cellula*[26]. Према законодавцу, боравак у Цркви или поред олтара прибеглицама је одобрен уколико желе да се моле, јер су им оброци, спавање или право да проведу ноћ у храму били забрањени. Овим је *humanitas* из 419. године побеђена у корист „вере", *preferendo humanitati religio est...turbanda temeritas* (Codex, IX, 45. 4), избрисана од стране законодавца.[27] Закон из 431. године довољно је слободан да топос *humanitas* постане помало заборављен. Забрана на азил прописана прибеглицама, који одбију да се удаље од олтара, замењена је делотворнијим местом за азил од оног поред олтара, „додељујући им места која, унутар ограђеног црквеног простора су довољна за њихову заштиту"[28] (Codex, IX, 45. 4). Свест о неповредивости црквеног простора у сврху заштите поверене краљевске ризнице, у биографији архиепископа Данила, недвосмислено показују да су одредбе овог закона, употпуњене 12. каноном VII Никејског сабора, који регулише заштиту и чување непокретне и покретне црквене (манастирске) имовине, под надзором епископа, одговорног за њено старање, биле познате српском архиепископу, што је и употребио у датом тренутку.[29]

Одредбе закона о праву на азил налазимо и у српском средњовековном законодавству, чије су правне одредбе регулисане према византијским правним зборницима, преведеним у Србији и у византијскосрпским правним компилацијама.[30] Право на азил предвиђено је у византијском иконоборачком закону Еклоги из 726. године. Иако није нађен ниједан српски препис, одредбе овог правног приручника регулишу заштиту коју црква пружа азиланту до обезбеђења законитог суђења, санкционишући покушај његове отмице силом казном од 12 удараца.[31] У Синтагми Матије Властара (Скраћена синтагма), у Е саставу гл. 13, налазимо под насловом *О онима који прибегавају цркви* одредбу о праву на азил, којом се заповеда да никоме није

25 *Code Théodosien, livre XVI*, II, 2009, 217–221.

26 Термин *cellulae* у Теодосијевом кодексу има значење малих соба за становање или *cellulae*, мада има и један други смисао, употребљаван како би се означила *мала соба у којој је боравио монах*. У контексту кодекса ове *cellulae* представљају најчешће дућане или радионице постављене под тремом и много ређе малих просторија за становање, које су заузимале особе, а да нису биле у монашком статусу. Dagron 1970, 255, 257.

27 Ducloux 1994, 234.

28 Исто, 234.

29 Данилови настављачи 1989, 102–103; Милаш, 1, 2004, 616.

30 Соловјев 1933, 91–151, 141–151.

31 Margetić 1980, 73.

допуштено да из Цркве избаци прибеглицу нити насилно да отме, док се у Потпуној синтагми прибеглицама забрањује да спавају или једу или носе оружје у Цркви и даје право да могу становати у границама црквеног простора (Синтагма, гл. 13; Codex, IX, 45. 4).[32] У оквиру Номоканона Светог Саве, право на азил налазимо у српском преводу Прохирона, где се предвиђа казна за оне који на силу истргну азиланта из цркве, а такође и кажњавање батинањем (Прохирон, чл. 39. 7).[33] С друге стране, у Душановом законику из 1349. године, двема одредбама проширује се право азила на црквени и владарски двор, према византијским схватањима – као двор помазаника Божијег.[34]

Концепт чистоће, који је био изложен на самом почекту Теодосијевог закона (431), упућује на потребу да се конкретизује појам светости у храму, односно достојанства светости самог места, ако се има у виду да је велики број оних који су тражили азил представљали симболички ударац на светост места и његово оскрнављење уколико се усуде да се дохвате олтара. С друге стране, појам нечистоће истовремено се пројављује у два облика: као онај који је проузрокован присуством безбожника у храму и као онај који је изазаван учињеним делом противно вери усред светог места. Мада закон не прецизира коме „храмови Највишега Бога треба да буду отворени", у наставку реченице законодавац наглашава да они могу бити отворени за све „који су у страху" (Codex, IX, 45, 4), без обзира на учињено дело, јер, према речима Светог Јована Златоустог, олтар не може да буде укаљан од нечистих, односно да олтар освећује нечисто и да црквени азил треба да буде отворен управо великим грешницима.[35] Значај олтара као најсветијег дела храма, на коме је Христос присутан у Светој евхаристији (Јевр. 13, 10; 1Кор. 10, 21), јесте гроб Господњи, симбол стола при Тајној вечери, крста и распећа као и слика престола на коме седи јагње Господње (5, 6), а под којим су мошти мученика и страдалника за Христа (Откр. 6, 9; 7. канон Седмог васељенског сабора), дакле слика самог Божјег присуства, објашњава и потребу за заштитом код олтара.[36] С тим у вези, забрана уношења оружја у храм почиње да се посматра као повреда светости олтара, с обзиром на то да је божанска заштита довољна да осигура прибеглицама сигурност.[37]

Повреда азила законом из 431. године санкционисана је смртном казном. Утемељење за изрицање ове казне заснива се на злочину оскрнављења, *crimen sacrilegii incurrit*, дефинисаног као повреда вере учињена према Цркви или царској власти. Наиме, суд је могао да изрекне казну такве природе, ослањајући се како на повреду обичајног права азила, тако и на одредбе у закону од 25. априла 398. године (Codex, XVI, 2. 31 = C. J. Sirm. 14), који предвиђа да се осуде смртном казном сви они који чине ову врсту оскрнављења – *genus sacrilegi*, или према Солунском Едикту од 28. фебруара 380. године, допушта да се под прекршиоцима закона о оскрнављењу квалификују и они који због незнања помућују божанске законе или који их крше и вређају нехатно и на тај начин чине оскрнављење (Codex, XVI, 1. 2; 2. 25, 2. 31).[38]

32 Марковић 2006, 13–14; Новаковић 1907, 277–278.

33 Дучић, *Крмчија морачка*, 1877, 125.

34 Тарановски, II, 1931, 77; Соловјев 1928, 161; Соловјев 1980, 115–147.

35 Chrysostomi, *Homelim in Eutropium*, 2, PG 52, 393–394.

36 Мирковић 1982, 101–104; Томасовић 1990, 115–116; Милаш, 1, 2004, 606–608; Mangenot 1923, 2576–2584; *Vocabulaire de Théologie biblique* 1995, 98–100.

37 *Code Théodosien, livre XVI*, II, 2009, 219–220.

38 Ducloux 1994, 117; *Code Théodosien livre XVI*, I, 2005, 181–183. Датум закона је споран. У Constitutions Sirmondiennes 14, у којима је унет овај закон, носи датум од 15. јануара 409. године.

Извори

Acta Conciliorum Oecumenicorum (1928): I, 1, 4, Berolini–Lipsiae.

Code Théodosien livre XVI (2005): I, SC 497, Paris.

Code Théodosien I-IV, code Justinien, Constitutions Sirmondiennes (2009): II, SC, 531, Paris.

Данилови настављачи (1989): *Данилов ученик, други настављачи Даниловог зборника*, Београд.

Chrysostomi Joannis, *Homilia in Eutropium eunuchum patricium*, 2, PG, 52.

Љетопис попа Дукљанина (1988): (пр. С. Мијушковић), Београд.

Mansi J. D (1901–1927): *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Paris–Laipzig.

Socrate (2006): *Histoire ecclésiastique*, IV-VI, SC 505, Paris.

Sozomène (2008): *Histoire ecclésiastique*, VII-IX, SC 516, Paris.

Sévèr Sulpice (1968): *Vie de Saint Martin, I*, SC, 133, Paris.

Festugière André-Jean (1982): Éphès et Chalcédoine, *Actes des Conciles*, Paris.

Zosim (1986): *Histoire Nouvelle*, III-1, Paris.

Милаш, Никодим (2004): *Правила православне цркве с тумачењима*, 1, 2, Београд–Шибеник.

Дучић, Нићифор (1877): *Крмчија морачка*, Гласник СУД, VIII, Београд.

Теодосије (1988): *Житија*, Београд.

Литература

Соловјев, Александар (1928): *Законодавство Стефана Душана цара Срба и Грка*, Књиге Скопског научног друштва, књ. друга, Скопље.

Соловјев, Александар (1933): *Српске законске компилације XVII века*, Глас СКА, CLVII, Београд.

Соловјев, Александар (1980): *Законик цара Стефана Душана 1349. и 1354. године*, Београд.

Ducloux, Anne (1994): *Ad ecclesiam confugere, Naissance du droit d'asile dans les églises (IV – milieu du V s.)*, Paris.

Ducloux, Anne (1991): „L'Eglise, l'asile et l'aide aux condamnés d'apres la constitutions du 27 jullet 398". y: *Revue historique de droit français et étranger*, n. 2 avril-juin 1991 trimestrielle 69 année, Paris, 141–176.

Manfredini Arrigo Diego (1990): „Ad ecclesiam confugere, ad status congugere nell'età di Teodosio I". y: *Atti dell'accademia romanistia constantiniana a Spello et Pertusa (29 septembre – 2 octobre 1987)*, VIII Concegno internazionale, Perugia, 39–58.

Марковић, Биљана (2006): „Право на азил у византијскосрпској правној компилацији закону цара Константина Јустинијана". y: *Историјски часопис*, LIII, Београд, 9–22.

Mangenot, Eugéne (1923): „Autel". y: I, DTH, Paris, 2576–2584.

Dagron, Gilbert (1970) : „Le monachisme à Constantinople jusqu'au concile de Chalcédoine". y: *Travaux et mémoires du centre de recherche d'histoire et de civilisation byzantine*, 4, Paris, 229–276.

Barone-Adesi, Giorgio (1986): „Servi gugitivi in ecclesia, indirizzi cristiani e legislazione imperiale". y: *Atti dell'accademia romanistica constantiniana, VI convegno internazionale, Università degli studi di Perugia*, Perugia, 695–741.

Humbert, Gustave (1873): Advocatio, DAGR, I, Paris, 89–90.

Gaudemet, Jean (1979): *La formation du droit séculier et du droit de l'Eglise aux IV et V siècles*, Paris.

Margetić, Lujo (1980): „Ekloga iz 726. godine i njezina važnost za našu pravnu povijest", *Zbornik Pravnog fakulteta Sveučilišta u Rijeci*, 1, Rijeka, 53–78.

Crépeau, François (1995): *Droit d'asile – De l'hospitalité aux contrôles migratoires*, Bruxelles.

Martroye, François (1919): *L'Asile et la législations impériale du IV au VI siècle*, Paris.

Мирковић Лазар (1982): *Православна литургика, први општи део*, Београд.

Томасовић Мирко (1990): „Хришћански храм (Тумачење храма са православне тачке гледишта)". у: *Богословље*, XXXIV(XLVIII), sv. 1–2, Београд, 109–123.

Timbal Duclaux de Martin Pierre (1939): *Le droit d'asile*, thèse, Paris.

Новаковић, Стојан (1907): *Матије Властара Синтагма*, СКА, Београд.

Тарановски, Теодор (1931): *Историја српског права у Немањићкој држави*, II, Београд.

Vocabulaire de Théologie biblique (1995): (piblié Xavier Léon-Dufour), Paris, 98–100.

Dragana Janjić

THEODOSIUS CODEX AND CHURCH ASYLUM

Church asylum was from the IV century the cause of the conflict of church and secular authorities. The main objective of the Church was not only to legislate the inviolability of church asylum by the state, but rather to ensure the legal provisions, and the protection against those who infringe. Law of the country ignored the humanitarian reasons, and thus the right to asylum, should outweigh the political needs of the spiritual aspect. Legal sacralisation church area as the church asylum to its legal basis was given by the law of March 23, in 431, which regulates the precise definition of territorial asylum and extend the rights to certain categories of persons, who were denied the right to asylum.

УДК 321.18:27-9(37)

Огњен Вујовић
Универзитет у Приштини, Правни факултет, Косовска Митровица
Међународни центар за православне студије, Ниш – Србија
e-mail: ogvujovic@yahoo.com

ИМПЕРАТОР КАО ОТАЦ ПОЛИТИЧКЕ ЗАЈЕДНИЦЕ – КОНТРОЛОМ ПАГАНСКИХ РИТУАЛА И ЊИХОВИМ НАМЕТАЊЕМ ПРОТИВ ХРИШЋАНСТВА

Апстракт: *Император је у римској традиционалној породичној и друштвеној структури пронашао образац за уређење империје и за представљање своје улоге у њој. Сада он, као патер фамилијас једне огромне породице и као њен првосвештеник, нема разумевања за одступања од светих предачких вредности. Криза империје се решава као и криза у патријархалној породици: ако не можеш вратити поданика на прави пут, онда ћеш га одбацити.*

Кључне речи: *pater familias, pater patriae, прогони Хришћана, libellus.*

Увод

О прогонима Хришћана, које су спроводили антички Рим и његови императори, већ је доста тога речено и то са многобројних аспеката. Овај чланак ће се позабавити неким основним претпоставкама присутним у самој римској правној култури које су, чини се, с једне стране диктирале владајући поглед на свет. Са друге стране, као да се самим императорима чинило да су врло погодне да послуже као извор и утока њихове власти. Чини се као да им друга основа легитимизације није била потребна. Где друго пронаћи те погледе на свет него у нормама којима се иначе регулише свакодневни живот римских грађана.

Принцепс као отац заједнице

Добро је познато да је од почетка римске историје патер фамилијас (и породица чији је он шеф) представљао један од кључних шрафова римског правног и политичког система. Тако је, посебно оцеубиство, али и убиство било ког претка, као и блиског сродника, одвајкада представљало страшан прекршај, а починилац је сурово кажњаван. Да се то задржало и у класичном праву, на својеврстан начин сведоче релевантни извори. Тако је у Дигестама забележено да је *Lex Pompeia de parricidiis* предвиђао да ће онај ко буде убио оца, мајку, деду, баку, брата, сестру... бити кажњен по *Lex Corneliae de sicariis*. У овом параграфу се помиње да ће бити кажњена и мајка која убије свога сина, као и деда који убије унука, али се не помиње да ће бити кажњен отац који учини исто.[1] Улпијан нас информише како Мецијан (*Maecianus*) каже да иста казна погађа и оне који су непосредно извршили убиство родитеља, као и саучеснике (*conscios*). Саучесници ће

1 D. 48. 9. 1. (параграфи Дигеста навођени према редакцији Mommsen, Krueger)

бити кажњени истом казном којом и непосредни извршилац, иако не улазе у круг сродника убијених (*extranei*):

Uplianus libro octavo de officio proconsulis

Utrum qui occiderunt parentes an etiam conscii poena paricidii adficiantur quaeri potest. Et ait Maecianus etiam concios eadem poena adficiendos, non solum parricidas. Proinde conscii etiam extranei eadem poena adficiendi sunt.[2]

Много пре времена настанка ових норми које се помињу у Дигестама и много пре самог Закона дванаест таблица, у тзв. периоду Краљева (војна демократија) постојале су норме о убиству слободног Римљанина. Тако се Нуми Помпилију приписује да је донео закон којим је предвидео да ко злом намером убије слободног човека, *paricidas esto* (*Si qui hominem liberum dolo sciens morti duit, paricidas esto*).[3] Бергер каже како је порекло и значење термина *parricidas* неизвесно.[4] У сваком случају, оно што је извесно јесте да је убица трпео врло сурову казну:

Modestinus libro duodecimo pandectarum

Poena parricidii more maiorum haec instituta est, ut parricida virgis sanguineis verberatus deinde culleo insuatur cum cane, gallo gallinaceo et vipera et simia: deinde in mare profundum culleus iactatur. Hoc ita si mare proximum sit: alioquin bestiis obicitur secundum divi Hadriani constitutionem.[5]

Као што се из наведеног параграфа може видети, казна за убиство претка[6] по древним обичајима (*mos maiorum*) је да је убица до крви батинан, а затим би био стрпан у кожну врећу (*culleus*)[7] са псом, петлом, змијом и мајмуном: затим се та врећа баца у море. Тако, ако је море близу, а иначе је бацан зверима, како је то установио божански Хадријан.

Познато је да Севије Тулије предвидео да онај ко туче родитеља буде жртвован њиховим боговима.[8]

Римска религија је познавала тзв. кућна божанства и божанства шире заједнице, тзв. државна божанства. У таквој религији постоје кућни, приватни свештеници (*pater familias*) и државни свештеници. Император је један од државних свештеника (и то највиши међу њима – *pontifex maximus*), поред тога што је сматран божанством.[9] То није теократија источњачког типа (тог облика и снаге), али су се статуе римских царева налазиле у храмовима као статуе божанстава. То је званична римска идеологија која захтева приношење жртава таквим божанствима. Свако супротстављање таквом императору носи са собом специфичну тежину. Ту је сама власт сматрана светињом. Реч је о политичком наслеђу које је користио и доградио Август као први принцепс. Овај владар као да се руководио логиком која је у породичним и наследно-правним односима врло рано омогућавала патер фамилијасу да захваљујући тестаменту (тј. његовим

2 D. 48. 9. 6.

3 *Leges regiae*, *Numa Pompilius*, наведено према Bruns, Mommsen, Gradenwitz, 10. Већина истраживача се слаже да се ова норма не односи на убиство оца, него другог слободног човека. Том приликом се позивају на Феста, вид. Robinson, 44, фн. 79.

4 Berger, 618.

5 D. 48. 9. pr.

6 Чини се да су овде термином *parricidum* означени отац, мајка, деда и бака, јер следећа тачка овог пааграфа из Дигеста говори о убиству других особа које нису мајка и отац, деда и бака, вид. D. 48. 9. 1.

7 Бергер истиче како именицу *culleus* треба превести као кожна врећа (*leather sack*), Berger, 419.

8 Danilović, Stanojević, 28.

9 За неке императоре је и у делима римских правника употребљаван придев *divus* (божански). О томе више вид. Катанчевић, 224 и даље.

рудиментарним формама – *testamentum calatis comitiis*) својом вољом[10] одреди свога наследника (извесно је већ од времена Закона дванаест таблица, а вероватно и знатно пре) – супротно ономе што је било раније уобичајено, па и предвиђено законским наследним редом. Аналогно томе и одређивање наследника усвојењем од стране императора представља механизам којим се, у неку руку, постижу слични циљеви као и путем састављања поменутог првог римског тестамента[11] пред скупштином (*testamentum calatis comitiis*).[12] Наравно да Рим никада формално-правно није познавао категорију наследне монархијске власти, али је актуелни император усвојењем неког лица јасно стављао до знања кога жели на трону. То је била снажна и пресудна политичка порука. Поред тога, зар Октавијан Август није назван оцем отаџбине (*Pater Patriae*)? То је назив који је римски Сенат додељивао истакнутим појединцима и успешним владарима. Након Августа овим називом су се окитили многи римски владари. Август је у складу са својом тако формираном политичком идеологијом интервенисао низом закона којима је покушао да учврсти брак, породицу и да утиче на повећање наталитета. Те његове активности су добро документоване изворима и добро анализиране од стране многих аутора.[13] „Августова очинска улога је формализована у 2. години пре Христа у посвети Марсовом храму на његовом новом Форуму. Уз велику церемонију, Сенат је уписао на Августовој скулптури у војним кочијама, *pater patriae* ... Положај новог Форума наглашава ову асоцијацију ... Као ефекат свега овога, *Forum Augustum* постаје атријум државе.“[14]

„Римске куће су биле свете, и као *pater patriae*, император је био гарант светости града и царства као велике куће.“[15]

Као отац нације, римски император има овлашћење да дарује *patria potestas* над децом. О томе нас информише Гај у својим Институцијама:

Si peregrinus sibi liberisque suis civitatem Romanam petierit, non aliter filii in potestate eius fient, quam si imperator eos in potestatem redegerit; quod ita demum is facit, si causa cognita aestimaverit hoc filiis expedire. Diligentius autem exactiusque causam cognoscit de inpuberibus absentibusque; et haec ita edicto divi Hadriani significatur.[16]

Дакле, ако перегрин моли за себе и своју децу грађанство Рима, његова деца неће бити под његовом *potestas*, све док их император не подведе под њу. Он такву одлуку доноси након што је проучио случај и проценио да је тако најбоље за децу... Тако у едикту предвиђа божански Хадријан, како га Гај назива.

Item si quis cum uxore praegnate civitate Romana donates sit, quamvis is qui nascitur, ut supra diximus, civis Romanus sit, tamen in potestate patris non fit; idque subscription divi Hadriani significatur; qua de causa qui intellegit uxorem suam esse praegnatem, dum civitatem sibi et uxori ab imperatore petit, simul ab eodem petere debet, ut eum qui natus erit in potestate sua habet.[17]

---

10 Римско право је, иначе, многа решења заснивало на слободној вољи појединаца, вид. Полојац, 131 и даље.

11 О проблему односа тестамента и тестаментарне адопције вид. Avramović, 4, 5 и даље.

12 О том тестаменту вид. више Bujuklić 2012, 716.

13 *Lex Iulia de maritandis ordinibus*, Кадукарни закони. О тим законима више вид. Јовановић, 64–80.

14 Favro, 246.

15 Leithart, Peter J, 20. Овај аутор износи такав закључак говорећи о значају Терминалија, римског празника посвећеног границама града државе.

16 G. 1. 93. Латински текстови Гајевих Институција су преузети из књиге *Gaj*, *Institucije*, Stanojević.

17 G. 1. 94. У овом параграфу се каже да онај ко са својом трудном женом добије грађанство Рима, иако је његово новорођенче грађанин Рима, није и у власти (*in potestate*) оца; тако предвиђа

Сви чланови породице су подређени патер фамилијасу. Аналогно томе, принцепс наступа као патер фамилијас целе римске политичке заједнице.

Тако Гај у Институцијама наводи:

Item in potestate nostra sunt liberi nostri quos iustis nuptiis procreavimus. Quod ius proprium civium Romanorum est; fere enim nulli alii sunt homines, qui talem in filios suos habent potestatem, qualem nos habemus. Idque divus Hadrianus edicto, quod proposuit de his, qui sibi libersique suis ab eo civitatem Romanam petebant, significavit. Nec me praeterit Galatarum gentem credere in potestate parentum liberos esse.[18]

Гај преноси да су у власти патер фамилијаса наши слободни (*liberi nostri*) који су у браку заснованом на праву зачети. Ово је право својствено римским грађанима. Нико други над својом децом нема ту власт какву ми поседујемо. То је божански (*divus*) Хадријан едиктом....

Дакле, римску политичку и религијску заједницу треба посматрати аналогно римској породичној заједници. Актуелни император је актуелни патер фамилијас Рима. Слободни поданици су његова деца. Он даје пример другима.

Гај наводи како су још у његово доба виши свештеници (*falmines maiores*) могли бити само они који су рођени у браку који је настао конфареацијом и који се истовремено налазе у таквом браку.[19] Шта је император него и *pontifex maximus*?

Император је својим одлукама интервенисао у скоро свим аспектима породичних односа, па и у питању усвојења (*adoptio*). Тако је Гај забележио да је на основу једног писаног упутства (*epistula*) „највећег међу Антонинима“ (*optimi imperatoris Antonini*) (којег је написаног одаслао свештеницима) предвиђено да је, ако има одговарајућег правног основа за усвојење, уз одређене услове, то усвојење дозвољено.[20] Судећи по Гају, пре ове интервенције пракса усвојења малолетног лица пред скупштином је била неуједначена: *item impuberem apud populum adoptari aliquando prohibitum est, aliquando permissum est*.[21]

Колики је још увек био правни, али и политички значај установе очинске власти (*patria potestas*), сведочи Гајево писање:

Cum autem is cui ob aliquod maleficium ex lege Cornelia aqua et igni interdictur civitatem Romanam amittat, sequitur ut, quia eo modo ex numero civium Romanorum tollitur, proinde ac mortuo eo desinant liberi in potestate eius esse; nec enim ratio patitur, ut peregrinae condicionis homo civem Romanum in potestate habeat.[22]

Прогони (преко паганских обреда до државних непријатеља)

Пошто је император отац отаџбине, остали му дугују послушност која се дугује патер фамилијасу. То значи да он има право живота и смрти над члановима политичке заједнице. Август се, дакле, јесте позивао на традицију, али на породичну патерналисти-

---

субскрипт божанског Хадријана; за случај да зна да му је жена трудна, и ако од императора моли грађанство за себе и жену, заједно исто треба да моли да оно које ће бити рођено буде у његовој власти.

18 G. 1. 55.

19 G. 1. 112.

20 G. 1. 102.

21 G. 1. 102.

22 G. 1. 128. Превод: Онај ко изгуби римско грађанство, јер је починио неки злочин који на основу Корнелијевог закона повлачи забрану употребе воде и ватре (прогонство) .... као да је мртав престаје његова власт над децом, нема разлога да се дозволи да перегрин има под влашћу римског грађанина.

чку традицију коју је само превео на политички систем. Друго упориште за јачање своје политичке власти није могао наћи, а очигледно да је сматрао да му није ни потребно.

Диоклецијанова владавина представља својеврсни врхунац идеолошког програма и пропаганде које је трасирао још Август. Вероватно су због тога и прогони Хришћана управо тада доживели своју кулминацију, јер шта је супротстављеније императору као идолу него хришћанство?

Пошто је у неку руку поделио, политички и административно, римску политичку породицу на два дела (са два патер фамилијаса и њиховим заменицима, што је било супротно навикама), он се, с друге стране, желео ослонити на традицију паганске религије. Диоклецијанови страшни прогони хришћана су се збивали у време велике моралне, економске, политичке и правне кризе царства. Можда је он тим суровим прогонима желео да скрене незадовољство са себе и своје власти. У сваком случају, изазивао је и повлађивао најгорим страстима незадовољних поданика. Оптуживао је хришћане за морални суноврат друштва. Изабрао их је за непријатеље, јер га нису поштовали као Бога, нити су тако поштовали било кога овоземаљског владара.

Непоштовање римских императора је одраније било санкционисано целим сетом правних норми. Међу њима су најупечатљивије оне које кажњавају оштећивање самих статуа и слика.

Venuleius Saturninus libro secundo de iudiciis publicis

Qui statuas aut imagines imperatoris iam consecratas conflaverint aliudve quid simile admiserint, lege Iulia maiestatis tenentur.[23]

Онај ко стауте или *imagines* освећених императора запали, или нешто слично почини, одговара по законима *Iulia maiestatis*.[24]

Чак су тужбу за овакав деликт могли поднети сви они који иначе уопште немају права да подижу било какве тужбе (*famosi, qui isu accusandi non habent*).[25]

Оптуженом прети могућност присвајање целокупне имовине (*hereditas fisco vindicatur*) од стране императорове благајне.[26]

Често се истиче како је, што се прогона хришћана тиче, потребно имати у виду владавину императора Деција као прекретницу. Пре њега су прогони били *ad hoc* карактера, а после њега су постали систематски и централизовани.[27]

Едиктима о прогону хришћана се инсистрирало на упражњавању паганских обреда. Ко не поштује обреде, он се не моли боговима за заштиту империје, па је њен непријатељ – преко обреда до непријатеља.

Декрети који се тичу прогона хришћана нису сачувани, али о њиховој садржини сазнајемо посредно. Реч је о информацијама које нам пружају преживеле

23 D. 48. 4. 6.

24 Бергер наводи како је више кривичних дела потпадало под овај закон: велеиздаја, побуна, дезертирање..., Berger, 418. Исти аутор, на истом месту истиче како под удар ових закона нису долазили само римски грађани, и како је њиме у каснијем принципату санкционисано и само хришћанство.

Колико је био уврежен култ императора као неприкосновене личности на својеврстан начин сведочи то што је много година касније и Јустинијан истицао како је император изнад закона због своје божанске природе, „the emperor is above the law because of the divine character of his persone…“, Bujuklić 1999, 158.

25 Вид. D. 48. 4. 7.

26 Вид. D. 48. 4. 11. Бујуклић истиче како је повреда достојанства римског народа санкционисана и смртном казном, Bujuklić 2012, 501.

27 Тако Rives, 135.

потврде о приношењу жртава које су издавали царски намесници у провинцијама.[28] Такође, о томе извештавају сами црквени великодостојници, као што је то учинио Јевсевије из Цезареје.

Книпфинг (*Knipfing*) закључује да се може видети да је *libellus* представљао формални захтев који је потврђиван од стране званичних органа, уз потпис и датум.[29] Он је имао прописану форму коју су чинили подаци који служе за идентификацију подносиоца и његовог пребивалишта, али и његова изјава да је увек без икаквих прекида подносио жртве боговима, и да то чини и сада пред очима званичника у складу са едиктом. Напомиње да је то учинио пред сведоцима, укључујући своју жену и децу и тражи званичну потврду тога. Затим званични орган то потврђује својим потписом и уноси датум, завршава Книпфинг.[30]

Из ових образаца се може видети да се није тек тако могло доћи пред магистрата и обавити жртвовање. Подносилац захтева је то морао учинити заједно са својом женом и децом. Поред тога, требало је да изјави да то ради у контитунитету и да никада није прекидао са таквом праксом, а то значи да није прекидао са упражњавањем паганских ритуала. Пошто је то изјављивао, онда треба претпоставити да је то морао и да докаже ако би неко други негирао. Ако је тако, онда је ова јавна процедура требало да послужи да заједница јасно идентификује хришћане, да их потказује. Вероватно да је механизам био врло перфидан и суров. Нарочито страшно делује то што је цела породица, укључујући и децу, излазила пред лице власти. Познато је да радикалне политичке мере (а ове су то свакако по свом обиму) теже да одвоје децу од родитеља, да их окрену против родитеља (најчешће коришћењем њихове наивности), како би се створио нови свет. У сваком случају, император је хтео брзо и ефикасно решење. Зато у први план износи паганске ритуал и тражи његово бескомпромисно упражњавање.

Книпфинг каже да је могуће закључити да су саме странке састављале ове захтеве, али и да је очигледно да су том приликом следиле шаблон који је захтеван едиктом.[31] Он наводи како су ови захтеви упућени кимисији која је одређена да руководи жртвовањима. Из тога закључује да је у насељима Египта била успостављена локална комисија да примпреми, надгледа и руководи машинеријом општег жртвовања (*universal sacrifice*).[32] Тако је било у Картагини, с тим што је тамо комисија била састављена од пет водећих грађана. У Грчким срединама су ту улогу имали архонти, или магистрати, подвлачи Книпфинг.[33]

„Иако имена паганских божанстава којима треба приносити жртве нису одређена едиктом, зна се да су жртве приношене деификованим импераорима, Јупитеру, тројном култу Јупитер, Јуно и Минерва, генију живог императора, Аполону, Дијани, Венери и божанству Немесис.“[34]

Комисије за жртвовање су постојале у свим деловима царства. На то указују захтеви који су им упућивани, закључује Книпфинг. Каже и да оне нису биле предвиђене Децијевим едиктом, али да су сигурно биле формиране под управом

28 Ривс нас информише да је најкомплетнија збирка ових потврда садржана у Knipfing, John R, „The Libelli of the Decian Persecution“, *The Harvard Theological Review* Vol. 16, No. 4 1923, вид. Rives, 136 фн. 4. О овим потврдама још вид. Keresztes, 761–781.

29 Knipfing, 347.

30 *Ibid*. 346–347. Он напомиње да је до те форме дошао проучавањем 41 потврде која су доспеле до нас. Ограђује се и каже да то јесте комплетан, али и хипотетички текст, *Ibid*., 346.

31 *Ibid*., 350.

32 *Ibid*.

33 *Ibid*., 352.

34 *Ibid*., 353.

империјалне администрације.[35] Локалне комисије су, наводи Книпфинг, издавале потврде о обављеним жртвовањима и надгледале број и идентитет оних који приносе и оних који не приносе жртве путем цензуса и путем пописа имовине која је подложна опорезивању.[36]

Книпфинг истиче како захтев да се жртвовање обави пред комисијом представља одступање од традиционалних образаца римске религије, јер она никада пре тога није подразумевала надгледање ритуала од стране државе. Он то сматра парадоксалним, јер је сада римска држава настојећи да сузбије оријенталне религије, саму себе оријентализовала.[37] Книпфинг истиче како је Децију као божанске предмете жртвовања одабрао државна божанства (*di publici populi Romani*), а не оријентална. Он у томе види Децијеву намеру да, за политичке и војне сврхе, искористи чувени Каракалин едикт из 212. године којим је даровано право грађанства скоро свим слободним римским поданицима.[38]

Ово уствари подупире основну тезу која прожима овај чланак. Реч је о томе да је римски император себе видео као патер фамилијаса целе римске политичке заједнице. Па као што се патер фамилијас брине о породичном култу и приношењу жртава породичним божанствима, тако се император брине о државном култу и приношењу жртава државним божанствима. Тачније, ако се повуче аналогија са римском породицом и њеним домом (пенати прате породицу кад се сели, за разлику од лара који остају у кући[39]), државни пенати су пенати римске политичке заједнице (прате њене припаднике, ма где да су), а нису везани за територију. На тај начин император бива један увећани патер фамилијас једне увећане заједнице. Зато се не може рећи да је његова делатност контрадикторна, као што то сматра Книпфинг. Император овим не уводи оријентални начин понашања. Ово није оријентализовање царства, него омасовљавање римског традиционалног патријархалног породичног обрасца. Сва друштва у кризи, какво је у ово време било римско, окрећу се својим традиционалним моделима понашања, труде се да их наметну и том приликом их пренаглашавају и идеализују. Управо то је чинио и Рим.[40]

С друге стране, хришћанство говори о заједници свих верника, о цркви и о једном Богу који одбацује паганске жртве и идоле.

Книпфинг, на основу увида у формалне захтеве закључује да њихови подносиоци нису само римски грађани (неки јесу, подвлачи он, и о томе сведоче египатска породична имена, која имају и гентилско име Аурелије, или Аурелија како би означили да су право грађанства добили доделом од стране Каракале), него да има и перегрина, *peregrini dediticii*.[41]

---

35 *Ibid*., 354.

36 *Ibid*., 354–355.

37 *Ibid*., 357.

38 *Ibid*., 357.

39 О Пенатима и Ларима вид. Zamurović, 254.

40 Грчевито држање за традицију је свеприсутно међу правним интервенцијама императора у готово свим областима приватно-правног живота. Тако на пример, Вотсон истиче да није тачно да се само Диоклецијан као римски цар трудио да реафирмише стари класични принцип да је *donatio perfecta* неопозив. Чак и старији постклассични рескрипти сведоче о таквом истом ставу других римских императора, Watson 1973, 25. Букланд каже да је по питању *cretio* који је правни појам којим се означава формални чин прихватања наслеђа, заоставштине (*hereditas*) и по тестаменту и по закону, Buckland 1922, 240, Диоклецијан задржао стара решења, *Ibid*., 268. Примена тортуре над робовима, за које се сматра да поседују релевантне информације, била је редовна процедура у римском праву, вид. Grubbs, 36–37. Диоклецијан у својим упутствима управницима провинција захтева примену те процедуре, *Ibid*., 37.

41 Knipfing, 358.

Уколико су и перегрини дедитиције били приморани или су осећали неумитну потребу да затраже одговарајућу потврду да су верни римском паганском државном култу, онда то може да свеочи само о једном: о томе колико је био страшан прогон Хришћана од стране императорске власти (али, чини се, да се може назрети и тежња власти да доврши романизацију целокупног становништва). Треба подсетити да перегрини дедитиције не само што нису добили статус римских грађана по Каракалином едикту из 212. године, него је ствар у томе што они никада нису могли поседовати пуну слободу. Тако Гај каже:

Vocantur autem peregrini dediticii hi, qui quondam adversus populum Romanum armis susceptis pugnaverunt, deinde victi se dediderunt.[42]

Дакле, перегринима дедитицијима се називају они који су се против римског народа латили оружја, па се затим поражени предали.

Pessinta itaque libertas eorum est qui dediticiorum numero sunt, nec ulla lege aut senatusconsulto aut constitutione principali aditus illis ad civitatem Romanam datur.[43]

Јадна је таква слобода, подвлачи Гај, коју имају они који се убрајају у дедитиције, нема било закона, нити сенатусконзулта или конституције принцепса који им могу доделити римско грађанство.

Quin etiam in urbe Roma vel intra centesimum urbis Romae miliarium morari prohibentur, et si qui contra ea fecerint, ipsi bonaque eorum publice venire iubentur ea condicione, ut ne in urbe Roma vel intra centesimum urbis Romae miliarium serviant neve unuquam manumittantur, et si manumissi fuerint, servi populi Romani esse iubentur. Et haec ita lege Aelia Sentia conprehensa sunt.[44]

Дакле, император је био заинтересован да чак ни једна таква категорија, скоро потпуно обешчовечених и обесправљених римских поданика, не припада хришћанима, него да упражњава култ римског народа.

Книпфинг наводи како литерарни извори указују да је било хришћана који су добили *libellus* и који су добили потврду, али који нису обавили акт жртвовања. Они су називани *libellatici*. Било је и хришћана који су стварно обавили акт жртвовања и они су називани *sacrificati*.[45]

Ово терминолошко разликовање хришћана само потврђује изнету претпоставку која каже да је вероватно да је радикално проверавано да ли је неко заиста у континуитету паганин, или није.

Книпфинг истиче како су ови сертификати чувани у локалним архивама.[46] Он, на основу истраживања имена подносилаца захтева, извлачи, чини се, сасвим оправдан закључак да је Децијев едикт о прогону био уоквирен општим терминима. Он је носио наредбу да сви становници царства, било да су хришћани, или пагани, грађани, или не, мушкарци, или жене, велики, или мали, треба да приносе жртве боговима. Та наредба је служила као модел, каже Книпфинг, за два касније Диоклецијанова едикта о прогонима. Реч је о четвртом из 304. године и о петом из 305–306.[47]

Зашто је императору сметало хришћанство?

---

42 G. 1. 14.

43 G. 1. 26

44 G. 1. 27. Превод: Такође, у граду Риму и сто миља од града Рима забрањено им је да буду, а онај ко учини супротно, они и њихова имовина да се продају јавно, уз то да у граду Риму и у оквиру сто миља од града Рима не могу бити робови, и никада не могу бити ослобођени, и ако буду ослобођени, нека буду робови римског народа. Тако је предвидео закон Елија Сенција.

45 Knipfing, 358.

46 *Ibid*., 359.

47 *Ibid*., 362.

Император је роб зависти.

„10. Јер знадијаше да су га из зависти предали главари свештенички.“[48]

После зависти долази ругање. Тако су се војници ругали Исусу Христу.

„16. Који узвјерује и покрсти се, спашће се; а ко не вјерује осудиће се.“[49]

Зар у тим речима није садржана осуда свих који не пођу за Христом, па и осуда царева који то не учине? То значи да император више није могао да гради ауторитет без Бога јединога. Губио је поданике. Он сигурно није хтео да се одрекне овоземаљског царства, а успостављао се свет коме је битније небеско царство. Како издржати захтеве неба и критику неба?

Тражећи одрицање од хришћанства и приношење жртава паганским боговима, император као да се руководио логиком којом и прва стипулација: важнија је форма изговорених речи, него оно што је онај ко је то изговорио уствари желео. Тежи се тој формалној логици и задовољава се спољним манифестацијама поштовања воље императора. Том логиком се руководио и Диоклецијан када је издавао едикт о ценама. Војничка логика – логика наредбе. Када нестану уверења преостаје сила.

Треба се вратити примеру из римског приватног права, ступулацији. Тако Гај, говорећи о вербалним облигацијама, наводи како оне које настају овим речима – *Dari spondes*? (Обећаваш дати?) *Spondeo* (Обећавам) – припадају римским грађанима.[50] Један је случај где се таквим речима перегрин може обавезати, истиче Гај. То је када је наш император са вођом другог перегринског народа постигао мир питањем: *Pacem futuram spondes*? (Мир у будућности обећаваш?).[51]

Дакле, уколико се има у виду овај пример, онда је јасно колики су значај Римљани придавали формализованим речима и поступцима. Зато се може претпоставити да је император сматрао да ће предвиђањем обавезе да поданици жртвују по паганском ритуалу, ове привезати за паганску традицију. Он је реаговао онако како је знао: уштогљеном формом против хришћанства.

Колико се римска владајућа елита осећала угроженом због ширења хришћанства на свој начин потврђује чувена збирка биографија римских владара.

Голан (*Golan*) каже како је кредибилитет података које пружа Историја римских царева (*Scriptores Historiae Augustae*) под знаком питања. По њему, ипак ништа не указује да те податке тек тако треба одбацити.[52] Ништа се не зна о личности која је уредила ову збирку, сем да су биографије императора дело шест различитих римских аутора. По Голану, може се видети да је уредник снажно веровао у предачку римску религију, као и да је био забринут за безбедност Рима. Он тако сматра да су традиционална римска божанства била основна снага која дарује благостање Риму. Она су изражавала добру вољу шаљући Риму добре императоре, као што су Диоклецијан и Максимин, каже Голан. На тај начин, римска империја је била под руководством судбине, закључује он.[53]

Како су се поданици обраћали императорима можемо видети управо из *Scriptores Historiae Augustae*. Тако се извесни Елије (*Aelius Spartianus*) обраћа Диоклецијану на следећи начин:

In animo mihi est, Diocletiane Auguste tot principum maxime, non solum eos qui principum locum in hac statione quam temperas retentarunt, ut usque ad divum Hadrianum

48 По Марку, 15. 10. превод Вука Караџића.
49 По Марку, 16. 16. превод Вука Караџића.
50 G. 3. 93.
51 G. 3. 94.
52 Golan, 318.
53 *Ibid*., 320.

feci, sed illos etiam qui vel Caesarum nomine appellati sunt nec principes aut Augusti fuerunt vel quolibet alio genere aut in famam aut in spem principatus venerunt cognitioni numinis tui sternere.[54]

Обраћа се Диоклецијану са *tot principum maxime* (највећи од свих принцепса). Очигледно је да је биографија Елија упућена самом Диоклецијану.

Такође, у овој збирци, у биографији Марка Аурелија помиње се и Диоклецијан као *sacratisssime imperator Diocletiane* (најсветији императоре Диоклецијану).[55]

Каква је била пропаганда римских владара речито осликава Домицијанова наредба (дакле, много пре Диоклецијана) да га службено ословљавају са: *Dominus et Deus noster hoc fieri iubet*[56] (Господар и Бог наш наређује).

Још је Август инсистирао на својој божанској природи. Он је то настојао да уклопи у традиционалне религијске обрасце. „Већ и његово име Август, са додатним значењем, „по милости божјој", указивало је да је он натприродно биће... Проглашење за божанство (деификација) није могло да се обави пре његове смрти, али је он од самог почетка инсистирао на томе да је „divi fillus", син обоготвореног Јулија Цезара."[57]

Август у свом политичком тестаменту (*Res gestae Divi Augusti*), између осталог, каже:

„Новим законима, донетим на моју иницијативу, поново сам увео многе обичаје наших предака, који су већ почели ишчезавати из живота нашег времена; а ја сам дао сам многе примере које би потпомство требало да следи."[58]

Закључак

Исус Христос је поставио коначна питања. То су питања око којих ће морати да се врти сва људска историја. На крају се налази повратак рају. Али, повратак само одабраних, који заслужују рај. Све то је дубоко супротно темељним схватањима римског друштва. Његова структура је, у основи, прилично једноставна. У центру је патер фамилијас на микро плану (породичном плану) и император на макро плану (нивоу целокупне политичке заједнице). Основни циљ је ојачати породицу. Ту не постоји кретање ка рају.

Шта је друго од самих почетака био патер фамилијас него првосвештеник породичног култа који је након смрти постајао породично божанство. Посмртне маске (*imagines*) патер фамилијаса су побожно чуване у кући и са њима се пажљиво руковало, а јавности су приказиване у посебним приликама и уз посебне ритуале. Све то је принцепс само пресликао на своју улогу у политичким и религијским односима у друштву и држави и снажно је настојао да ту слику окамени. Могло би се рећи да аналогно породичним односима, римски цар представља патер фамилијаса читавог друштва. Он је формално деификован тек након смрти и осуђен је на вечно сећање, сем уколико је накнадно утврђено да је био недостојан тога, па је над њим изречена *damnatio memoriae*.

54 *Scriptores Historiae Augustae, Aelius I*, латински текст наведен према *The Scriptores Historiae Augustae*, with an English translation by David Magie, Volume I, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London England, 1991, 82.

55 Marcus Antoninus, XIX, 12. *Ibid*., 180.

56 Gaius Suetonius Tranquillus, *De vita Caesarum*, Liber VIII, XIII, 2. (наведено према Suetonius, *Suetonius*, translated by John Carew Rolfe, Putnam 1920, 366.)

57 Бордман, Грифин, Мари, 155.

58 Danilović, Stanojević, 11.

Литература

Mommsen, Th., Krueger, P. (1870): *Digesta Iustiniani Augusti*. Apud Weidmannos, Berolinum, http://www.archive.org/stream/digestaiustinia00kruegoog#page/n834/mode/2up.

Bruns, C. G., Mommsen, Th., Gradenwitz, O, (1893): *Fontes iuris romani antiqui*. Friburgi in Brisgavia et Lipsiae: Libraria academica I. C. B. Mohrii, (P. Siebeck), https://archive.org/stream/fontesiurisroma03brungoog#page/n34/mode/2up.

Gaj, *Institucije* (1982): preveo Stanojević, Obrad, Beograd: Nolit.

Berger, A. (1953): Encyclopedic Dictionary of Roman Law, *Transactions of the* American *Philosophical Society*. New Series, 2, 338–809, http://www.jstor.org/stable/1005773.

Robinson, O. F. (2007): *Penal Practice and Penal Policy in Ancient Rome.* London and New York: Routlege.

Катанчевић, А. (2013): „*Vis maior* и *locatio conductio fundi*“. у: *Анали Правног факултета у Београду*, 2, 215–229.

Danilović, J., Stanojević, O. (1993): *Tekstovi iz rimskog prava*. Beograd: Službeni list SRJ.

Bujuklić, Ž. (2012): *Forum Romanum, rimska država, pravo, religija i mitovi*. Beograd: Pravni fakultet Univerziteta u Beogradu, Centar za izdavaštvo i informisanje.

Bujuklić, Ž. (1999): „Ancient and Modern Concepts of Lawfulnees“. *Revue internationale des droits de l'antiquité* (*RIDA*), 46, 123–163.

Јовановић, М. (2001): „Чувено римско *ius liberorum*“. у: *Зборник радова Правног факултета у Нишу*, 40–41, 64–80.

Favro, D., „Making Rome a World City“ in Galinsky, Karl (ed.) (2005), *The Age of Augustus*, New York: Cambridge University Press, 234–263.

Leithart, P. J. (2010): *Defending Constantine – The Twilight of an Empire and the Dawn of Christendom*. InterVarsity Press, 20.

Avramović, S. (2006): „The Rhetra of Epithadeus and Testament in Spartan Law“. Belgade: Univerzitet u Beogradu, Pravni fakultet, 1–12, www.alanwatson.org.

Rives, J. B (1999): „The Decree of Decius and the Religion of Empire“. *The Journal of Roman Studies*, 89, 135–154, http://www.jstor.org/stable/300738.

Полојац, М. (2005): „Подела добити и губитка међу ортацима – римско право и модерна решења“. у: *Анали Правног факултета у Београду*, 2, 130–144.

Knipfing, J. R. (1923): „The Libelli of the Decian Persecution“. *The Harvard Theological Review*, 4, 345–390, http://www.jstor.org/stable/1507673.

Keresztes, P. (1975): „The Decian libelli and Contemporary Literature“. *Latomus*, T. 34, Fasc. 3, 761–781, http://www.jstor.org/stable/41533374.

Zamurović, A. (2003): *Mitologija Grka i Rimljanlja*. Beograd: Stoper Book.

Watson, A. (1973): „Private Law in the Rescripts of Carus, Carinus and Numerianus“. *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis* (*TDR*), 41, 19–34.

Buckland, H. W. (1922): „Cretio and connected topics“. *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis*, 3, 239–276.

Grubbs, J. E. (2013): „Betwen Slavery and freedom: Disputes over Status and the Codex Justinianus“. *Roman Legal Trad*., 9, 31–93.

Golan, D. (1988): „Iudaei“ in the „Scriptores Historiae Augustae“. *Latomus*, *47*(2), 318–339, http://www.jstor.org/stable/41540881.

Scriptores Historiae Augustae, *Aelius I*, латински текст наведен према *The Scriptores Historiae Augustae*, with an English translation by David Magie, Volume I, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London England, 1991, https://archive.org/stream/scriptoreshistor01camb#page/82/mode/2up/search/Diocletian.

Gaius Suetonius Tranquillus, *De vita Caesarum*, Liber VIII, XIII, 2. (наведено према Suetonius, *Suetonius*, translated by John Carew Rolfe, Putnam 1920, https://archive.org/stream/suetonius01rolfgoog#page/n382/mode/2up/search/Domitian

Бордман, Џ., Грифин, Џ., Мари, О. (1999): *Оксфордска историја римског света*, Београд: Clio.

Ognjen Vujović

EMPEROR AS THE FURTHER OF THE POLITICAL COMMUNITY – CONTROL OF PAGAN RITUALS AND THEIR IMPOSITION AGAINST CHRISTIANITY

Emperor was, in the Roman traditional family and social structures, found form of organization of empire and his role in it. Now, he as *pater familias* and high priest of a huge family has no understanding for the deviation from the sacred ancestral values. The crisis of empire is solved like the crisis in the patriarchal family: if you can not return subjects to the right way, you removed them.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *14-2017, 247-257*
УДК 271.2(497.115)"2/3"

Глигор М. Самарџић
Филозофски факултет Универзитета у Приштини, Косовска Митровица - Србија
e-mail: gligorijas@yahoo.com

БИЉЕШКЕ О СЛОБОДИ ИСПОВИЈЕДАЊА ХРИШЋАНСКЕ ВЈЕРЕ У ГОРЊОЈ МЕЗИЈИ[1]
(један примјер с краја III и из прве половине IV вијека)

Апстракт: *У раду се презентују подаци о слободи (грч. ἐλευθερία; лат. libertas) исповиједања хришћанске вјере у Горњој Мезији. У њему се наводи да се између бројних религија, у којима су људи тражили спасење и ослобађање из својих овосвјетовних невоља, као изразита религија спаса појављује хришћанство. У другој половини XX вијека приликом истраживања у кориту ријеке Лаб у атару села Главник (Косово и Метохија), на локалитету Пољанице (претпоставља се као римска путна станица Vindenis), на имању Имера Исљамија, откривена је већа, репрезентативна грађевина с краја III и почетка IV вијека. Истражена је површина од 204 м² и откривено неколико просторија веће грађевине. У њима су пронађени фрагменати фресака и мозаика на којима су се очувале симболичне представе под којима се крију симболи до тада још непризнатог хришћанства. Откривени мозаици и фрагменти фресака се датирају у крај III и почетка IV вијека, временски прије званичног признавања хришћанства или непосредно по објављивању Миланског едикта 313. године. Нађени су остаци римског насеља и некрополе, на којој је откривено укупно 169 гробова, од чега 132 припада инхумираним, а 37 спаљеним покојницима. Истраживања у кориту ријеке Лаб у атару села Главник, на локалитету Пољанице, указују да се хришћанство рано учвршћује, што упућује на јак утицај Истока и слободу његовог исповиједања на овом подручју.*

Кључне ријечи: *слобода, хришћанство, мозаици, Горња Мезија, Главник, Пољанице, Vindenis, корито ријеке Лаб, Косово и Метохија.*

У раду се наводи да се између бројних религија, у којима су људи тражили спасење и ослобађање из својих овосвјетовних невоља, као изразита религија спаса појављује хришћанство. У раду проучавамо друштво које почиње да исповиједа једну од монотеистичких религија када, највјероватније, још званично преовлађује паганизам.[2]

Међу бројним мистичним религијама, људи су тражили спасење и ослобађање из својих овоземаљских невоља (култ Изиде, Сунца и Митре), а као изразита вјероисповијест спаса, у том духовном развоју, појављује и учвршћује се хришћанство. Настало и развило се у I вијеку н.е. у Палестини на учењу Назарећанина Исуса (називан Учитељем, Пророком, Сином Божјим, Господом, Божјом ријечи, Месијом, али највише Христом).[3]

1 Рад је резултат истраживања у оквиру научноистраживачког пројекта III 47023, *Косово и Метохија између националног идентитета и евроинтеграција*, који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

2 Eusebius 1988, VIII 17; X 5; Лактанције 2011, XXXIV; XLVIII; Bleicken1990, 277; Сајловић 2011, 87–178.

3 Bleicken1990, 277.

За оправдање своје вјере навело је хришћанске учитеље и догматике да своме учењу дају основицу помоћу грчке филозофије. Повезивање хришћанског учења са грчким духом утемељило је снагу хришћанске вјере.[4] Док је хришћанство филозофији донијело слободу, као општу категорију заједничку свим људима свијета. Филозофи су сматрали да је ропство у хришћанству немогуће, јер се човјек према својој општој природи види у Богу и да је сваки појединац предмет милости божије, јер Бог хоће да сви људи буду успјешни. Тако је слобода у држави потврђена религијом.[5] У почетку, хришћанска религија се држала даље од државе да би постепено прерасла у доминантну политичку силу. Учвршћивањем Константина I Великог (306–337), његове династије и објављивањем Миланског едикта 313. године (службено је означен крај вјерских прогона у Римском царству), осигурана је надмоћ хришћанстава над паганском вјером, која је још имала своја упоришта (нарочито у граду Риму). Да би под царем Теодосијем I (379–395), хришћанство признато службеном државном религијом.[6]

Римљани су двадесетих година I вијека н. е., након готово два вијека ратовања са племенима средњег Балкана – Дарданцима, Скордисцима и Мезима – припојили Царству територију између сјеверне границе провинције Македоније и Дунава, придружили је провинцији Мезији, и данашња област Косова и Метохије нашла се у границама римске државе. Послије подјеле Мезије на двије провинције у првим годинама Домицијанове владавине (81–96), Косово и Метохија су припали Горњој Мезији, чинећи њен југозападни дио, који се на западу граничио са провинцијом Далмацијом, а на југу са Македонијом.[7]

Римска освајања и владавина оставили су и на овом простору знатне количине римских остатака, тако да епиграфски споменици и разноврсни археолошки налази – уз писане историјске изворе – донекле освјетљавају ове токове на простору данашњег Косова и Метохије.[8]

Интересовање за археолошке остатке на подручју Косова и Метохије јавило се у XIX вијеку.[9] Средином овог вијека почиње да се истражује античка историја Косова и Метохије и то на основу описа путописаца који су пролазили кроз ову област, док у наредном вијеку почињу студиозније истраживања и објављивања података у вези са античком прошлости. Како пронађена и обрађена материјална грађа представља један од основа за изучавање најстаријих и старијих историјских периода, тако и разноврсна археолошка грађа, са епиграфским споменицима и наративним изворима, доприноси

4 Bleicken1990, 278–279; Hegel 2006, 381–383.
5 Hegel 2006, 381–383.
6 Eusebius 1988,VIII 17; X 5; Лактанције 2011, XXXIV; XLVIII; Поповић 1997, 179–183; Сајловић 2011, 87–178; Атанасије 2013, 51–74.
7 Папазоглу 1988, 163–164.
8 Polyb. II, 6, 4; Strab.VII 316; Liv. XXXI 28, 1–3; Dio. XXXVIII 10, 1–2; LI 23, 2; Zippel 1877, 157–162; IMS IV66–140; IMS VI 49–184; Бошковић 1928, 269–272; Вулић 1931, 42–44, 53, 77, 89, 112, 133, 192; Вулић 1933, 63–76; Вулић 1933, 51, 61; Čerškov 1957, 65–86; Čerškov 1959/60, 371–379; Папазоглу 1964,49–75; Mirković 1968, 21–36; Papazoglu 1969, 399–406; Čerškov 1969, 38–40; Dušanić 1977, 163–179; Паровић-Пешикан 1982,57–74; Паровић-Пешикан 1985,82–87; Fidanovski 1985, 100–102; Fidanovski 1986, 47–48; Паровић-Пешикан 1987, 136–142; Папазоглу 1988, 145–173; Паровић-Пешикан 1989, 45–51; Коваљев 1989/90, 87–92; Dušanić 1995, 27–34; Милин 2002, 163–174; Dušanić 2004, 5–32; Самарџић 2006, 9–19; Petrović, 2007, 12–23; Томовић, 2007, 47–59; Fidanovski, 2007, 95–118; Petrović, 2008, 367–374; Самарџић 2007, 31–39; Самарџић 2008, 9–17; Samardžić 2012, 651–672; Самарџић 2015, 69–77.
9 Giljferding 1859; Jireček1879; Evans 1885; Kanitz 1892; Јастребов 1904; Mollinary 1914.

бољем и потпунијем сагледавању античке историје Косова и Метохије. Тако, ограничен број истраживања надокнађује релативно велики број случајних налаза.[10]

У раду проучавамо слободу друштва које почиње да исповиједа једну од монотеистичких религија у Горњој Мезији (Косово и Метохија) када још званично преовлађује паганизам. Наиме, у атару села Главник, на локалитету Пољанице, оивиченом новим и старим коритом ријеке Лаб, нађени су остаци римског насеља и некрополе на којој је откривено укупно 169 гробова, од чега 132 припада инхумираним, а 37 спаљеним покојницима. У почетку, тј. током III вијека сахрањивање је обављано искључиво спаљивањем покојника, а од IV вијека паралелно са спаљивањем отпочиње и инхумирање покојника. Међутим, негдје у првој половини IV вијека ритуал спаљивања се потпуно одбацује и прелази се на инхумацију која се користи до последњих дана употребе некрополе. На основу покретног археолошког материјала (сл. 3) (керамичке посуде, стакло, ексери, накит, новац), сматра се да је овдје сахрањивање обављано од почетка III до друге половине VI вијека.[11]

Историјски извори наводе да се на траси римске комуникације *Naisus–Lisus* налазила путна станица *Vindenis* (*Vindenae*).[12] На основу података са терена (сачуваног сегмента пута), раздаљине наведене у Појтингеријани, Птоломејеве Географије и пронађених миљоказа без натписа, може се рећи да се путна станица *Vindenis* налазила надомак Подујева (пет километара југозападно од Подујева, а сјеверно од Приштине), код села Главника (локалитет Пољанице), у залеђу лијеве обале Лаба.[13] Смјештање станице *Vindenis* на овај локалитет у потпуности одговара раздаљинама на *Појтингеровој табли*, ако се милијација односи на растојање од крајње тачке станице *Наисус* – кроз чију територију је цеста пролазила – до крајње тачке станице *Vindenis*. Тако би и удаљеност између станица (60 римских миља), коју наводи исти извор, приближно одговарала данашњој километражи (овом трасом) између Наисуса и станице *Vindenis* (око 89 км).[14]

Осим тога, на претходно поменутом локалитету Пољанице (Главник), на имању Имера Исљамија, откривена је већа, репрезентативна грађевина с краја III и почетка IV вијека (сл. 1). Истражена је површина од 204 м² и откривено неколико просторија веће грађевине. Од истражених дијелова грађевине, сачувани су само подови просторија, док су темељни зидови искрчени, па се на основу размака између подова закључује да је дебљина зидова износила око 0, 60 м.[15] Међу откривеним просторијама је најзначајнија одаја димензија 7 x 9 м, са добро очуваним подним мозаиком компонованим од различитих геометријских мотива, у чијем се централном дијелу налази сједећа фигура

10 IMS IV66–140; IMS VI 49–184; Бошковић 1928, 269–272; Вулић 1931, 42–44, 53, 77, 89, 112, 133, 192; Вулић 1933, 63–76; Вулић 1933, 51, 61; Čerškov 1957, 65–86; Čerškov 1959/60,371–379; Папазоглу 1964, 49–75; Papazoglu 1969, 399–406; Čerškov 1969, 38–40; Dušanić 1977, 163–179; Паровић-Пешикан 1985, 82–87; Fidanovski 1985, 100–102; Fidanovski 1986, 47–48; Паровић-Пешикан 1987, 136–142; Папазоглу 1988, 145–173; Паровић-Пешикан 1989, 45–51; Коваљев 1989/90, 87–92; Dušanić 1995, 27–34; Милин 2002, 163–174; Dušanić 2004, 5–32; Самарџић 2006, 9–19; Самарџић 2007, 31–39; Томовић 2007, 47–59; Fidanovski 2007, 95–118; Petrović 2008, 367–374; Самарџић 2008, 9–17; Самарџић 2010, 41–51; Samardžić 2012, 651–672; Самарџић 2015, 69–77.

11 Фидановски 1985, 100–102; Фидановски 1986, 150, сл. 1, 2; Фидановски 2007, 95–118; Самарџић 2015, 69–77.

12 Tab. Peut. 556, 557, 558; Ptol. II 16, 3; Ptolemäus 1990: VI.

13 Tab. Peut. 556, 557, 558; Ptol. II 16, 3; Ptolemäus1990: VI; Церемановић-Кузмановић 1975, 15–17; Шкриванић 1975, 52–53.

14 Tab. Peut. 556, 557, 558; Шкриванић 1975, 52–53; Петровић 2007, 93; Самарџић 2015, 69–77.

15 Фидановски 1985, 100–102; Фидановски 1986, 150, сл. 1, 2; Exhlale Dobruna-Salihu 2011, 279–280; Самарџић 2015, 69–77.

Орфеја са лиром, окруженог птицом, леопардом, лавом, змијом, дрветом и са натписом ОРФЕУС изнад главе (сл. 2). Цијела композиција је начињена од ситних коцкица вишебојне стаклене пасте у техници *opus vermiculatum*, за разлику од осталог дијела мозаика који је рађен од већих камених коцака црне, бијеле, црвене и жуте боје.[16] У осталим просторијама, различитих димензија, налазили су се добро очувани малтерни подови. Фрагменти малтера са траговима тамноцрвене и црне боје, откривени у просторији са подним мозаиком и просторији са хипокаустом, упућују на закључак да су зидови били украшени фрескама.[17]

На основу података до којих се дошло ископавањем, сматра се да откривене просторије представљају сјевероисточни дио веће луксузне грађевине (вјероватно виле), чија се конструкција није могла у потпуности прецизно одредити; док покретни археолошки материјал (новац Константина I и Констанција II) омогућава датирање њеног подизања у крај III и прву половину IV вијека.[18]

Представа Орфеја среће се и у сусједству Горње Мезије, на југу провинције Далмације, на траси пута Нарона–Андерба. Приликом заштитних ископавања у долини Требишњице, откривени су обимни остаци римских рушевина на Црквини и Драчевој страни у Панику код Билеће.[19] На овом локалитету је пронађена луксузна вила која се састоји од неколико грађевинских комплекса у којима су се налазили остаци мозаика и фресака са представом Орфеја окруженог животињама. На овом локалитету је нађен значајан број различитих предмета: накит, стакло, фрагменти керамичких посуда.[20]

Орфеј је у вријеме прогона хришћана симболизовао Христа, како показује истовремени мозаик из Паника, на коме митски херој има крстове на рукаву. Мозаици и фреске са поменутих локалитета (Паник–Далмација, Главник–Горња Мезија) указују на хришћанску симболику с краја III и из прве половине IV вијека, када је хришћанство још забрањено. Они су досад најстарији пронађени налази на Балкану који носе хришћанску симболику.[21]

У другој половини XX вијека приликом истраживања у кориту ријеке Лаб у атару села Главник, на локалитету Пољанице (Косово и Метохија), (претпоставља се као римска путна станица *Vindenis*) на имању Имера Исљамија, откривена је већа, грађевина с краја III и почетка IV вијека. На основу података са терена (сачувани сегмент пута), раздаљине наведене у Појтингеријани, Птоломејеве Географије и пронађених миљоказа без натписа, може се рећи да се путна станица *Vindenis* налазила надомак Подујева (пет километара југозападно од Подујева, а сјеверно од Приштине), код села Главника (локалитет Пољанице), у залеђу лијеве обале Лаба.

Налази са овог локалитета указују на слободу исповиједања хришћанске вјере у Горњој Мезији прије Миланског едикта 313. године (едикт је службено означио крај вјерских прогона у Римском царству) или непосредно по његовом објављивању. У самом насељу истраживања су била усмјерена на ископавање луксузне стамбене

16 Фидановски 1985, 100–102; Фидановски 1986, 150, сл. 1, 2; Фидановски 2007, 95–118.

17 Фидановски 1985, 173; Exhlale Dobruna-Salihu 2011, 279–281; Самарџић 2015, 69–77.

18 Фидановски 1985, 100–102; Фидановски 1986, 150, сл. 1, 2; Фидановски 2007, 95–118; Exhlale Dobruna-Salihu 2011, 279–281; Самарџић 2015, 69–77.

19 Čremošnik 1976, 41–72, 77–97. Истраживања је водио Земаљски музеј у Сарајеву (Ирма Чремошник, Вељко Пашквалин и Гојко Краљевић) у сарадњи са Станфорд универзитетом (Mario del Chiaro, Ryan Werner и Sharon Herbert) 1967/8. године.

20 Čremošnik 1960/61, 173–182; Kojić 1960/61, 185–187; Čremošnik 1974, 243–247; Čremošnik 1976, 41–72, 77–97.

21 Čremošnik 1974, 243–247; Фидановски 1985, 100–102; Фидановски 1986; 150, сл. 1, 2; Фидановски 2007, 95–118.

грађевине коју је чинило више различитих просторија. У остацима виле, у којој су откривене просторије загријаване топлим ваздухом и луксузна одаја са подним мозаиком и представом Орфеја, наслућује се сва некадашња раскош и удобност коју су уживали њени власници. Цијела композиција, квалитетно изведена, уоквирена је геометријским мотивом. Обиље покретног археолошког материјала нађено на овом локалитету (керамичке посуде, стакло, ексери, накит, новац), указује на сложеност социјалне структуре становништва овог насеља, док двојак начин сахрањивања и различити облици гробних конструкција освјетљавају њихов однос према смрти, њихова вјерска осјећања, предрасуде, па и етничку припадност. На основу покретног археолошког материјала (новац Константина I и Констанција II), вријеме подизања луксузне грађевине смјешта се у крај III и прву половину IV вијека. Проналазак мозаика и фрагмената фресака у атару села Главник, на локалитету Пољанице, указује да су се очувале симболичне представе тада још непризнатог (или тек признатог) хришћанства. У доба када хришћанство није било признато од државе, хришћански симболи су се најчешће крили под паганским представама које су имале исте поруке. Сматра се да су ове представе подразумијевале слободу исповиједањау Горњој Мезији. Наиме, и пронађени археолошки налази упућују на постојање хришћанства на овом локалитету крајем III и почетком IV вијека.

На основу свега изложеног можемо рећи да оријентални култови не представљају никакву алтернативу, већ (инкорпорисани у римску религију) чине саставни дио римске културе становништва провинције Горње Мезије. Појављују се сароманизацијом провинције, најприје у урбаним средиштима – гдје се у највећој мјери и манифестује римски начин живота – али не као појава за себе, него као дио политеистичког религиозног система провинције (што су и домаћи култови били). Највећи број података о култовима потиче управо из урбаних средишта и углавном су старији од података у руралним срединама. Дакле, римске и оријенталне религије се развијају у градовима током раздобља насељавања и романизације, а одатле се шире и у њихово залеђе. Будући да је домаће (епихорско) становништво чувало своју духовну свијест, то је на различите начине отежавало успостављање римске и оријенталне религије. Због тога се и јавља *interpretatio Romana* домаћих са римским, а касније и оријенталним божанствима. Након тога римска, а затим и оријентална религија постају доминантан дио духовне свијести античког друштва у Горњој Мезији.

Појам слободе исповиједања хришћанске вјере у Горњој Мезији обухватао је само ограничење, јер би безгранична слобода значила негацију других. Слобода исповиједања је једна од највећих вриједности људског живота. И данас су вјерске слободе уткане као неизоставни дио у Декларацији о људским правима и основним слободама. Данас устави држава гарантују слободу исповиједања вјере. Највеће људске вриједности су бити слободан човјек у свим аспектима људског живљења, па самим тим и у религији.

Скраћенице

ANU BiH	Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine, Sarajevo.
IMS	Inscriptions de la Mésie Supérieure, Beograd.
САД	Српско археолошко друштво, Београд.
САНУ	Српска академија наука и умјетности, Београд.
CBI	Centar za balkanološka ispitivanja, Sarajevo.
CIL	Corpus InscriptionesLatinarum, Berolini.

Извори

Dio`s (1914): *Roman History*. London:ed. Earnest Caru.

Eusebius (1988): *History of the Church*. London:Penguin Group.

Inscriptions de la MésieSupérieure (1979). Vol. IV (ed. P. Petrović), Beograd, Centre d'étudesépigraphiques et numismatiques.

Inscriptions de la Mésie Supérieure (1982).Vol. VI (ed. B. Dragojević-Josifovska), Beograd, Centre d'étudesépigraphiques et numismatiques.

Лактанције (2011): *О смрти прогонитеља*. Београд: Висока школа – Академија Српске Православне Цркве за уметност и консервацију (увод, превод и напомене Милена Милин).

Livius, T. (1959): *Historiae*. London:ed. W. Heineman, Cambridge-Massachusets-Harvard University Press.

Müller, C. (1916): *Itineraria Romana*. Römische Reisenwegeander Han Der Tabula Peutingeriana, Stuttgart, Streckerund Schröder in Stuttgart.

Plinii, S. (1906): *Naturalis Historiae*. Lipsiae:ed. B. G. Teubner.

Polybius (1889): *Histories*. London and Nev York: Macmillanandco.

Полибије (1988): *Историје* I, II. Нови Сад: Матица српска (предговор, превод и коментар: Маријана Рицл).

Ptolemaei, C. (1883): *Geographia*. Paris:ed. C. Müllerund C. P. Fischer, Firmin Didot.

Ptolemäus (1990): *Cosmographia*. Stutgart:ed. Alfred, P. Zeller, Parkland.

Ravenatis (1860): *Anonymi Cosmgraphia*. Berlin:ed. M. Pinder–G. Parthey.

Strabonis (1852): *Geographica*. Lipsiae: ed. B. G. Teubneri.

Corpus in scriptionum Latinarum (1873): *Consilio et auctoritate Academiae litterarum regiae Borussicaeeditum*, Voll. III. Berolini:ed. Th. Mommsen.

Литература

Bleicken, J. (1990): *Povijest svijeta*. Zagreb: Naprijed.

Бошковић, Ђ. (1928): „Римске рушевине код Грачанице". у: *Старинар* IV, 269–272.

Вулић, Н. / Premerstein, V. (1900): „Антички споменици у Србији". у: *Споменик* XXXVIII, 15–58.

Вулић, Н. (1931): „Антички споменици наше земље". у: *Споменик* LXXI, 133–135, 179–182, 208–211, 213–215, 274, 321, 325.

Вулић, Н. (1933): „Антички споменици наше земље". у: *Споменик* LXXV, 3–91.

Вулић, Н. (1933). „Дарданци". у: *Глас СКА* CLV, 63–76.

Вулић, Н. (1934): „Антички споменици наше земље". *Споменик* LXXVII, 29–84.

Вулић, Н. (1938): „Географија Јужне Србије у античко доба". *Гласник Скопког научног друштва* XIX, 1–15.

Giljferding, A. (1859): *Bosnia, Gercegovina i staraya Serbya*. St. Petersbug.

Dobruna–Salihu, E. (2011): „Arhitektonski ostaci antičkih središta središnjeg dijela Dardanije (Kosova)". у: *Histria Antiqua* 20, 279–292.

Domaszewski, A. (1889): „Die Grenzenvon Moesia Superior undder Illyrische Grenzzoll". у: *Archäologisch-epigraphische Mitteilungenaus Österreich-Ungarn* XIII, 140–145.

Domaszewski, A. (1902): „Die Beneficiarier posten unddier ömischen Strassennetze“. y: *Westdeutsche Zeitschriftfür Geschichteund Kunst* XXI/2, 158–173.

Dušanić, S. (1977): „Iz istorije rimskog rudarstva u Gornjoj Meziji“. y: *Arheološki vestnik* 28 (1977), 163–179.

Dušanić, S. (1995): „Epigraphical Notes on Roman Mining in Dardania“. y: *Starinar* XLV–XLVI, 27–34.

Dušanić, S. (2004): „The Princepsmunicipii Dardanorumand the Metallamunicipii Dardanorum“. y: *Živa antika* LIV, 5–32.

Evans, A. (1885): „Researches in Illuricum, parts III and IV“. y: Westminster, *Archaeologia* XLIX, 1–168.

Епископ Атанасије (Јевтић) (2013): „Свети Цар Константин и милански едикт“. y: *Видослов* 20/бр. 58, Саборник Епархије Захумско-Херцеговачке и Приморске, Манастир ТВРДОШ–Захумско–Херцеговачка и Приморска Епархија, 51–74.

Zippel, G. (1877): *Dierömische Herrschaft in Illurien bis auf Augustus*, Leipzig, ed. B. Teubner.

Ивановић, М. (1987): *Црквени споменици XIII–XX век*, Призрен–Београд, Задужбине Косова.

Јастребов, J.(1904): „Stara Srbija i Albanija“. y: *Споменик*, XLI, 11, 66–68.

Jireček, J. (1951²): *Trgovački drumovi i rudnici Srbije i Bosne*. Sarajevo: Svjetlost.

Јоцић, М. (1982): „Римски пут Naissus–Lissus у Горњој Мезији“. y: *Нишки зборник* 11, 71–78.

Kanitz, F. P. (1892): „Römische Studien in Serbien I–II“,Wien, In Commissionbei F. Tempsky.

Коваљев, Г. (1989/90): „Касноантичка палата у Неродимљу“. y: *Старине Косова* књ. IX, 87–92.

Kojić, Lj. (1960–61): „Nalazi fresaka iz grobnice na Paniku“. y: *Glasnik Zemaljskog Muzeja u Sarajevu* XV–XVI, 185–187.

Милин, М. (2002): „Новооткривени римски епиграфски споменици из Сочанице (Kosovo)“. y: *Старинар* LII, 163–174.

Мирковић, М. (1960): „Римски пут Naissus–Scupi и станица Ad Fines“. y: *Živa antika* X, 249–257.

Mirković, M. (1968): *Rimski gradovi na Dunavu u Gornjoj Meziji*. Beograd: Arheološko društvo Jugoslavije.

Mollinary, A. (1914): *Die Römerstrassen in der Europaischen Türkei*. Zagreb.

Mócsy, A. (1970): *Moesia Superior – Gesellschaftund Romanisation in derrömischen Provinz Moesiam Superior*. Budapest: Akademia i Kiadó.

Папазоглу, Ф. (1964): „Дарданска ономастика“. y: *Зборник Филозофског факултета у Београду*, књ. VIII–1, 49–75.

Papazoglu, F. (1969): *Srednjobalkanska plemena u predrimsko doba*. Sarajevo: ANUBiH, knj. XXX CBIknj. 1, ANUBiH.

Папазоглу, Ф. (1988): „Илирска и дарданска краљевина; поријекло и развој, структура, хеленизација и романизација“. y: М. Гарашанин, (прир. и ур.), *Илири и Албанци*. Београд, САНУ, 145–173.

Петровић, В. (2006): „Римски пут Naissus–Lissus“. y: *Лесковачки зборник* XLVI, 17–38.

Петровић, В. (2007): *Дарданија у римским итинерарима*. Београд: Балканолошки институт САНУ.

Петровић, В. (2008): „UNE NOUVELLE BORNE MILLIAIRE DÉCOUVERTE SUR LAVOIE ROMAINE NAISSUS–LISSUS“. y: *Старинар* LVI, 367–376.

Паровић-Пешикан, М. (1982): „Античка Улпијана према досадашњим истраживањима“. у: *Старинар* XXXII, 57–74.

Parović-Pešikan, M. (1985).„Ulpiana, S. Gračanica, Priština – antičko naselje“, *Arheološki pregled* 24, 82–87.

Паровић-Пешикан, М. (1987): „Улпијана 1985–1986. године“. у: *Гласник САД* IV, 136–142.

Паровић-Пешикан, М. (1989): „Античка Улпијана – истраживања 1987. године“. у: *Гласник САД* V, 45–51.

Пешикан, М. (1986): „Стара имена из Доњег Подримља“. у: *Ономатолошки прилози* VII, 1–119.

Popović, Lj. /Čerškov, E. (1956): „Ulpiana, Prethodni izvještaj o arheološkim istraživanjima od 1954 do 1956. godine“. у: *Glasnik muzeja Kosova i Metohije* I, 319–327.

Поповић, Р. (1997): *Васељенски сабори – одабрани документи*. Србиње–Београд–Ваљево: Хришћанска мисао (допуњено издање).

Сајловић, М. (2011): *Милански едикт у контексту реформи III и IV века*. Београд: Висока школа –Академија Српске Православне Цркве за уметност и конзервацију.

Самарџић, Г. (2006): „Два примјерка античког новца са Косова и Метохије“. у: З. Аврамовић (прир. и ур.), *Историја и књижевност Срба Косова и Метохије*, Косовска Митровица, Филозофски факултет у Косовској Митровици, 9–19.

Самарџић, Г. (2007): „Један примјерак античког новца са Косова и Метохије“, у: З. Аврамовић (прир. и ур.), *Друштво и култура Срба са Косова и Метохије*, Косовска Митровица, Филозофски факултет Универзитета у Приштини са привременим седиштем у Косовској Митровици, 31–39.

Самарџић, Г. (2008): „Цар Костанције II и два примјерка његова новца са Косова и Метохије“. у: З. Аврамовић (прир. и ур.), *Прошлост, садашњост и будућност Срба са Косова и Метохије*, Косовска Митровица: Филозофски факултет Универзитета у Приштини са привременим седиштем у Косовској Митровици, 9–17.

Самарџић, Г. (2010): „Косово и Метохија кроз нумизматичке налазе у првој половини IV вијека“. у: Д. Маликовић (прир. и ур.), *Косово и Метохија у цивилизацијским токовима*, књ 3, Косовска Митровица: Филозофски факултет Универзитета у Приштини са привременим седиштем у Косовској Митровици, 41–51.

Samardžić, G. (2012): „Communication Routes and Settlements in Kosovo and Metohija in oldItineraries (from Antiquity to the Ottoman Period)“, у: Б. Јовановић (ур.), *Косово и Метохија 1912–2012*, Косовска Митровица: Филозофски факултет Универзитета у Приштини са привременим седиштем у Косовској Митровици, 651–672.

Самарџић, Г. (2015): „Биљешке о путној станици и насељу Vindenisha комуникацији Naisus–Lisus (један примјер из прве половине IV вијека)“. у: *Зборник радова Филозофског факултета* XLV (01), 69–78.

Hegel, G. V. F. (2006): *Filozofija Istorije*. Beograd: Fedon.

Томовић, Г. (1990): „Томашев натпис о оснивању цркве Благовештења Господњег 1427. године код Ораховца у Метохији“. у: *Косовско-метохијски зборник* 1, 63–78.

Томовић, Г. (2007): „Косово и Метохија на старим картама, до краја XVII века“. у: А. Бачкалов (ур.) *Археологија Косова и Метохије*, Београд, Музеј у Приштини (са измештеним седиштем), 47–59.

Fidanovski, S. (1985): „Poljanice, Glavnik, Podujevo – rimska nekropola“. у: *Arheološki pregled* 24, 100–103.

Fidanovski, S. (1986): „Poljanice / Glavnik – kasnoantičko naselje“. y: *Arheološki pregled* 25, 173.

Фидановски, С. (2007): „Античко насљеђе Косова и Метохије“. y: А. Бачкалов (ур.), *Археологија Косова и Метохије*, Београд, Музеј у Приштини (са измештеним седиштем), 95–118 .

Фидановски, С. (1998): „Римски и рановизантијски период“. y: Н. Тасић (прир. и ур.), *Археолошко благо Косова и Метохије од неолита до раног средњег века*, I–II, Београд, САНУ – Музеј у Приштини, 258–349 .

Црмановић-Кузмановић, А. (1975): „Југословенске земље на Птоломејевој карти“. y: *Monumenta cartographica Jugoslaviae* I, 11–26.

Čerškov, E. (1957): „Ulpiana, prethodni izvještaj o arheološkim istraživanjima u 1957. godini“. y: *Glasnik muzej Kosova i Metohije* III, 321–324.

Čerškov, E. (1957): „Oko problema komunikacija i položaja naselja na Kosovu i Metohiji u rimskom periodu“. y: *Glasnik Muzej Kosova i Metohije* II, 65–86.

Čerškov, E. (1959–1960): „Ulpiana, Kratak izvještaj o arheološkim istraživanjima u 1959. godini“. y: *Glasnik Muzej Kosova i Metohije* IV–V, 371–379.

Čerškov, E. (1969): *Rimljani na Kosovu i Metohiji*. Beograd: Arheološko društvo Jugoslavije.

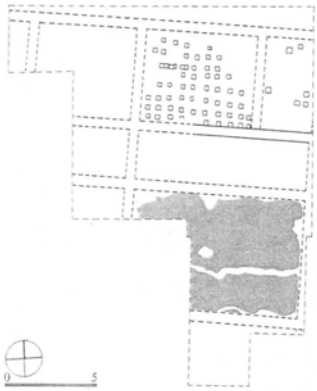
Čremošnik, I. (1960–61): „Prethodna istraživanja na rimskom lokalitetu na Paniku“. y: *Glasnik Zemaljskog muzeja u Sarajevu* XV–XVI, 173–182.

Čremošnik, I. (1974): „Prvi tragovi kršćanstva na nalazima vile u Paniku“. *Situla* XIV–XV, 243–247.

Čremošnik, I. (1976): „Rimsko naselje na Paniku kod Bileće“. *Glasnik Zemaljskog muzeja u Sarajevu* XXIX, 41–164.

Шкриванић, Г. (1975): „Југословенске земље на Појтингеровој табли“. y: *Monumenta cartographica Jugoslaviae* I, 29–55.

Прилози



Слика 1: Скица откривених просторија веће грађевине на локалитету Пољанице (Главник) код Подујева (Фидановски 1985, 150).

Слика 2: Дио подног мозаика са представом Орфеја на локалитету Пољанице (Главник) код Подујева (Фидановски 2007, 112).

Слика 3: Стаклени крчаг са некрополе у Главнику код Подујева (Фидановски 2007, 113).

Gligor Samardžić

NOTES ON FREEDOM TO EXPRESS CHRISTIANITY IN THE AREA OF MOESIA SUPERIOR (One example from the end of III and the beginning of IV century)

In this paper we have presented the data regarding the freedom (Greek *ἐλευθερία*; Latin *libertas*) to express Christianity in Moesia Superior. In the paper we have stated that among numerous religions, in which people were looking for salvation and redemption from their troubles, Christianity had appeared as a distinct religion for salvation. In the second half of XX century during research in the basin of the Lab River (the village of Glavnik, Kosovo and Metohija), on the location of Poljanice (this is supposed to be Roman road station *Vindenis*) the private property of ImerIsljami, researchers discovered a bigger, representative building from the end of III and the beginning of IV century. The area of 204 m^2 was researched and several rooms of a big building were discovered. There was significant number of frescos and mosaics with preserved symbols of Christianity which was not an official religion in that time.The discovered mosaics and frescos belonged to the period of the end of III and the beginning of IV century, a period before Christianity had become an official religion (the Edict of Milan in 313). On this area there were remnants of the Roman settlement, barrows (169 tombs – 132 inhumed, 37 burnt deceased). The research in the basin of the Lab River, in the location of Poljanice, proved that Christianity was present here relatively early, and it was indication of a very powerful influence of the East and its freedom in this area.

УДК 271.2 -36 :929 Konstantin I Veliki

Mirko Sajlović
University of East Sarajevo, Faculty of Orthodox Theology - Bosnia and Herzegovina
e-mail: sajlovicm@ikomline.net

ТО ТОУ КΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥ ΌΡΑΜΑ ТОУ ΦΩТЕΙΝΟΎ ΣΤΑΥΡΟΎ КАТА ТΙΣ ΠΗΓΕΣ

Περίληψη: *Θέμα του άρθρου είναι το ζήτημα της ιστορικότητας του περίφημου όραματους του Μεγάλου Κωνσταντίνου, την παραμονή της μάχης της Μιλβίας γέφυρας (27 Οκτωβρίου 312): δηλαδή του φωτεινού σταυρού, που σχηματιζόταν με τα ελληνικά γράμματα Χ – Ρ και την επιγραφή «εν τούτω νίκα» (στα λατινικά : Hoc Signo Victor Eris). Δεδομένο είναι, ότι αυτή η ειδική εμφάνιση εμφανίζεται διαφορετικά στις πηγές. Έτσι και η απαντήση στα ερωτήματα: τί πραγματικά είδε ο Κωνσταντίνος, είχε ένα όραμα σε ένα όνειρο ή ήταν πραγματικότητα, ήταν αυτό το όραμα εντελώς φυσικό ή υπερφυσικό, παραμένει προκλητικά ανοιχτό. Σύμφωνα με τις πηγές, ο πραγματικός χαρακτήρας του οράματος δεν μπορεί να προσδιοριστεί πλήρως, έτσι ώστε το σύνολο των αφηγήσων τους, από ιστορική άποψη, θα μπορούσε να απορριφθεί ως μη επαρκώς θεμελιωμένο. Ωστόσο, εκτός από τον καθορισμό της ιστορικότητας των γεγονότων, είναι απαραίτητη η δημιουργία μίας «επιχειρηματολογικής» σχέσης μεταξύ της «θεοσημείας» και της προσωπικής άποψης του Κωνσταντίνου και της εμπειρίας του.*

Λέξεις κλειδιά: *ο αυτοκράτορας Κωνσταντίνος, Ευσέβιος Καισαρείας, Λακτάντιος, Ναζάριος, Σωζόμενος, Ζώσιμος, Γελάσιος Καισαρείας, Φιλοστόργιος, το όραμα, η μάχη της Μιλβίας, ιστορικότητα.*

Το θέμα της μεταστροφής του Κωνσταντίνου από την ειδωλολατρία στο χριστιανισμό εξακολουθεί ν' αποσχολεί τους ιστορικούς από τους καιρούς της βασιλείας του εως σήμερα. Στην ιστορική επιστήμη, το ζήτημα της μεταστροφής του Κωνσταντίνου άρχισε να τίθεται σε νέα βάση από την εποχή του Διαφωτισμού. Σύμφωνα με την τάση της εποχής του Διαφωτισμού και της νέας έννοιας της ιστορικής επιστήμης, απο την ιστορία εκδιώχτηκαν όλα τα στοιχεία του υπερφυσικού ή της παρουσίας του Θεού. Τότε επανεξετάσθηκαν και οι ιστορικές πηγές που αφορούν την προσωπικότητα του αυτοκράτορα Κωνσταντίνου του Μεγάλου και της εποχής του. Μια νέα προσέγγιση των ιστορικών πηγών έδωσε και τη νέα ερμηνεία του προσώπου του βασιλιά. Με τον τρόπο αυτό, οι ιστορικοί του Διαφωτισμού και οι διάδοχοί τους, έχουν θεσπίσει νέα θεωρία περι του αυτοκράτορα Κωνσταντίνου. Σύμφωνα με αυτούς, ο Κωνσταντίνος δεν ασπάστηκε αληθινά τον χριστιανισμό. Δεν ήταν ενθουσιασμένος με τη χριστιανική πίστη, αλλά με τις χριστιανικές καθολικές ιδέες που ανταποκρίνονταν στην πολιτική του σκέψη. Ως εκ τούτου, εάν ο αυτοκρατόρας και μεταστράφηκε στο Χριστιανισμό, το έκανε για πολιτικούς λόγους.

Ξεκινώντας από τετοιές τάσεις δημιουργίας μιας νέας ιστορικής θεωρίας περι του αυτοκράτορα Κωνσταντίνου, οι ιστορικοί του Διαφωτισμού ήταν πολύ σκεπτικοί απέναντι στους χριστιανούς συγγραφείς, τον Λακτάντιο και τον Ευσέβιο Καισαρείας, οι οποίοι κατα την γνώμη τους „εργάζονται για το χριστιανικό παράγμα“[1]. Όλες οι μαρτυρίες του Λακταντίου και

1 Percival, 2008.

του Ευσέβιου για τα γεγονότα τα οποία συνέβησαν στην Μιλβική γέφυρα είχαν αναθεωρηθεί διεξοδικά σύμφωνα με τα κριτήρια των «φωτιστών» (ορθολογιστών) και της ιστορικής σχολής τους. Έτσι, σύμφωνα με τις αρχές της ιστορικής σχολής, το φαινόμενο του φωτινού σταύρου στον ουρανό προσπαθήσαν να το εξηγήσουν ορθολογιστικά με διάφορους τρόπους. Κάποιοι[2] ερμήνευσαν το όραμα σε ένα ηλιακό πλαίσιο, ως ένα ηλιακό φαινόμενο φωτοστεφάνου ή ως ένα τυχαίο σχηματισμό νεφών, ως «παραήλιο», ή «άλω» του φεγγαριού, ή ως θέση αστεριών (μέσα στο καταμεσήμερο), ή ως φωτεινούς δακτυλίους του ήλιου κ.ο.κ.

Η τάση, λοιπόν, των ιστορικών του Διαφωτισμού, καθώς και των μετέπειτα ιστορικών ορθολογιστών, είναι, με κάθε τρόπο, να σβήσουν την παρουσία του Θεού από την ιστορία και να επαναξιολογήσουν τις χριστιανικές ιστορικές πηγές σχετικά με τον ιερό αυτοκράτορα Κωνσταντίνο και τον ίδιο να τον παρουσιάσουν στα πλαίσια της δικής τους ιστορίας. Με αυτόν τον τρόπο, «εν γνώσει» τους αγνοήσαν κάποιες σαφείς ιστορικές αφηγήσεις που δεν επρόκειτο να στηρίξουν τις ιστορικές θέσεις τους.[3] Ωστόσο, παρά τη μεροληπτική προκατάληψη, η δικοι τους παρουσιάση της προσωπικότητας του αγίου αυτοκράτορα Κωνσταντίνου είναι η κυρίαρχη στα σύγχρονα ιστορικά εγχειρίδια. Είναι επομένως πρόθεση μας, για άλλη μια φορά, να παρουσιάσουμε τις ιστορικές πηγές που μας αναφέρουν για τα θαυμαστά σημάδια στον ουρανό που είδε ο Κωνσταντίνος και ο στρατός του, προκειμένου να προσδιοριστεί ο βαθμός της ιστορικότητας τους.

Την περιγραφή αυτού του πιο σημαντικού μεταμρφωτικού γεγονότος όχι μόνο της ζωής του Κωνσταντίνου, αλλά και της όλης αυτοκρατορίας, μας παρέχουν δύο συγχρόνοι του Κωνσταντίνου – ο Λακτάντιος και ο Ευσέβιος Καισαρίας. Στις περιγραφές τους περί του οράματος του αυτοκράτορα, υπάρχουν κάποιες διαφορές. Ο Λακτάντιος ήταν πιο κοντινός στα γεγονότα, και η αφήγηση του είναι η παλαιότερη. Το έργο του «*Περί των θανάτων των διωκτών*», και σ' αυτό η έκθεση περί της μάχης της Μιλβικίας (Οκτώβριος 27 – 28, 312.), γράφτηκε μεταξύ του τέλους του 313[4] και του έτος 318[5]. Για τη εξέλιξη της μάχης και για τα γεγονότα που προηγήθηκαν, ο Λακτάντιος αναφέρει τα εξής: ο Κωνσταντίνος σταμάτησε απέναντι από το γέφυρα της Μιλβίας. Πλησίαζε η 27 Οκτωβρίου. Ο Κωνσταντίνος προειδοποιήθηκε (commonitus est) σέ ενα όνειρο (in quiete) νά χαράξει το ουράνιο σημείο του Θεού (caeleste signum Dei) πάνω στις ασπίδες των στρατιωτών του ώστε να ενθαρρουνθούν για την μάχη. Αυτός και έπραξε όπως του αποκαλύφθηκε: έβαλε στις ασπίδες το μονόγραμμα του Χριστού - λατινικό γράμμα Χ με κυρτή την μία κορυφή - και οπλισμένος με αυτό το σημάδι προσχώρησε στην συμπλοκή. Πραγματοποιήθηκε μια μάχη εναντίον του Μαξεντίου στην οποία ο Κωνσταντίνος βγήκε νικητής.[6] Στη διήγηση του Λακτάντιου δεν υπάρχει ούτε λέξη για το σημάδι του ήλιου, και την εντολή να θέσει το μονόγραμμα στις ασπίδες την έλαβε σε όνειρο. Στην περίπτωση που θα αναφέρονταν μόνο ο Λακτάντιος για αυτό το γεγονός, δεν θα υπήρχε κανένα πρόβλημα. Η αφήγηση του είναι σαφής, έχει μια ακολουθία, χωρίς αντιφάσεις.

Χρονολογικά, την επόμενη γραπτή απόδειξη περί της μεταστροφής του Κωνσταντίνου και της μάχης της Μιλβίας γέφυρας, βρίσκουμε στον επίσκοπο Καισαρείας Ευσέβιο, φίλου του Κωνσταντίνου. Το ίδιο γεγονός αυτός το περιέγραψε δύο φορές – την

2 Girardet 2010, 36; Weiss 1993, 149-150; Weiss 2003, 237-259; Demandt 2007, 72; Franchi (2013), 64-69.

3 Алфелди 2002, 39-47; Живковић 2002, 162-183.

4 Болотов 2010, 14.

5 Jedin 1972, 441.

6 Lactantius, XLIV, 5. „*Commonitus est in quiete Constantinus, ut caeleste signum dei notaret in scutis atque ita proelium committeret. Facit, ut iussus est, et transversa X littera I summo capite circumflexo Christum in scutis notat. Quo signo armatus exercitus capit ferrum*."

πρώτη φορά στο ένατο βιβλίο της «*Εκκλησιαστικής ιστορίας*»[7] που γράφτηκε μεταξύ του 313 και 323 έτους, και τη δεύτερη φορά στο έργο του „*Είς Βίον μακαρίου Κωνταντίνου του Βασιλέως*“[8], πού έγραψε μεταξύ του 337 και του 340 έτους.[9] Στην πρώτη δική του εργασία αναφέρετε μόνο σε μια συνοπτική έκθεση των γεγονότων κοντά στην γέφυρα της Μιλβίας, πιθανώς επειδή δεν είχε πληροφορίες από πρώτο χέρι. Αργότερα, όταν έγινε προσωπικός φίλος του Κωνσταντίνου είναι καλύτερα ενημερωμένος σχετικά με το όραμα του αυτοκράτορα. Έτσι, στην «*Εκκλησιαστική ιστορία*», ο Ευσέβιος δεν κάνει καμία αναφορά στο θεϊκό σημάδι στον ουρανό, αλλά λέει μόνο ότι ο Κωνσταντίνος προσευχήθηκε στο ουράνιο Θεό και στον Λόγο του, τον Ιησού Χριστό.[10]

Εικοσιπέντε χρόνια αργότερα απο την μάχη της Μιλβίας, δηλαδή με κάποια χρονική απόσταση, ο Ευσέβιος περιγράφει με ιδιαίτερη έμφαση το γεγονός, ως αληθινό όραμα, το οποίο εμφανίστηκε στο μεσημεριάτικο ουρανό και το είδαν και οι στρατιώτες. Ο ίδιος λέει τα εξής: „*Εκάλει λοιπόν τον θεόν με προσευχάς, παρακαλών και ίκετευων να του φανερωθή ποίος είναι και να εκτείνη την δεξιάν χείρα του πρός βοήθειαν εις την παρούσαν κατάστασιν. Καθώς τόσον θερμώς προσηύχετο και ικέτευεν ο βασιλεύς, του παρουσιάσθη παραδοξοτάτη θεοσημία. Αν βέβαια έλεγε περί αυτής κάποιος άλλος, δέν θα ήτο εύκολον να το πιστεύσωμεν, επειδή όμως ο ίδιος ο βασιλεύς εδήλωσε το πράγμα και το επεβεβαίωσε με όρκον πρός ημάς οι οποίοι συντάσσομεν το παρόν σύγραμμα έπειτα από πολύν χρόνον, όταν ηξιώθημεν της γνωριμίας και συναναστροφής του, ποίος θα αμφέθαλλεν ώστε να μη πιστεύση είς την διήγησιν; Και μάλιστα όταν ο μετέπειτα χρόνος έδωσε μαρτυρίαν περί της αληθείας του: Είπεν ότι κατά τας μεσημβρινός ώρας, όταν η ημέρα ήρχιζεν ήδη να γέρνη, είδε με τους οφθαλμούς του εις τούς ουρανούς τρόπαιον στουρού επάνω από τον ήλιον συνιστάμενον από φώς και ότι ήτο είς αυτο συνημμένη επιγραφή λέγουσα, «δια αυτού νίκα». Προσέθεσεν ότι επί τω θεάματι τον συνείχε θάμβος και αυτον και όλον το στράτευμα*[11]*, το οποίον ηκολούθει αυτόν είς την εκστρατείαν και έγινε θεωρόν του θαύματος.*[12]“[13] Μετά, μάλιστα, ο Ευσέβιος συνεχίζει την αφήγησή του

7 Ευσεβίου, *Εκκλησιαστική ιστορία*, IX, 9, 2-3 „*πρότερός γε μην ο και τιμή και τάξει της βασιλείας πρώτος Κωνσταντίνος των επι Ρώμης κατατυραννουμένων φειδώ λαβών, θεόν τον ουράνιον τον τε τούτου λόγον, αυτον δη τον πάντων σωτήρα Ιησούν Χριστόν, σύμμαχον δι' ευχών επικαλεσάμενος, πρόεισιν πανστρατιάι, Ρωμαίοις τα της εκ προγόνων ελευθερίας προμνώμενος. Μαξεντίου δήτα μάλλον ταις κατα γοητείαν μηχαναίς η τηι των υπηκόων επιθαρσούντος ευνοία, προελθείν γε μην ουδ' όσον πυλών του άστεος επιτολμώντος, οπλιτών δ' ανηρίθμωι πλήθει και στρατοπέδων λόχοις μυρίοις πάντα τόπον και χώραν και πόλιν, όση τις εν κύκλωι της Ρωμαίων και Ιταλίας απάσης υπ' αυτώ δεδούλωτο, φραξαμένου, ο της εκ θεού συμμαχίας ανημμένος βασιλεύς επιών πρώτη και δευτέραι και τρίτηι του τυράννου παρατάξει ευ μάλα τε πάσας ελών, πρόεισιν επι πλείστον όσον της Ιταλίας ήδη τε αυτής Ρώμης άγχιστα ην·*“

8 Ευσεβίου, *Είς τον Βίον*, I, 27-30.

9 Болотов 2010, 15; Jedin 1972, 441.

10 Ευσεβίου, *Εκκλησιαστική ιστορία*, IX, 9, 2. «*...θεόν τον ουράνιον τον τε τούτου λόγον, αυτόν δη τον πάντων σωτήρα Ιησούν Χριστόν, σύμμαχον δι' ευχών επικαλεσάμενος,...*»

11 „*και το στρατιωτικούν άπαν*“ (στα νέα ελληνικά - „*και όλον το στράτευμα*“) – όλοι οι στρατιώτες. Ο Ευσέβιος εδώ, σα' να θέλει να εκφραστεί με πιο ακριβείς όρους. Δεν χρησιμοποιεί τη λέξη «τα στρατία» ή «τα στρατεύματα», η οποία θα σήμαινε συνολικό στρατό, αλλά τη λέξη «το στράτευμα» υπό την οποία εννοεί το στρατό γύρω απο το αυτοκράτορα, δηλαδή τους αξιωματικούς του. Προβλ., Болотов 2010, 17. Εδώ ο Σωκράτης Σχολαστικός συμπληρώνει τον Ευσέβιο λέγοντας: „*Τούτο φανέν το σημείον τον βασιλέα εξέπληττεν· αυτός τε τοίς οικείοις σχεδόν απιστόν οφθαλμοίς, ηρώτα και τους παρόντας, ει και αυτοί της αυτής απολαύουσιν όψεως. Των δέ συμφωνησάντων, ανερρώννυτο μεν ο βασιλεύς επί τη θεία και θαυμαστή φαντασία.*“ Σωκράτης Σχολαστικός, I, 1,2.

12 Το θαύμα αυτό βεβαιώθηκε και από το στρατό που αμέσως έκανε ένα σύμβολο του Τιμίου Σταυρού, το οποίο απο τότε και εξής έχει ο βυζαντινός στρατός. Προβλ., Ευσεβίου, *Είς τον Βίον Κωνσταντίνου*, 216, υποσημείωση αριθ. 24.

13 Ευσεβίου, *Είς τον Βίον*, 28-29.

λέγοντας, ότι το άλλο βράδυ, στη συνέχεια του θείου οράματος, εμφανίστηκε ο Χριστός στον Κωνσταντίνο και τον πρόσταξε να βάλει το σταυροειδές σύμπλεγμα ως έμβλημα στις ασπίδες των λεγεώνων του. Έτσι, στις μαρτυρίες των δύο κυριότερων αφηγητών, συγχρόνων του αυτοκράτορα και στενών συνεργατών, υπάρχουν ορισμένες διαφορές. Ο Ευσέβιος Καισαρείας, αναφέρει πως ο Μέγας Κωνσταντίνος είδε τα θεοσημία μέρα μεσημέρι και αυτός και ο στρατός του. Το επιβεβαίωσε δε ενόρκως ο ίδιος ο Κωνσταντίνος στον Ευσέβιο.[14] Ο Λακτάντιος αναφέρει «μόνο» πως ο Κωνσταντίνος τα είδε στον ύπνο του.[15]

Εκτός από τους Χριστιανούς συγγραφείς από την εποχή του Κωνσταντίνου για το παράξενο φωτενό σημείο στον ουρανό γράψανε και οι ειδωλολάτρες συγγραφείς. Αυτοί μιλούν για το ίδιο γεγονός, αλλά με το διαφορετικό τρόπο και με διαφορετική ορολογία. Ο Ναζάριος, ένας ομιλητής σύγχρονος του Κωνσταντίνου, σέ ομιλία του (το φθινόπωρο του 313.) πρός τιμήν του αυτοκράτορα Κωνσταντίνου, πού δέν ήταν παρών, κάνει λόγο γιά ορισμένο απροσδιόριστο οιωνό, πού γέμισε τους στρατιώτες του Κωνσταντίνου μέ φόβο και ανησυχία, αλλά και τους ενθάρρυνε στόν αγώνα: *„Ποιος Θεός, ποιά θεία παρουσία ενθάρρυνε εσένα, ώστε όταν όλοι οι σύντροφοι σου στα όπλα και οι διοικητές όχι μονάχα μυστικές ανησυχίες, άλλ' ανοιχτούς φόβους είχαν του οιωνού, ακόμα ενάντια στις συμβουλές των ανθρώπων, ενάντια στις προειδοποιήσεις των ιερέων, εσύ έπραξες σύμφωνα μέ την αντίληψη σου, ώστε νά έρθει η ώρα της παράδοσης;"*[16]. *Είναι αξιοσημείωτο ότι ο* Ναζάριος *στην ομιλία του δεν αναφέρει συγκεκριμενα το όνομα του Θεού, αλλά μόνο λέει ότι το θείον έχει δώσει στον Κωνσταντίνο άμεσες οδηγίες (divina praecepta)*[17] *για το πώς να νικήσει στη μάχη. Την ίδια ορολογία και το τρόπο διηγήσεως χρησιμοποιεί και ο* ποιητής Οπτατιανός (σύγχρονος του Κωνσταντίνου) σέ πανηγυρικό του λόγο πρός τιμήν του Μ. Κωνσταντίνου το 326 στα Vicenalia. Αυτός ονομάζει το όραμα του Σταυρού *caeleste signum* «ουράνιο σημείο»[18].

Ακόμη και στην θριαμβική αψίδα που οι κάτοικοι της Ρώμης έστησαν το 315 σε ανάμνηση τις νίκης του Κωνσταντίνου κατά του Μαξέντιου, χαράχτηκε ότι η νίκη ήταν καρπός θείας εμπνεύσεως. Η αναμνηστική επιγραφή στην αψίδα δεν αναφέρει το όνομα του Θεού αλλά μόνο "Instinctu Divinitatis et magnitudine mentis" (Με θεία παρώθηση και τη μεγάλη φρόνηση του).[19] Πιο συγκεκριμένη γλώσσα και χριστιανική έννοια, έχει το άγαλμα που έχει στηθεί από τον Κωνσταντίνο λίγο μετά την είσοδό του στη Ρώμη. Σε σχέση με το άγαλμα του Κωνσταντίνου, ο Ευσέβιος μας πληροφορεί τα εξης: *„Εκείνος δέ, καθώς κατείχε έμφυτη την ευσέβεια στο Θεό, χωρίς να επηρεάζεται κάν από τις ζητωκραυγές, μήτε να ξιπάζεται από τους επαίνους, γιατί είχε εξαιρετική συναίσθηση ότι ο Θεός τον βοήθησε, διατάζει να ανατεθεί το τρόπαιο του σωτήριου πάθους (τό Λάβαρο μέ το Σταυρό) στο άγαλμα του, και μάλιστα να το κρατεί στο δεξιό του χέρι και να το στήσουν στον τόπο των δημοσιεύσεων της Ρώμης, και αφού το έστησαν, εντέλλεται να εγχαραχθεί τούτη η επιγραφή στη Ρωμαϊκή γλώσσα: «Με τούτο το σωτηριώδες σημείο, με το αληθινό σύμβολο της ανδρείας αφού έσωσα την πόλη σας από το ζυγό του τυράννου, την απελευθέρωσα, και ακόμη τον δήμο των Ρωμαίων ελευθερώνοντας, με την αρχαία αίγλη και λαμπρότητα αποκατέστησα."*[20] Ο συμβολισμός του αγάλματος, χωρίς αμφιβολία, με τον τρόπο του, μας βεβαιώνει πώς ο Κωνσταντίνος είδε τα πράγματα πρίν και μετά την μάχη της Μιλβικίας. Επίσης, τα νομίσματα του Μέγα

14 Ibid, I, 28.
15 Lactantius, XLIV, 5.
16 *XII Panegyrici Latini*, 9, 2, 4-5; 9, 3, 3.
17 Ibid, 9, 4, 4.
18 *Panegyrici Latini* 6 (326).
19 Lenski 2008, 226-228.
20 Ευσεβίου, *Εκκλησιαστική ιστορία*, IX, 11; Βλ. Мирковић 1961, 62. „*Hoc solutari signo quod verae virtutis argumentum est, vestram urbem tyranicae dominationis jugo liberatum servavi: Senatui populoque Romano in libertatem asserto pristinum decus nobilitatis splendoremque restitui.*"

Κωνσταντίνου (από το 317) πάνω στο οποία είναι χαραγμένο το μονόγραμμα του Χριστού και από άλλη όψη το Λάβαρο, επιβεβαιώνουν την διήγηση του Ευσεβίου για την χριστιανική διάθεση του Κωνσταντίνου αμέσως μετα την μάχη της Μηλβίας.[21]

Εκτός από αυτές τις πρωτογενείς ιστορικές πηγές του τέταρτου αιώνα, έχουμε και τις πηγές της δευτερογενής τάξης, δηλαδή όσους μιλούν από φήμες. Εδώ ανήκουν η αφήγηση ιστοριών των δύο συγγραφέων του 4ου αιώνα - ***του Ρουφίνου*** (345-410 μ.Χ.) ***και του αγίου*** Γρηγορίου του Ναζιανζηνού (329-390 μ.Χ.). Και ο ένας και ο άλλος αναφέρουν την εμφάνιση του Σταυρού.[22] Επίσης, εδώ ανήκουν και οι εκκλησιαστικοί ιστορικοί - ο Σωζόμενος, ο Σωκράτης ο Σχολαστικός, ο Φιλοστόργιος καθώς και ο Γελάσιος Καισαρείας. Ο Σωζόμενος και ο Σωκράτης κυρίως, απλώς επαναλαμβάνουν την έκθεση του Ευσέβιου και του Λακταντίου. Ο Σωζόμενος (πέθανε το 433 μ.Χ.) αρχικά αναφέρει ότι ο Κωνσταντίνος είδε στ' όνειρο του το σημείο του Σταυρού *(όναρ είδε εν τω ουρανώ σελαγίζειν) και* έπειτα, ίσως από επιρροή του Ευσεβίου, τον οποίο αναφέρει, μιλάει γιά την εμφάνιση στόν ουρανό.[23] Ο Σωκράτης ο Σχολαστικός (380 - 439 μ.Χ.), αφού κάνει λόγο γιά το όραμα του Σταυρού, όπου επανέλαβε σχεδόν όλα όσα αναφέρονται από τον Ευσέβιο, φαίνεται ως να είχε την ανάγκη να επιβεβαιώσει την αλήθεια της ιστορικότητας του οράματος και προσθέτει τα εξής: „Αυτός τε (δηλαδή ο Κωνσταντίνος) τοίς *οικείοις σχεδόν απιστών οφθαλμοίς, ηρώτα και τους παρόντας, ει και αυτοί της αυτής απολαύουσιν όψεως. Των δε συμφωνησάντων, ανερρώνυτο μεν ο βασιλεύς επι τη θεία και θαυμαστή φαντασία"*[24]. Και οι δύο – και ο Σωζομενός και ο Σωκράτης, λένε ότι οι λέξεις «Τούτω Νίκα» ήσαν άγγελοι. Όπως το αστέρι της Βηθλεέμ, κατά τον Ιερό Χρυσόστομο, ήταν υπερφυές θαύμα, δηλαδή άκτιστη ενέργεια του Τριαδικού Θεού, το ίδιο και ο Σωζομενός, το ερμηνεύει με το δικό του τρόπο.[25]

Σέ ενα από τα διασωζόμενα «σπαράγματα» από την *Εκκλησιαστική ιστορία* του Φιλοστόργιου, πού αναφέρονται στο μαρτυρικό θάνατο του Αγίου Αρτεμίου και πού διασώζει ο Ιωάννης ο Μοναχός, τουτέστιν ο Άγιος Ιωάννης ο Δαμασκηνός, στο βιβλίο του «Μαρτύριον του Αγίου Αρτεμίου» (passio Sancti Artemii), ο Άγιος Αρτέμιος, συνδιαλεγόμενος λίγο πρό του μαρτυρίου του μέ το φονέα του, Ιουλιανό τον Παραβάτη, του δίνει την εξής απόκριση ως κατηγορία του κατά του Μεγάλου Κωνσταντίνου: *„Απέκλινε δε (ο Κωνσταντίνος) προς τον Χριστόν, ουρανόθεν εκείνο**υ** καλέσαντος, ότε την προς τον Μαξέντιον δριμειάν τε και βαρυτάτην διηγωνίσατο μάχην, δείξας αυτώ το του σταυρού σημείον μισούσης ημέρας, υπέρ τον ήλιον ταις αυγαίς εξαστράπτον, και γράμμασιν αστροτύπως Ρωμαϊκοίς διασημήνας αυτώ την του πολέμου νίκην· ημείς τε γαρ αυτοί το σημείον εθεασάμεθα τω πολέμω παρόντες, και τα γράμματα υπανέγνωμεν· άλλα και το στρατόπεδον άπαν τεθέατο, και πολλοί τούτου μάρτυρες έν τω* σω *στρατοπέδω τυγχάνουσιν, εί γε άρα ερωτήσαι θελήσειας."*[26] Ο Φιλοστόργιος, πού γεννήθηκε το 368 μ.Χ., δηλαδή μόλις επτά χρόνια μετά το μαρτύριο του Άγιου Αρτεμίου, έχει αρυσθεί τις πληροφορίες του από ανθρώπους πού έζησαν τα παραπάνω γεγονότα και επομένως αυτές δέον νά θεωρούνται έγκυρες.[27]

Ο Γελάσιος Κυζικηνός (β' μισό του 5ου αιώνα μ.Χ.)[28] αναφέρει τα έξης γιά το όραμα: *„Ούτω δί κεκριμένης της μάχης και της παρατάξεως ισορροπώ ούσης, ουρανόθεν ο Θεός Κωνστατίνον οπλίζει, δείξας αυτώ το σωτήριον του Σταύρου σύμβολον φωτοειδώς έν ουρανώ.*

21 Αλφελδι 2002, 43.
22 Καραστάθης 2012, 92-93.
23 Σωζομένος, I, 3; Καραστάθης 2012, 69.
24 Σωκράτης Σχολαστικός, I, 1,2; Καραστάθης 2012, 67.
25 Μεταλληνού, 2007.
26 PG, vol. 96, 1293.
27 Καραστάθης 2012, 91-92.
28 Χρήστου 1987, 366-367.

Γράμματα δε έμυσε της όψεως την δύναμιν, λέγοντα «τούτω νίκα». Τούτο το διήγημα τοις μεν απίστοις μύθος είναι δοκεί και πλάσμα, τοις δε ήμετέροις δόγμασι κεχαρισμένον. Τοις δε αληθή πιστεύειν συνειθισμένοις, εναργής του πράγματος η απόδειξις.“[29]

Τέλος, ο Ζώσιμος (έδρασε περ. 490-510) γνώστης και αυτός περί του οράματος του Κωνσταντίνου γράφει για έναν οιωνό πριν τη μάχη, από ειδωλολατρική βέβαια πλευρά που επιβεβαιώνει όμως έμμεσα την πιθανή γνησιότητα του οράματος: „Ο Μαξέντιος οδήγησε το στρατό του έξω από την πόλη και πέρασε από τη γέφυρα που ο ίδιος είχε κατασκευάσει, οπότε ένα άπειρο πλήθος από κουκουβάγιες κάλυψε το τείχος στο σημείο αυτό.“[30] Βεβαιως, είναι κατανοητό γιατί ο Ζώσιμος, ως ένας παγανιστής ιστορικός, δεν μιλάει ξεκάθαρα περι του χριστιανικού συμβολισμού υπό του οποίου ο Κωνσταντίνος νίκησε τον εθνικό Μαξέντιο. Θα μπορούσε σε κάποιον να δημιουργηθεί η εντύπωση ότι αυτός και δεν ομιλεί μάλιστα ή δεν θέλει να μιλήσει για το φαινόμενο που εμφανίστηκε στον ουρανό, πριν την μάχη.

Ως εκ τούτου, με βάση των διηγησων των πηγών[31], μπορεί να συναχθεί το συμπέρασμα ότι όλες οι πηγές μιλούν για το παράξενο φωτεινό σημείο στον ουρανό που εμφανίστηκε την παραμονή της μάχης στην Μιλβία. Οι χριστιανοί συγγραφείς του έδωσαν μια σαφή χριστιανική σύμβολική, ενώ οι ειδωλολάτρες μιλάνε περι αυτό με γενικευμένη γλώσσα - „Instinctu Divinitatis“[32]. Όμως, κανείς δεν αρνείται ότι το γεγονός πράγματι συνέβη, δηλαδή, την ιστορικότητα του. Εν πάση περίπτωση, το ουράνιο φαινόμενο (το όραμα) δεν ήταν «εφεύρημα» του Κωνσταντίνου ή υπολογιζόμενο πολιτικό κόλπο του[33]. Το γεγονός, λοιπόν, συνέβη πραγματικά, και η εντύπωση που έκανε στους παρατηρητές ήταν καθαρά προσωπική. Σε κάθε άνθρωπος της ύστερης αρχαιότητας, σύμφωνα με τις θρησκευτικές, φιλοσοφικές ή πολιτικές πεποιθήσεις του, γίνεται αντιληπτό και αποδεκτό το όραμα με τον δικό του ίδιο τρόπο. Έτσι, ένα φαινόμενο στον ουρανό παρουσιάζεται στις πηγές με δύο τρόπους: ως το εθνικόν όραμα και ως το χριστιανικό όραμα. Έχοντας αυτό υπόψιν, η αφήγηση του Ευσεβίου στο «Βίο του Κωνσταντίνου» έχει ιδιαίτερη σημασία για εμάς. Αυτός όχι μόνο επιμένει στην αλήθεια του γεγονότος, την οποία ορκίστηκε ο ίδιος ο αυτοκράτορας, αλλά και μαρτυρεί την πίστη του αυτοκράτορα και τη συμπεριφορά του μετά την μάχη της Μιλβικίας. Αυτή η μαρτυρία του Ευσεβίου έχει μεγάλη αξία επειδή μεταδίδει τις επίσημες απόψεις του αυτοκρατορικού παλατίου, 25 χρόνια μετά από τη μάχη της Μιλβικίας. Η ακρίβεια της αφήγησης του Ευσεβίου επιβεβαιώνεται και με τις σαφείς εκδηλώσεις του Μέγα Κωνσταντίνου υπέρ του χριστιανισμού.[34]

Όπως προείπαμε, όσον αφορά τα προβλήματα που σχετίζονται με το θέμα της μεταστροφής του αυτοκράτορα Κωνσταντίνου, για τους ιστορικούς, παραμένουν σε πολλά θέματα ανοιχτά ακόμα και σήμερα. Σε πρώτο πλάνο, θα μπορούσαμε να πούμε, ότι είναι η ιδεολογική προσέγγιση του ιστορικού προβλήματος επι του θέματος. Άς σημειώσουμε ότι οι ιστορικοί του Διαφωτισμού έχουν καθιερώσει τις αρχές της ορθολογιστικής ιστορικής σχολής που ισχύουνν έως και σήμερα. Οι ίδιοι έχουν ήδη αναπτύξει τη δική τους αντίληψη περί του προσώπου δηλ. του βίου και του έργου του αυτοκράτορα Κωνσταντίνου και σύμφωνα με αυτούς, ο Κωνσταντίνος δεν υπήρξε ειλικρινής χριστιανός.[35] Σε αντίθεση με αυτή τη θέση, η Ορθόδοξη Εκκλησία τιμά τον αυτοκράτορα Κωνσταντίνο ως Άγιο και Ισαπόστολο. Είναι

29 PG, vol. 85, 1204.
30 Zosime, *Histoire Nouvelle*, II, 15,1; 16,1-4; II, 29, 1-4.
31 Το όραμα του Σταυρού αναφέρουν ακόμη και μεταγενέστεροι συγγραφείς όπως ο Ζωναράς (1042-1130 μ.Χ.) και ο Νικηφόρος Κάλλιστος (1250 -1330 μ.Χ.). Προβλ. Καραστάθης 2012, 95.
32 Сајловић 2011 а, 163.
33 Алфелди 2002, 43: Шмеман 2002, 154; Паланк 2002, 79-80.
34 Στεφανίδου 1990, 140-141; Jedin 1972, 442.
35 Burkhart 2006, 342-395; Алфелди 2002, 39-40.

προφανές ότι εδώ έχουμε μια σύγκρουση ανάμεσα σε δύο ιστορικές λογικές ή σε δύο σχολές της ιστορίας – της ιστορίας της Εκκλησίας και της ορθολογιστικής ή άθεης ιστορικής σχολής. Στο όνομα της επιστημονικής αντικειμενικότητας, η ορθολογιστική ιστορική σχολή έλαβε και μια σαφή ιδεολογική θέση, απέναντι από την έννοια και το χριστιανικό όρο. Η ιστορικο-κριτική σκέψη απαιτεί εντελώς την «απομυθοποίηση» ιστορικού γεγονοτός, που η χριστιανική ερμηνεία του ίδιου γεγονότος αντιπροσωπεύεται ως ένα μύθο. Φαίνεται ότι εδώ σαν να τίθεται τα παλιά ερευνητικά προβλήματα του Bultman κατα τον οποιον μεταξύ της του «Χριστού (Κωνσταντίνου) της πίστης» και της πραγματικής της του «ιστορικού Ιησού (Κωνσταντίνου)» υπάρχει μια τεράστια διαφορά. Σε αντίθεση με την ορθολογιστική ιστορική σχολή, η ιστορία της Εκκλησίας έχει την αρχή της και το τελικό της νοήμα στην παρουσία του Θεού στην ιστορία. Αυτή εντοπίζεται με τις Θεοφάνιεες από τη δημιουργία του κόσμου και του ανθρώπου, με την ενανθρώπηση του Θεού Λόγου μέχρι και τη Δευτέρα Παρουσία του Χριστού.[36] Η Παλαιά και η Καινή Διαθήκη μας δείχνουν την προσωπική δράση του Θεού στην ιστορία. Η Παλαιά και η Καινή Διαθήκη μας υποδείχνουν την προσωπική δράση του Θεού στην ιστορία και στον κόσμο. Η πίστη και η διδασκαλία της Εκκλησίας του Χριστού βασίζεται στην Θεοφάνεια – στην «ιστορία της αποκάλυψης»[37], στο διάλογο μεταξύ του Θεού και του ανθρώπου, η οποία πραγματοποιείται στο πραγματικό ιστορικό πλαίσιο (στον ιστορικό και αληθινό χωροχρόνο).

Ο Κύριος Ιησούς Χριστός εξετέλεσε το έργο του για τη σωτηρία της ανθρωπότητας μέσα στην ιστορία, και το έργο Του συνεχίζεται δια μέσω της Εκκλησίας στους αιώνες.[38] Η αποδοχή της πραγματικότητας της ιστορίας, ως δεδομένος χώρος (χωροχρόνος) του πλαισίου της σωτηρίας, αποτελεί απαραίτητη προϋπόθεση για τη δημιουργία μιας υγιούς (πραγματικής) πνευματικής πορείας της σωτηρίας. Οι χριστιανοί συνεπώς, δεν παραβλέπουν τα πραγματικά ιστορικά γεγονότα. Όμως, από όλα τα ιστορικά γεγονότα δίνουν προτεραιότητα στα γεγονότα των Θεοφανείων μέσα στην ιστορία. Αυτά τα γεγονότα, ως εκδήλωση της αναγγελίας της Βασιλείας των Ουρανών αποτελούν «τον ακρογωνιαίο λίθο» του συνόλου της χριστιανικής ιστορίας. Η πρώτη χριστιανική πραγματικότητα είναι η βασιλεία των Ουρανών και όχι η βασίλεια αυτού του κόσμου. Επομένως, και όλα τα άλλα γεγονότα είναι εφήμερα σε σχέση με τα γεγονότα των Θεοφανείων μέσα στην ιστορία και μόνο με αξιολόγηση και σύγκριση με αυτά μπορούν λάβουν την πραγματική τους αξία, ή την ερμηνεία.

Η χριστιανική πίστη στηρίζεται στην ιστορική προσωπικότητα του Ιησού από τη Ναζαρέτ. Όταν η Ορθοδοξία ισχυρίζεται ότι η χριστιανική πίστη είναι η αληθινή πίστη, τότε αυτή ισχυρίζεται ότι είναι μια πραγματική πίστη, με βάση τα ιστορικά γεγονότα που συνέβη στην πραγματικότητα. Ο χριστιανισμός στηρίζεται στην πραγματικότητα, όπου η πίστη και η ιστορία οδεύουν μαζί. Δεν μπορούμε να διαχωρίσουμε την εκκλησιαστική ιστορία από αυτό που πιστεύουμε. Η πίστη και η ιστορία του Κωνσταντίνου είναι και δική μας πίστη και ιστορία. Εκ τούτου, για τους χριστιανούς, ιδιαίτερα για τους Ορθοδόξους οι οποιοί τιμούν τον Κωνσταντίνο ως άγιο, σημαντικό είναι το γεγονός ότι το όραμα του Κωνσταντίνου έχει την ιστορική του θεμελίωση. Τό πώς πραγματικά εμφανίστηκαν τα ουράνια σημάδια είναι δύσκολο κανείς να το προσδιορίσει, και είναι λιγότερο σημαντικό από το πώς ο Κωνσταντίνος βιώσει την ίδια αυτή ιστορική προοπτική. Στα θεία σύμβολα ο Κωνσταντίνος αναγνώρισε τον χριστιανικό Θεό και με την προστασία Του εισέρχεται στη μάχη. Αργότερα, όταν ο αυτοκράτορας Κωνσταντίνος έχει αποδειχθεί ότι είναι Χριστιανός, και η Εκκλησία της Ανατολής θα ερμηνεύσει την θεοσημία ως την πρόσκληση του Κωνσταντίνου στην Εκκλησία. Το όραμα των θείων σημείων στον ουρανό, ήταν στην πραγματικότητα από τον Θεό άμεση

36 Сајловић 2011 b, 365- 379.
37 Cullmann 1980, 45.
38 Мајендорф 1985, 147.

έκκληση που απευθύνεται στον βασιλέα. Μια τέτοια σκέψη εκφράζεται και στο τροπάριο του Αγίου Κωνσταντίνου όπου λέγεται: «*Του Σταυρού σου τον τύπον εν ουρανώ θεασάμενος, και ως ο Παύλος την κλήσην ουκ έξ ανθρώπων δεξάμενος, ο εν βασιλεύσιν, Απόστολός σου Κύριε,* ...» Το όραμα του Κωνσταντίνου, βέβαια όχι χωρίς λόγο, συνδέεται με το όραμα του Αποστόλου Παύλου κοντά στη Δαμασκό. Δύο μεταστροφές: η πρώτη, του Ιουδαίου Σαύλου, του διωκτή των Χριστιανών, ο οποίος μεταστράφηκε σε χριστιανό απόστολο, σε ιεραπόστολο των εθνών, και η δεύτερη, του Ρωμαίου αυτοκράτορα Φλαβίου Βαλερίου Κωνσταντίνου, του υποστηρικτού του ηλιακού μονοθεϊσμού, ο οποίος μεταστράφηκε σε πρώτο χριστιανό αυτοκράτορα, είχαν τεράστια σημασία για τη διάδοση του Χριστιανισμού. Και οι δυο μεταστροφές προκαλούνται από την άμεση επέμβαση του Θεού στην ιστορία, δηλαδή, έλαβαν την κλήσιν «ουκ έξ ανθρώπων», αλλά απευθείας από το Θεό. Λαμβάνοντας υπόψη το μέγεθος του έργου του Κωνσταντίνου για το καλό της Εκκλησίας, η Εκκλησία του Χριστού τον τιμά ως Αγίο και Ισαποστόλο.

Βιβλιογραφία

Πηγαί

Ευσεβίου Καισαρίας, *Άπαντα τα έργα*, τομ. 3, (*Εκκλησιαστική ιστορία*), Θεσσαλονίκη 1978: Πατερικαί εκδόσεις «Γρηγόριος Παλαμάς».

Ευσεβίου Καισαρίας, *Άπαντα τα έργα*, τομ. 4, (*Είς τον Βίον*), Θεσσαλονίκη 1982: Πατερικαί εκδόσεις «Γρηγόριος Παλαμάς».

Zosime, *Histoire Nouvelle*, II, (ed., François Paschoud), Paris 1971 = http://aphgcaen.free.fr/conferences/ym/moddocs.htm 01.04.2015.

Лактанције, *О смрти прогонитеља* (Lactantius, *De mortibus persecuturum*), Београд: Висока школа – Академија Српске православне цркве 2011.

Migne, J.-P., *Patrologia cursus completus. Series graeca* (= PG), vol. 96, Paris 1891, (Ιωάννου Δαμασκηνού, *Sancti Artemii Passio*).

Migne, J.-P., *Patrologia cursus completus. Series graeca* (= PG), vol. 85, Paris 1857, (Γελάσιος Κυζικηνός, *Σύνταγμα των εν Νικαία κατά την Σύνοδον πραχθέντων*).

Nazarije, *XII Panegyrici Latini*, http://www.archive.org/stream/xiipanegyricila02baehgoog#page/n3/mode/2up 15.04.2015.

Σωζομένος, *Εκκλησιαστική ιστορία*, I, 3. http://www.newadvent.org/fathers/26021.htm 25.01.2015.

Σωκράτης Σχολαστικός, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, I, 1,2 = http://el.wikisource.org/wiki/Εκκλησιαστική_Ιστορία_(Σωκράτη_Σχολαστικού)/Βιβλίο_1 , 22.04.2015.

Βασικά έργα

Алфелди, Андреас (2002): „*Ухваћен у таму сујеверја*“ (στην συλογή των εργασιών: *Војсковођа, цар, светац*). Ниш: Просвета Ниш.

Болотов, Василије (2010): *Историја цркве у периоду васељенских сабора* (Црква и држава, црквено уређење). Краљево: Епархијски управни одбор Епархије жичке.

Burkhart, Jakob (2006): *Doba Konstantina Velikog*. Sremski Karlovci – Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.

Weiss, Peter (1993): *Die Vision Constantins*, in Jochen Bleicken (ed.), Colloquium aus Anlass des 80. Geburtstages von Alfred Heuss, [Frankfurter Althistorische Studien 13], Kallmünz.

Weiss, Peter (2003): „The Vision of Constantine“, *Journal of Roman archaelogy* 16 (2003), 237-259.

Girardet, Klaus Martin (2010): *Der Kaiser und sein Gott. Das Christentum im Denken und in der Religionspolitik Konstantin des Grossen*. Millenium-Studien Nr. 27, Berlin-New York.

Demandt, Alexander (2007): *Konstantin der Grosse*. Mainz am Rhein 2007: Philipp von Zabern Verlag.

Живковић, Ивица (2002): „*Ухваћен у таму рационализма*“ (στην συλογή των εργασιών: *Војсковођа, цар, светац*). Ниш: Просвета Ниш.

Jedin, Hubert (1972): *Velika povijest Crkve* (tom I). Zagreb: Biblioteka centra za koncilska istraživanja, dokumentaciju i informacije Kršćanska sadašnjost.

Καραστάθης, Κώστας (2012): *Μέγας Κωνσταντίνος – κατηγορίες και αληθεία*. Αθήνα: Εκδόσεις Άθως.

Cullmann, Oscar (1980): *Χριστός και χρόνος*. Αθήνα: Κέντρο Βιβλικών Μελετών Άρτος ζωής.

Lenski, Noel (2008): *Evoking the Pagan Past: Instinct divinitatis and Constantine`s Capture of Rome*, [Jurnal of Late Antiquity, Volume 1, Number 2, (2008)] http://www.academia.edu/2489964/Evoking_the_Pagan_Past_Instinctu_Divinitatis_and_Constantines_Capture_of_Rome 20.02.2014.

Мајендорф, Јован (1985): *Бог у историји* (Теолошки погледи 1-3). Београд: „Православље“ – Новинско-издавчка установа Српске патријаршије.

Μεταλληνού, Γεώργιος (2007): *Κωνσταντίνος ο Μέγας και η ιστορική αλήθεια*,

http://users.uoa.gr/~nektar/orthodoxy/tributes/gewrgios_metallhnos/constantine_and_historical_truth.htm 20.10.2015.

Мирковић, Лазар (1961): *Хеартологија*. Београд: Свети архијерејски синод Српске православне цркве.

Паланк, Ж. Р. (2002): „*Поступно преображење*“ (στην συλογή των εργασιών: *Војсковођа, цар, светац*). Ниш: Просвета Ниш.

Percival, Jack (2008): *On the Question of Constantine's Conversion to Christianity*. Dickson College 2008.

http://cliojournal.wikispaces.com/On+the+Question+of+Constantine's+Conversion+to+Christianity 20.06.2015.

Сајловић, М. (2011 a): *Милански едикт у контексту реформи III и IV века*. Београд: Висока школа – Академија Српске православне цркве за уметност и конзервацију 2011.

Сајловић, М. (2011 b): *Поимање историје апостола Павла* (Српска теологија данас 2010). Београд: Институт за теолошка истраживања Православног богословског факултета 2011.

Στεφανίδου, Βασιλείου (1990): *Εκκλησιαστική ιστορία*. Αθήναι: εκδοτικός οίκος «Αστήρ».

Franchi, Roberta (2013): „*Constantine and Helena in the ecclesiastical historians: between dreams and visions*“ (στην συλογή των εργασιών: *Свети цар Константин и хришћанство*, том I). Ниш: Центар за црквене студије.

Χρήστου, Παναγιώτης (1987): *Ελληνική πατρολογία*, (τομος Γ'). Θεσσαλονίκη: Πατριαρχικόν Ίδρυμα Πατερικών Μελετών.

Шмеман, Александар (2002): „*Победа хришћанства*“ (στην συλογή των εργασιών: *Војсковођа, цар, светац*). Ниш: Просвета Ниш.

Мирко Сајловић

КОНСТАНТИНОВО ВИЂЕЊЕ СВЕТЛОСНОГ КРСТА ПО ИЗВОРИМА

У историјској науци, од 4. века па до данас, остаје отворено питање конверзије цара Константина. У вези са тим поставља се и питање историчности Константинове визије чудесних „знамења на небу“ и утисак који је то виђење оставило на њега. Историјски извори о овом догађају су двојаког карактера – хришћанског и паганског. Извори хришћанске провиниенције описују Константинову визију као божије чудо које тумаче у хришћанском смислу. Цар је видео светлосни крст на небу, тј симбол хришћанске победе над смрћу, што је био његов директни призив од Бога у Цркву. Паганski извори говоре индиректно о овом чудесном догађају не именујући божанство. Међутим, иако индиректно битно је нагласити да и ови извори на свој начин сведоче о несвакидашњем догађају пред Милвикијску битку (27. октобар 312. године).

Двојаки карактер историјских извора давали су и могућност њиховог двојаког тумачења. Нарочито, од времена просветитељства и установљавања критеријума рационално-критичке историјске школе, дошло је и до наглашености разлике у приступу изучавања извора и, следствено томе, до дијаметрално различитих добијених резултата. За историчаре просветитељства Константин никада и није био хришћанин. За разлику од њих, Православна црква поштује цара Константина, не тек као обичног хришћанина већ као равноапостолног светитеља. Судећи према добијеним резултатима јасно је да у Константиновом случају имамо сукоб између две историјске логике – Историје Цркве и историјске рационално-критичке школе. Историјска критичка мисао захтевала је потпуну „демитолигизацију“ историјских чињеница, где се хришћанско тумачење истог догађаја одбацује као ненаучно или просто као мит. На тај начин се и по питању Константинове визије и његовог хришћанског убеђења поново поставља стара Бултманова проблематика демитолигизације где између „Константина вере“ и „научног историјског Константина“ постоји велика разлика.

За историчара Цркве од суштинске је важности реалност неког историјског догађаја, у овом случају реалност Константинове визије. Ово изузетно важи за православне хришћане који поштују цара Константина као светитеља, јер тек на основу конкретног историјског догађаја и хришћанског искуства истог догађаја могуће је између њих успоставити поверење - постојану веру. На основу анализе свих историјских извора, и поред њихових извесних разлика у опису необичне појаве пред Милвикијску битку, закључили смо да су и хришћански и паганski извори сагласни у смислу описа реалног историјског догађаја. Хипотезе историчара о томе да ли је овај феномен изазван природним или натприродним фактором нису од суштинског значаја. Према изворима, дакле, цар је имао реалну визију, а не привид. Такође, треба нагласити да начин прослављања светог цара Константина у Православној цркви има заснованост на историјској реалности. Константинова визија како је приказана у његовој Служби и описана у хришћанским изворима, као и у хришћански протумаченим паганским изворима, могу се довести у сагласност.

УДК 27-248.3

Jasmina Šaranac Stamenković
Faculty of Philosophy, University of Niš
University of Niš, Center for Byzantine-Slavic Studies – Serbia
e-mail: j.saranac@gmail.com

PSELLOS' EPISTLE (*ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ*) *ΠΡΟΣ ΤΟΝ ΒΑΣΙΛΕΑ ΤΟΝ ΔΟΥΚΑΝ*: THE BYZANTINE BASILEUS ARCHETYPE OF GOD ON EARTH*

Abstract: *The paper analyses the letter No. 29 in the edition by E. Kurtz and F. Drexel, which was addressed to the emperor Constantine X Doukas by Michael Psellos. On the basis of the comparative analysis of data from the mentioned epistle and the Holy Scripture, it is shown that the main theme of Psellos' letter was to draw a parallel between the Roman emperor, the ruler on Earth and God, the ruler of the Heavenly Kingdom.*

Key words: *epistolography in the Byzantine Empire, Michael Psellos, 11th century, Constantine X Doukas, Holy Scripture*

During the long history of the Byzantine Empire, epistolography was particularly practiced within the circles of the Roman intelligentsia. In the period when the literary genres were strictly obeying the form and pattern, the Byzantine epistle had a somewhat individual character.[1] After dealing with prescribed literary conventions, on the one hand, and imperial absolutism on the other, a writer of epistles would instil into a certain epistle all of his talent and erudition, and, in the end, he would give a personal mark to the epistle.

Epistles were mostly addressed to the Roman intellectual elite and they were read in public, in front of educated listeners.[2] This also dictated the style of the letters. It depended on the high position occupied by the addressee on the Byzantine hierarchal social scale and the content of the epistle.[3] In addition, it depended on the character, education and skills of the writer himself.

The following characteristics of the Byzantine epistle singled out as important and highly valued: the laconic way of expression, or, in other words, conciseness (*βραχυλογία*), clarity (*σαφήνεια*) and grace (*χάρις*), that is, the elegance of style.[4] As in other Byzantine literary genres, the epistolography also gladly used antique and Biblical motives.[5]

* This paper contains the results gathered in the project *Christian Culture in the Balkans in the Middle Ages: the Byzantine Empire, the Serbs and the Bulgarians from the 9th to the 15th century* (No. 177015) of the Ministry of Education, Science and Technological Development of the Republic of Serbia.

1 Миловановић 1979, 64.

2 Радошевић 1998b, 177. Margaret Mullett, in her *Rhetoric, Theory and the Imperative of Performance: Byzantium and Now*, has paid special attention to Roman audience for which the literary works were intended, see Mullet 2002, 151–170.

3 Радошевић 1998a,34.

4 Радошевић 1991, 158–159. The last feature of an epistle (*χάρις*) is simultaneously one of the central theological terms. *χάρις* is a Greek word for God's grace (LXX Ex 11,3; 3,12) that is abundantly bestowed upon men by Christ (*Jn* 1,16-17; *Rom* 5, 15-20; *Gal* 1,6.15...). Theologically educated

In the Byzantine Empire letters were first and foremost used for communication among friends, that is, for nurturing and strengthening friendships (*φιλία*).[6] Some Byzantine letters are solely a stylistic exercise and the indicator of scholarly achievements of an epistolographer. However, through allusions and metaphors, the letters were also used for transferring certain messages.[7]

*

Within the rich literary legacy of Michael Psellos, a brilliant Roman scholar of the 11th century, there is a preserved epistolographic collection consisting of letters addressed to emperors who successively occupied the throne during Psellos' lifetime and work. The focus of research in this paper refers to Psellos' letter No. 29 in the edition by E. Kurtz and F. Drexl addressed to one of the emperors of the Doukas dynasty.

(Τοῦ αὐτοῦ) πρὸς τὸν βασιλέα τὸν Δούκαν

Ὁρᾷς, ὅπως κατατολμῶ σου, θειότατε βασιλεῦ, καὶ οὔτε σου τὸν ὑπερφαῆ κύκλον δέδοικα οὔτε σου τὸ μέγεθος τῆς ψυχῆς πέφρικα. ἀλλὰ πολλάκις σοι δημηγόρος ἐφέστηκα. εἰ γὰρ καὶ καταπλήττεις τῷ ἀπαραμίλλῳ κάλλει τῶν ἀρετῶν. ἀλλ' ὡς θεὸς εὐμενὴς καὶ ἵλεως ἕστηκας· καί σού τις δειλιῶν τὸ τῆς λαμπηδόνος ὑπερφυὲς καὶ ἀτεχνῶς μύων τὰ ὄμματα θαῤῥεῖ πως τὴν ἐπιείκειαν. αὕτη γοῦν κἀμὲ πολλάκις δημηγόρον ποιεῖ καὶ ὑποχωροῦντα ἐφέλκεται καὶ ὑποστελλόμενον ἠρέμα ἐπάγεται.

Δύο γοῦν ἐπὶ σοὶ ἀπέραντα κατανενόηκα πέρατα. ὕψος καὶ βάθος, τὸ μὲν φρονήσεως, τὸ δὲ ταπεινώσεως. ἀλλ' ὅτε μὲν εἰς τὸ ὕψος ἀνανεύσω τὴν κεφαλήν, ἰλιγγιῶ καὶ σκοτοδινιῶ καὶ οὐκ ἔχω. πῶς ἂν ἐνατενίσω σου τῷ ἀπείρῳ φωτί· ὅταν δὲ εἰς τὸ βάθος τῆς σῆς μετριοφροσύνης ἐγκύψω ὥσπερ εἰς ἀχανὲς πέλαγος. μικροῦ δεῖν ἐξίσταμαι τῶν φρενῶν καὶ οὐκ ἔχω. πῶς ἂν ἐμαυτὸν ἐπιστηρίζω. ἵνα σου θέασωμαι τὰ ἀθέατα. ὦ ἀῤῥήτου συγκράσεως. ὦ εὐμελοῦς τῶν ἐναντίων μίξεως. ἐξήτασαι μετὰ ἀγγέλων ταῖς τῶν ἀρετῶν ἀστραπαῖς καὶ τεθέασαι μετὰ ἀνθρώπων τῷ ἀλύπῳ τῶν σῶν ἠθῶν καὶ ἡμέρῳ χρήματι· ἕστηκας ὥσπερ ἐν κέντρῳ τοῖς ἀνακτορικοῖς σημείοις καὶ τὸν πάντα κύκλον περιοδεύεις τῆς οἰκουμένης· ἵστασαι τοῖς Ἄραψιν ἀντιπρόσωπος, πρὸς τὴν Περσικὴν ἠγώνισαι δύναμιν· ἀναστέλλεις τὸ βάρβαρον θράσος, εἶτα δὴ πρὸς τὴν ἑσπέραν χωρεῖς ἢ μᾶλλον ἐν ταὐτῷ καὶ περιπλεῖς τὸν Εὐφράτην καὶ παραπλεῖς ἀμεταθέτως τὸν Ἴστρον. ὦ βραχιόνων ὑψηλῶν καὶ στερῥῶν. ὦ μεγέθους ἀπείρου φύσεως. ἤνωσαι τῷ θεῷ, ταῖς τοῦ νοῦ περιωπαῖς ἐφάνης ἐπὶ τῆς καθ' ἡμᾶς πόλεως. τῇ περιγραφῇ τοῦ σώματος οὐ περιγράφει σε ἡ τοῦ ἡλίου ἀνατολή. ἀλλ' ἔχει καὶ ὁ τῆς ἑσπέρας κύκλος. καὶ δέδοικε μέν σε ἐν τοῖς ἄκροις ὁ βάρβαρος, θαῤῥοῦμεν δέ σε ἡμεῖς ἐπὶ τῆς μεσότητος. οὐ λέληθας ἡμᾶς προϊστάμενος ἡμῶν ἀποῤῥήτοις βουλεύμασι καὶ τὴν τῶν ὅλων προστασίαν ἀναζωννύμενος.

Byzantine epistolographers, pursuing *χάρις* as an indispensible feature of their epistles, implied also the theological dimension of epistolography as a means of conveying or participating in God's grace by pondering at various theological issues and motifs in their epistles. In the case of Psellus, these motifs were usually used in his correspondence with Emperors, emphasizing their functional parallels with the Christ – the provider of grace.

5 Grünbart 2005, 78–103.

6 Grünbart 2005, 113–123. The concept of friendship was complex in the Byzantine Empire during the 11th century. It included the "elements of role-model friendships from the classic literature, but also the rough reality of the political life, in which friends were allies and followers as much as soul mates," see Kazhdan – Constable 1982, 28. About the concept of friendship in the Byzantine Empire see Mullett 1988, 3–24; Mullett 1999, 166–184. Michael Psellos praised friendship as the highest form of human relations. His letters contain detailed definitions of friendship, and real caring for friends, see Tinnefeld 1973, 151–168. About Psellos' understanding of friendship see Любарский 1978, 117–124.

7 Радошевић 1991, 155.

οἴδαμέν σου τὰ κρύφια σκέμματα, ἐπιστάμεθά σου τὰς ἀπορρήτους βουλάς. εἴπω τὸ μεῖζον; καὶ αὐταί σου αἱ νυκτεριναὶ πρὸς θεὸν δεήσεις ὥσπερ ἀστραπαί τινες ἔλαμψαν. καὶ ὅσον λανθάνειν ἐπείγῃ, τοσοῦτόν σε φρυκτωρεῖ θεὸς καὶ καταφανῆ πᾶσι καθίστησιν. ὦ τοῦ θαύματος. οὔτε τῶν ὑψηλοτέρων ἀφέστηκας οὔτε τῶν ἐλαττόνων ἠμέληκας. ἀλλ' ἐν ταὐτῷ τοῖς τε ὑπὲρ ἡμῶν ἐντρυφᾷς πόνοις. καὶ συντρυφᾶν ἡμῖν οὐκ ἀπαξιοῖς, ἀλλὰ τὴν ἀσπίδα διὰ τῆς ἀριστερᾶς προβαλλόμενος διὰ τῆς δεξιᾶς κοινωνεῖς ἡμῖν τοῦ συσσιτίου. καὶ κρατῆρα φιλοφροσύνης ἱστᾷς, ὑπὲρ οὗ χεθήσεταί σοι ἄνωθεν ὁ θεῖος κρατὴρ καὶ οὐράνιος. καὶ πληρωθείης τῆς νοερᾶς εὐφροσύνης καὶ συνεστιαθείης θεῷ, πληρούμενος τῆς τε ἀμβροσίας ὁμοῦ καὶ τοῦ νέκταρος.

To Emperor Doukas

I am acquainted, oh divine basileus, with what kind of courage I step in front of you. I am neither scared of your glaring halo, nor I tremble for your generosity, but I have many times publicly spoken in your favour. And even though you dazzle with the incomparable beauty of your virtues, you are still as gentle and graceful as God. And who would dare, while fearing your miraculous glow and coyly turning their eyes away, to describe your gentleness? Since it was gentleness that led me many times into publicly supporting you; and when I started to move away (sc. from you), it would draw me (sc. to you) and when I withdrew it would calmly pull me back (to you).

In you, I have perceived two infinite dimensions. Height and depth – the former in your reasoning and the latter in your calmness. And when I raise my head to see the height (sc. of your reason), my head spins and dark sets (sc. in front of my eyes), so I feel lost. How can I be able to look into your infinite light? And when I lean over the depth of your good reasoning, it is as if I am drifting over the open sea, I'm about to lose my senses and disappear. How will I keep myself to see all that which cannot be seen? Oh unspeakable mixture! Oh harmonious union of opposites! The angels have questioned the lightning of your virtues and people have seen mercy in your acts and your generosity for (sc. human) needs. You stand in your royal palace as in a centre (sc. of the universe) and you encircle the entire universe. You confront the Arabs, you fight the Persian army. You suppress the arrogance of barbarians, either when you progress towards the West or you sail the Euphrates and unstoppably flow along the Danube. Oh (sc. man), with your strong hands held high. Oh (sc. man) whose nature's size is undetermined. You are united with God, rising above our city (sc. Byzantium) by your elevated mind. The look of your body cannot describe the sunrise, but it can show the evening circle. And the Barbarian was afraid of your hands, while we received courage from your shoulders. You did not forget us, although you represent us in the unsaid plans and you veiled yourself with our protection. We know your secret thoughts, we are familiar with your unsaid plans. Should I continue? And these night prayers of yours to God have lightened up like (sc. night) lightning. And as much as (sc. you think) it is necessary to keep (sc. your prayers) unnoticed, that much you are enlightened by God and (sc. they) become clear to all. Oh, wonder! You neither departed from the highest ones, nor you neglected those of us who are small, but you enjoyed the effort you had made for our benefit. And by making this effort you did not renounce us, but you raised the shield in your left arm while using the right one to share the meal with us. And you are holding the cup of mildness which is filled from above by the divine and heavenly chalice. Shall you be filled with mental joy and shall you eat at the God's table, full of both ambrosia and nectar.

Comments

On the basis of the data which is provided by Psellos' epistle No. 29 in the edition by E. Kurtz and F. Drexel, it is clear that it represents, in a certain sense, an encomium to one of

the rulers from the Doukas dynasty. In accordance with that, its basic subject was the celebration of the Basyleus' personality.

Michael Psellos dedicated the aforementioned letter to "emperor Doukas" [*(Τοῦ αὐτοῦ) πρὸς τὸν βασιλέα τὸν Δούκαν*].[8] This could mean that the addressee is either Emperor Constantine Doukas (1059–1067), or Michael VII Doukas (1071–1078), the first-born son and the air of Constantine Doukas. Being that the epistolographer builds up the character of his hero using the same motifs which are characteristic for the emperor Constantine X in *Chronographia* and the imperial speeches (and they refer to the success in the battlefield, and courage, righteousness, moderation, benevolence, piety and philanthropy of the emperor),[9] it can rightly be concluded that Psellos addressed the given epistle to Constantine X Doukas himself.[10]

The compositional structure of this letter is the following: in the introduction, Michael Psellos notes that he is not afraid of the emperor's nature, which is benevolent and merciful. On the contrary, the epistolographer freely expresses himself in public, while emphasising that it has always been for the benefit of the emperor (41.25–26 – 42.1–7).

In the central part of the epistle, the writer praises emperor's virtues. They include reason, calmness and courage. Besides this, Psellos speaks positively about the emperor's military politics concerning the three Byzantine fronts (42.8–25).

In the concluding part, the epistolographer points out the emperor's modesty, piety and philanthropy, which is particularly expressed in his care for the subjects of the Empire. On the one hand, as the God's chosen one on Earth, Doukas defends the Roman people from the external political enemies. On the other hand, he equally shares his table with his fellow citizens, thus showing that everyone is equal in front of God (42.25–30 – 43.1–12). Finally, due to the instilled Christian virtues, Psellos wishes for Constantine X to eat at God's table (43.12–14).

It is certain that the composition of the given letter relies on the patterns of imperial speeches which Michael Psellos, as an excellent proponent of the emperor's will and state ideology, composed for Constantine X Doukas.[11]

Michael Psellos starts the letter *in medias res*, without any polite addressing. At the very beginning, he points out his remarkable learnedness which he has "many times" (*πολλάκις*) put into the service of encomiums, his literary works, in order to propagate the character and the merits of the Emperor Constantine Doukas. Psellos skilfully uses a universal place of denying the personality of the writer in relation to the virtues and acts of the ruling emperor, a mandatory motif of the encomium literary genre. However, encouraged by the beauty of the emperor's virtues (generosity, gentleness, grace) he dared to compose speeches for him, and therefore save them from oblivion in this way, although unworthy of the emperor's grandeur and rule.

---

8 *Psellos, Scripta minora* II, No. 29, 41 $_{24}$.

9 *Psello, Cronografia* II, 296; 306–308; 310; 312; *Psellus, Orationes panagyricae*, No. 9, 113 $_{44–45}$–114 $_{46–53}$; *Psellus, Orationes panagyricae*, No. 10, 115 $_{12–18}$–116 $_{19–20}$; 116 $_{40–45}$; *Psellus, Orationes panagyricae*, No. 14, 131 $_{14–26}$–132 $_{27–30}$. Although some of the aforementioned virtues of Constantine Doukas represent the traditional topoi of imperial speeches – wisdom (*φρόνησις*), fairness (*δικαιοσύνη)*, moderation (*σοφροσύνη)* and courage (*ἀνδραία*) – Michael Psellos insists on them in all of his sources in which he writes about Constantine X. Psellos does not describe Emperor Michael VII Doukas in this manner neither in *Chronographia*, nor in his encomiums.

10 Cf. Polemis 1968, 33 and n. 41; Любарский 1978, 113; Karpozilos 1984, 27 and n. 88, 91; Grünbart 2005, 138, n. 10.

11 The pattern of imperial speeches was determined during the transition from the 3rd to 4th century A.D. in the treatise by Menander Rhetor, see Hunger 1978, 88. About the compositional structure of the encomium in detail see Радошевић 1982, 64.

It is obvious that, in the introductory part, Psellos uses two common elements of imperial speeches. It refers to solar metaphoric related to the ruler cult[12] and traditional Roman ideology according to which the emperor of the Byzantine Empire is the image and body of God on Earth.[13] As the Sun shines on Earth, in the same way Doukas shines with the beauty of his virtues and lights the Byzantines.

In the imperial speech No. 9 in the edition by G. Dennis, Michael Psellos emphasises God's help in the war against the enemies, by comparing Constantine X with the Sun.[14] However, in the encomium No. 14, in the edition by Dennis, there is no explicit use of the comparison between Constantine Doukas and the Sun. Still, by describing the attack by Oozo onto the Byzantine territory, he compared Barbarians with the clouds which come from the West trying to cover the Empire, that is, the emperor (i.e. the Sun) who rules it.[15]

In the central part of the letter, Psellos describes the virtues of Doukas, referring to the New Testament, thus speaking of the "elevation" (*ὕψος*) of Constantine's mind and the "depth" (*βάθος*) of his calmness.[16] In the *Epistle of the Saint Apostle Paul to Ephesians* there are all four measures of Christ's virtues: width, length, height and depth (*τί τὸ πλάτος καὶ μῆκος καὶ* ***ὕψος καὶ βάθος***).[17] Therefore, it is certain that the epistolographer compares Constantine X with Jesus Christ, son of God; this time (Michael) Psellos does that indirectly.

Michael Psellos emphasizes the emperor's concern for his subjects, expressed through his generosity, alluding to the *Book of Exodus* in which he claims that seeing God has deadly consequences for a man.[18] In the *Gospel according to John* there is the same claim that God has never been seen by anyone and that this is not possible.[19] The interesting fact is that, in this instance, a learned court rhetorician directly compares himself with Moses and Emperor Constantine X with God. That is why it should be taken into account that an explicit comparison of Emperor Constantine X with the Old Testament's religious leader Moses is one of Psellos' routine motifs in *Chronographia* and in imperial speeches dedicated to Constantine X.[20]

---

12 *Psellos, Scripta minora* II, бр. 29, 42 $_{3–5}$. Solar metaphoric in imperial speeches, one of the pagan motifs which became an inseparable part of encomiums addressed to Roman Christian emperors, originated from the speeches of the early Byzantine era. About the pagan topos of encomiums referring to the comparison of Byzantine emperors with the Sun and the empresses with the Moon, see Радошевић 1987, 81; Радошевић 1994, 8 and n. 5; Vries – van der Velden 1996, 239–256. Therefore, for example, in the encomium No. 19 in the edition by Dennis, Michael Psellos compares Emperor Romanos IV Diogenes with the Sun, and the Augusta Eudokia Makrembolitissa, his wife, with the Moon: *Ποῦ ποτε ἀπαίρεις ὁ λαμπρότατος ἥλιος, ὁ μέγας τῆς ἀληθείας φωστήρ; πῶς δὲ καὶ καρτερεῖς τὴν τοῦ κόσμου σελήνην ἀπολιπών, ὑφ' ἧς ἐφωτίσθης καὶ ἣν φωτίζεις λαμπρότερον;* [*Where do you go, the brightest Sun (sc. Emperor Romanos), the great beacon of truth? How do you bear to be far from the Moon (sc. the Empress Eudokia), which shines on me and which you enlighten even more?*], see *Psellus, Orationes panagyricae*, No. 19, 180 $_{2–5}$. The comparison of emperors with the Sun, and the empresses with the Moon was also used by the writers from the Roman states which were created after 1204. In a letter by John Apokaukos addressed to Maria Doukas, the wife of a ruler Theodore Doukas of Thessaloniki (1215–1230), she is compared with the Moon and her husband with the Sun, see Џелебџић 2008, 129.

13 *Psellos, Scripta minora* II, No. 29, 42 $_{3}$. About the political ideology of the Byzantine Empire see Острогорски 1970a, 281–364; Острогорски 1970b, 238–262; Острогорски 1970c, 263–277.

14 *Psellus, Orationes panagyricae*, No. 9, 113 $_{21–41}$.

15 *Psellus, Orationes panagyricae*, No. 14, 132 $_{35–42}$.

16 *Psellos, Scripta minora* II, No. 29, 42 $_{8–9}$.

17 *Eph* 3,18.

18 *Psellos, Scripta minora* II, No. 29, 42 $_{16–18}$. LXX *Ex* 33,20

19 *Jn* 1,18

20 *Psello, Cronografia* II, 314; *Psellus, Orationes panagyricae*, No. 10, 116 $_{33–36}$; *Psellus, Orationes*

The fact that Constantine X Doukas was generous is confirmed by the following Psellos' statement in *Chronographia*: "the emperor did not let anyone go empty-handed, neither high ranking dignitaries, nor those dignitaries of the lower rank, nor lower ranking clerks and craftsmen."[21]

The epistolographer writes in an obvious flattering manner about the way in which the Byzantine emperor, without leaving the imperial palace, expanded the borders of oecumene, thanks to the success of his armies on the Danube and the Euphrates. According to Psellos, Doukas defeated the Arabs and the Persians.[22] It is most certain that the rhetorician uses an archaic name for the Seljuk Turks – Persians.[23]

The information that Michael Psellos provides in *Chronographia* about the military politics of Constantine X Doukas are contradictory. He states that Doukas was very dedicated to the problems of military organization, and that, therefore, he surpassed other emperors in that regard, and that "not just once, he successfully accomplished tough military obligations and crowned his head with victory wreaths."[24] Also, in the imperial speeches No. 9, No. 10 and No. 14 in the edition by G. Dennis, Psellos described Constantine X Doukas as the expert in military skills and strategy.[25]

However, in a different part of *Chronographia*, Michael Psellos states that Constantine X has pursued military policy of the Byzantine Empire in a bad way. Although he finds excuses for the emperor by pointing out that the negative attitude of Doukas towards the army has been the fault of his advisors who flatter him, Psellos emphasises that it is such attitude of the emperor towards his soldiers that led to the collapse of the Roman state.[26] Historiographic scriptures of the 11th and the first half of the 12th century (*The History* by Michael Attaleiates, *Chronicle* by Skylitzes Continuatus, *Chronicle* by John Zonaras) confirm Psellos' testimony about the poor military policy of Emperor Constantine X Doukas.[27]

---

panagyricae, No. 14, 132 $_{51}$–133 $_{52–55}$, 133 $_{70–71}$. It should be pointed out that, in the imperial speech No. 21 in the edition by G. Dennis addressed to Romanos IV Diogenes, Michael Psellos indirectly compares him to Moses, see *Psellus, Orationes panagyricae*, No. 21, 185 $_{12}$, 186 $_{13–14}$. However, in the same speech, the rhetorician also compares Diogenes with Jesus Navin and Jesus Christ, see *Psellus, Orationes panagyricae*, No. 21, 186 $_{13}$, 186 $_{24–25}$. Being that this speech is interwoven with Biblical motifs, it seems likely that Psellos uses Moses as one of the Biblical heroes for comparing him with Romanos Diogenes and not as a motif which is characteristic for the aforementioned emperor.

21 *Psello, Cronografia* II, 306.

22 *Psellos, Scripta minora* II, No. 29, 42 $_{20–21}$.

23 It was not unusual that Roman writers use archaic names for peoples. Thus, for example, John Kinnammos, a Byzantine historian of the 12th century, most often refers to the Serbs as the Dalmatians, the Hungarians as Huns and Peons, and the Seljuk Turks as Persians, see *ВИИНЈ* IV (2007^2): 3 (J. Калић).

24 *Psello, Cronografia* II, 294.

25 *Psellus, Orationes panagyricae*, No. 9, 113 $_{21–41}$; *Psellus, Orationes panagyricae*, No. 10, 116 $_{21–39}$; *Psellus, Orationes panagyricae*, No. 14, 132 $_{27–30}$; 132 $_{50–51}$–133 $_{52–60}$.

26 *Psello, Cronografia* II, 308–310. When it comes to Psellos' contradictory statements in two different sources regarding the same question, it is certain that all of his sentences "are used within specific contexts, support that thesis which is being defended at the moment and rarely represents an unconditional claim per se." Psellos' presentation is "always directed towards a certain goal or agenda, and it always puts too much effort into proving an idea or hypothesis." Therefore, the context in which certain claim is presented should always be taken into account first, and then it can be evaluated whether that claim represents a personal attitude and opinion of the writer." See Миловановић 1979, 25.

27 *Atal.*, 60; *Scyl. Cont.*, 112–113; *Zonaras* IV, 199. Despite the poor assessment of the military policies of Constantine X Doukas in historical sources, Jean-Claude Cheynet points out that this emperor managed his army well: noted Byzantine officers continued their service to the state (except for those who were retired!); besides this, only those officers who distinguished and proved themselves were promoted, which

Continuing with syncrisis, by comparing the Byzantine ruler and the Most High, Michael Psellos uses the Old Testament's expression of "highly raised arms" (***ὦ βραχιόνων ὑψηλῶν***) of Constantine Doukas.[28] Therefore, he associates him with Yahweh who fought for the Jews in the holy war, that is, the God-warrior: *ἐγὼ Κύριος καὶ ἐξάξω ὑμᾶς ἀπὸ τῆς δυναστείας τῶν Αἰγυπτίων καὶ ῥύσομαι ὑμᾶς ἐκ τῆς δουλείας καὶ λυτρώσομαι ὑμᾶς* ***ἐν βραχίονι ὑψηλῷ***.[29] Viewed from this perspective, the emperor-warrior Constantine X Doukas, firm in his faith, was its defender and a consistent follower of Christian principles. This is particularly reflected in his modesty: Doukas does not pray in front of his subjects, but he prays at night, which is more honest. Thereby, Psellos compared once more Doukas with Jesus, alluding to the *Gospel according to Luke* and Jesus' prayer at the Mount of Olives.[30]

Psellos uses the motif of Constantinople,[31] an inevitable motif of panegyrics, in order to show that Constantine Doukas is truly worthy of the Roman throne and that he is the legitimate heir of Constantine the Great, the founder of the capital city of the Byzantine Empire. Doukas is protecting a Christian, Constantine's city from the invasive attacks of godless Barbarians.

Another interesting fact is that Michael Psellos mentions Constantinople in only one of the four speeches related to Constantine X Doukas which he wrote for this ruler (speeches No. 9, 10, 14 in the edition by G. Dennis and the so-called minor encomium in the speech No. 8 in the same edition).[32] Thus, in the imperial speech No. 10 in the edition by Dennis, Michael Psellos states that Constantine Doukas has crossed the entire universe in his conquest against the barbarians: "he has slain some, he has attacked others, while he has brought upon some other evil deeds to the third ones," and it has all been done so that "his city (sc. Constantinople) can enjoy freedom."[33]

The question which remains open is what Psellos refers to in the analysed epistle when he speaks about "untold plans" (*τὰς ἀπορρήτους βουλάς*) and "secret thoughts" (*τὰ κρύφια σκέμματα*) of Constantine X Doukas!?[34] It is possible that in this way Psellos alludes to certain moves of Constantine Doukas harmful to the Byzantine Empire, which some of his subjects held against him. This could mean that the epistolographer defends the ruler in his letter, with an explanation that these are in fact secret plans of the state authorities which are not or cannot be officially presented or explained at the moment of Psellos' writing of the epistle. However, the aforementioned can only be interpreted as the modesty of the ruler. Although Constantine X does not want for others to know about his pious deeds, they are impossible to hide. Namely, it is righteous that the emperor who is true to his faith should enjoy recognition for his good deeds. Therefore, Michael Psellos wishes for Emperor

---

indicated the principle of good management of affairs, Cheynet 1991, 69.

28 *Psellos, Scripta minora* II, No. 29, 42 $_{24}$.

29 LXX *Eph* 6,6.

30 *Lk* 22, 39–46.

31 *Psellos, Scripta minora* II, No. 29, 42 $_{25–26}$. The motif of Constantinople was often used in encomiums starting from the early Byzantine era until the fall of the Byzantine Empire. About the motif of Constantinople see Радошевић 1982, 70–72; Радошевић 1987, 72–73, 82; Радошевић 1994, 9 and n. 8.

32 Шаранац Стаменковић 2016, 53. By way of illustration, the idea about the elevated imperial capital of the Romans is present in three out of four Psellos' speeches which he wrote for addressed to Romanos IV Diogenes. For Romanos Diogenes, he composed encomiums No. 18, 19, 20 and 21 in the edition by George Dennis. The motif of Constantinople is present in the first three aforementioned imperial speeches. *Psellus, Orationes panagyricae*, No. 18, 176 $_{26;}$ *Psellus, Orationes panagyricae*, бр. 19, 180 $_{2–9;}$ 181 $_{18–24;}$ *Psellus, Orationes panagyricae*, No. 20, 183 $_{14–19}$; 184 $_{39–49.}$

33 *Psellus, Orationes panagyricae*, 116 $_{21–24}$.

34 *Psellos, Scripta minora* II, No. 29, 43 $_{2–3}$.

Constantine X to be rewarded for perseverance in his faith, as one of the approved disciples of Christ, and thus he should eat at the God's table.

***

The analysed data from the Psellos' letter No. 29 in the edition by E Kurtz and F. Drexl, lead to the conclusion that its basic motive was to draw a parallel between the Roman emperor Constantine X Doukas who rules the Empire on Earth and his archetype – God, the ruler of heaven. This claim is supported by numerous quotes from the Holy Scripture.

It is a confirmed fact that Michael Psellos composed eight letters for the emperor Constantine X Doukas. Besides the analysed epistle No. 29 in the edition by E. Kurtz and F. Drexl, there are letters No. 188 and 202 in the same edition, as well as the epistles No. 48, 52, 74, and 137 in the edition by K. N. Sathas.35 Although the epistles No. 52, 74 and 137 in Sathas' edition have been interwoven with the occasional biblical motif, it is noticeable that the elements from the Holy Scripture are dominant in the letter No. 29 in the edition by E. Kurtz and F. Drexl. Therefore, it seems possible that Michael Psellos composed the epistle No. 29 in the aforementioned edition for the occasion of a certain religious holiday.

Literature

Primary Sources

Atal.: Martín, I. P. (ed.) (2002): *Miguel Ataliates Historia*. Madrid.

Η Παλαιά Διαθήκη κατά τους Εβδομήκοντα (1999) (έκδοση 15η), Ζωή. Αθήνα.

Michael Psellos, Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη IV, V: Sathas, K. N. (ed.) (1874, 1876): *Michael Psellos, Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη* IV, V. Paris.

Novum Testamentum Graece (1998) (27th Edition). Stuttgart.

Psello, Cronografia I, II: Impellizzeri, S. (ed.) (1984): *Michele Psello, Imperatori di Bisanzio* (*Cronografia*) I, II. Vicenza.

Psellos, Scripta minora I, II: Kurtz, E. – Drexl, F. (ed.) (1936, 1941): *Michaelis Psell, Scripta minora magnam partem adhuc inedita* I, II. Milano.

Psellus, Orationes panagyricae: Dennis, G. T. (ed.) (1994): *Michaelis Pselli, Orationes panagyricae*. Stuttgart–Leipzig: Bibliotheca Teubneriana

Scyl. Cont.: Tsolakis, E. (ed.) (1968): *'Η Συνέχεια τῆς χρονογραφίας τοῦ 'Ιωάννου Σκυλίτζη* (*Ioannes Skylitzes Continuatus*). Thessaloniki.

ВИИНЈ IV: Максимовић, Љ. (2007[2]): *Византијски извори за историју народа Југославије* IV. Београд: Византолошки институт САНУ

Zonaras IV: Dindorfius, L. (ed.) (1871): *Ioannis Zonarae epitome historiarum* (*Ioannes Skylitzes Continuatus*) IV. Lipsiae.

35 Шаранац Стаменковић 2016, 136 (with the overview of the earlier sources). Being that there is no critical edition of Psellos' letters addressed to the Byzantine emperors, it is possible that among the unaddressed letters there are some which are composed for Constantine Doukas. Therefore, it is very difficult to conclude how many letters (and which ones) there are and when Michael Psellos sent them to Emperor Constantine X.

Secondary Works

Cheynet 1991: Cheynet, J. C. (1991): La politique militaire byzantine de Basile II à Alexis Comnéne. *ZRVI* 29/30, 61–74.

Џелебџић 2008: Џелебџић, Д. (2008): Писма Јована Апокавка Теодору Дуки. *ЗРВИ* 45,125–140.

Grünbart 2005: Grünbart, M. (2005): *Formen der Anrede im byzantinischen Brief vom 6. bis zum 12. Jahrhundert.* Wien: Der Österreichischen Akademie der Wissenschaften

Hunger 1978: Hunger, H. (1978): *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner* I, II. München.

Jeffreys, E. (ed.) *Rhetoric in Byzantium*, Burlington–Aldershot, 151–170.Vries de – van der Velden 1996: Vries de – van der Velden, E. (1996): La lune de Psellos. *Bsl* 57/2, 239–256.

Karpozilos 1984: Karpozilos, A. (1984): Realia in Byzantina Epistolography X – XII c.. *BZ* 77, 20–37.

Kazhdan – Constable 1982: Kazhdan, A. – Constable, G. (1982): *People and power in Byzantium. An Introduction to Modern Byzantine Studies*. Washington.

Любарский 1978: Любарский, Я. Н. (1978): *Михаил Пселл. Личность и творчество. К истории византийского предгуманизма*. Москва.

Миловановић 1979: Миловановић, Ч. (1979): *Михаило Псел као књижевни теоретичар* (докторска дисертација). Београд.

Mullett 1988: Mullett, M. (1988): Byzantium – a Friendly Society?. *Past & Present* 118, 3–24.

Mullett 1999: Mullett, M. (1999): Friendship in Byzantium: Genre, Topos and Network. in: Haseldine, J. (ed.) *Friendship in Medieval Europe*, Stroud, 166–184.

Mullett 2002: Mullett, M. (2002): Rhetoric, Theory and the Imperative of Performance: Byzantium and Now. in:

Острогорски 1970a: Острогорски, Г. (1970a): Автократор и самодржац. у: Стојковић, Ж. (ур.) *Византија и Словени*, Сабрана дела Георгија Острогорског, књига IV, Београд, 281–364.

Острогорски 1970b: Острогорски Г., (1970b): Византијски систем хијерархије држава. у: Стојковић, Ж. (ур.) *О веровањима и схватањима Византинаца*, Сабрана дела Георгија Острогорског, књига V, Београд, 238–262.

Острогорски 1970c: Острогорски Г., (1970c): Византијски цар и светски хијерархијски поредак. у: Стојковић, Ж. (ур.) *О веровањима и схватањима Византинаца*, Сабрана дела Георгија Острогорског, књига V, Београд, 263–277.

Радошевић 1982: Радошевић, Н. (1982): Похвална слова цару Андронику II Палеологу. *ЗРВИ* 21, 61–84.

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 1998a: Радошевић, Н. (1998a): Писма владарима Јована Мавропода и Михаила Псела. Из византијске епистолографије XI века. *ЗРВИ* 37, 33–41.

Радошевић 1998b: Радошевић, Н. (1998b): Писма Манојла II Палеолога у оквиру византијске књижевности XV века. у: Маринковић, Р. – Ређеп, Ј. – Јовановић, Г. (ур.) *Српска књижевност у доба деспотовине*, Научни скуп, Деспотовац, 22–23. август 1997, Деспотовац, 173–185.

Шаранац Стаменковић 2016: Шаранац Стаменковић, Ј. (2016): *Цар Константин X Дука и Михаило Псел – историја једног односа* (докторска дисертација). Београд.

Tinnefeld 1973: Tinnefeld, F. (1973): Freundschaft in der Briefen des Michael Psellos. Theorie und Wirklichkeit. *JÖB* 22, 151–168.

Јасмина Шаранац Стаменковић

ПСЕЛОВА ПОСЛАНИЦА (*ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ*) *ΠΡΟΣ ΤΟΝ ΒΑΣΙΛΕΑ ΤΟΝ ΔΟΥΚΑΝ*: ВИЗАНТИЈСКИ ВАСИЛЕВС, АРХЕТИП БОГА НА ЗЕМЉИ

Упоређивањем података из писма број 29 у издању Е. Курца и Ф. Дрексла које је Михаило Псел, врсни ромејски филозоф и ретор 11. века, упутио цару Константину X Дуки и Светог писма, утврђено је да је основна тема Пселовог писма била паралела између византијског цара, владара Земље и његовог архетипа Бога, владара небеског царства.

Пселова посланица представља, у одређеном смислу, известан енкомион Константину X Дуки. Њена основна тема била је похвала василевсове личности. Поред тога, композиција разматраног писма ослања се на схеме царских говора које је Михаило Псел саставио за Константина X Дуку. Тако Псел користи обавезне мотиве енкомијастичког књижевног жанра: опште место порицања пишчеве личности пред врлинама и делима цара Константина X, соларну метафорику везану за владарски култ и традиционалну ромејску идеологију према којој је византијски цар слика и прилика Бога на Земљи.

Иако је експлицитно поређење цара Константина Дуке са старозаветним верским вођом Мојсијем један од Пселових незаобилазних мотива *Хронографије* и царских говора посвећених Константину X, интересантно је то што је у анализираној посланици дворски учењак себе индиректно упоредио с Мојсијем, а цара Константина X с Богом.

Како елементи из Светог писма доминирају у писму број 29 у издању Е. Курца и Ф. Дрексла, чини се могућим да је Михаило Псел саставио разматрану посланицу поводом неког верског празника.

УДК 340.15(47)"04/14"
347.44

Александар Ђорђевић
Универзитет у Нишу, Правни факултет
Центар за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу - Србија
e-mail: djole@prafak.ni.ac.rs

ДАРОВНЕ ПОВЕЉЕ ДРЕВНОРУСКОГ СЛОВЕНСКОГ ПРАВА („данные грамоты")

Апстракт: *У овом раду аутор анализира даровне повеље (исправе) древноруског средњовековног права. Феудални архиви, црквени и манастирски, сачували су велики број ових докумената. Данас је познато око 300 даровних повеља које за предмет имају земљу, шуме, рибњаке и сличну непокретну имовину. По својој правној природи ове исправе представљају уговоре о поклону. Оне постоје и у другим средњовековним правним системима. Аутор посебно истиче сличност са српским средњовековним даровним повељама.*

Кључне речи: *даровне повеље, древноруско право, словенско право, средњовековно право, уговор о поклону.*

Даровне повеље веома су често закључиван правни посао у средњем веку. По својој правној природи, представљају уговоре о поклону. Поклонодавац је најчешће држава, односно владар као оличење државне власти. Поклонодавац може бити и неки крупни земљопоседник, феудалац који врши јавна овлашћења, те се у извесном смислу и он може сматрати представником државне власти. Поклонопримац као друга уговорна страна је најчешће духовна установа, црква или манастир. Постоје и даровне повеље у којима се као поклонодавац појављује физичко лице, а има и оних исправа које садрже налог или услов даривања. Као посебна врста правноисторијских извора, даровне повеље веома су заступљене у руском и српском средњовековном праву, као и у праву многих других феудалних држава.

У најстаријем словенском праву поклон није био често закључиван. По речима К. Кадлеца, читав облигационоправни промет пре X века сводио се на уговоре о купопродаји и размени. Овај аутор истиче да је главни разлог томе распрострањеност колективне својине међу Словенима у првобитном периоду, услед чега појединци индивидуално нису могли слободно располагати стварима.[1]

У руском средњовековном праву уговор о поклону најчешће се обележавао изразима *дань*, тј. *данье*[2] и *даръ*[3]. Од термина *дань* настао је и термин *данные грамоти*. Он је у древноруском праву служио за означавање многобројних исправа које су

1 Кадлец 1924, 88.

2 Израз *дань* преводи се у највећем броју случајева као поклон (donatio, donum). Овај израз имао је понекад и друга значења, нпр. феудалне обавезе вазала према вишим феудалцима или обавезе зависних сељака према својим господарима у Московској Русији. Сразневский, Том 1, 627–628. Управо израз *данье* употребљен је у члану 100. Псковске судне грамоте.

3 Најчешће поклон, синоним изразу *дань*. Сразневский, Том 1, 630–632.

садржале уговор о поклону црквама, манастирима, бојарима или приватним лицима. Највећи број ових исправа потиче са северозапада Русије, из Новгорода и Пскова. Оне имају извесне сличности са српским средњовековним даровним повељама или исправама.

Велики број докумената из периода ранофеудалне Кијевске Русије уништен је у монголској најезди средином XIII века. Постоје докази да је *домонголска Русија*, тј. Русија до 1237–1240. године била земља изузетно високе књижевне културе. У монголском погрому страдало је становништво, рушени су градови, али је, по неким подацима, уништено више од 130–140.000 докумената! До нашег времена дошло је мање од један посто укупног књижног богатства Кијевске Русије.[4]

Ипак, захваљујући бројним руским манастирима и црквама, сачуван је велики број повеља. Међу њима завидан број чине тзв. *данные грамоты*, тј. даровне исправе издате древноруским духовним установама. Један од најбољих познаваоца древноруских приватних исправа, Л. В. Черепнин, тврди да је из руског средњовековног права сачувано више од триста даровних повеља, које се и данас налазе у манастирским и црквеним архивима. Предмет тих даровних повеља биле су земља, ливада, борт (земљиште под пчелињацима), ловиште, рибњак, језеро, солана и слично. Већи број исправа има веома једноставну структуру. По речима овог истраживача, скоро свака даровна исправа садржи бар пет елемената:

1) означење поклонодавца (титулара својине на непокретности) и поклонопримца (цркве или манастира)

2) објект даривања и начин стицања (најчешће наслеђивање, купопродаја или размена)

3) именовање лица за чији се помен душе поклања ствар (најчешће су то најближи сродници, родитељи или деца)

4) означење граница дариване земље (*отвод*) или општа формулација *куда ходила соха и топор и коса* (*где је прошло рало, секира и коса*)

5) доказна клаузула која садржи имена послуха (сведока) и писца исправе.[5]

Већина даровних повеља закључених у корист духовних корпорација по својој правној природи представља уговор о поклону са условом или налогом (donatio sub modo). Једина мотивација поклонодаваца био је *помен душе* блиских сродника. Они су заузврат поклањали конкретном манастиру земљишта велике вредности – њиве, ливаде, пашњаке, шуме, језера, па чак и читава села. Старешине манастира или цркава преузимали су обавезу да приликом богослужења помињу имена лица означених у даровним исправама.

На размишљања Л. В. Черепнина надовезује се други истраживач средњовековног руског приватног права. По речима О. Ј. Гурјеве, приватне исправе древноруског права које су садржале уговор о поклону правноисторијска наука треба да подели на две врсте: *дане грамоте* и *вкладне грамоте*. Прва врста представља обичне даровне повеље, а предмет уговора о поклону могу бити покретне и непокретне ствари. Стране уговорнице су и физичка и правна лица, док поклонопримац није искључиво црквена установа. Друга врста исправа су тзв. исправе о прилагању.[6] Код њих, поклонопримац је искључиво духовна организација, тј. црква или манастир. Прилог је могао бити

4 В. А. Рогов, В. В. Рогов 2006, 61.

5 Л. В. Черепнин, том 2, 1949, 65–66.

6 Израз *вклад* у средњовековном руском праву значи прилог, принос и најчешће се употребљавао приликом даривања цркава и манастира од стране појединаца. У савременом руском језику овај термин има другачије значење – банкарски или судски депозит.

различит, од обичне дрвене клупе, до читавих зграда у оквиру манастирског или црквеног имања.[7] Обавезан елемент формулара *вкладних грамота* јесте и неки услов који се уговара приликом поклањања ствари. Тај услов је могао бити различит, најчешће помен душе умрлих родитеља или сродника и слично.[8]

М. Ф. Владимирски–Буданов сматра да је *вклад* био посебан начин прибављања имовине за манастире. Он тврди да је суштина *вкладних повеља* обавезно даривање манастира од стране искушеника које се морало обавити као неопходан услов за приступање манастирском братству. По тексту једне исправе, вредност поклона у овим нарочитим исправама била је изузетно висока. Грађани и слободни сељаци који су желели да постану монаси Успенског манастира морали су да том манастиру поклоне ствари у вредности 10–20 рубљи, зависно од свог имовног стања.[9]

Постоје и даровне повеље које је тешко по правном дејству одвојити од купопродајних исправа. У неким такозваним *даровним повељама*, поклонодавац од игумана и браће манастира као поклонопримаца захтева заузврат високе новчане суме. У једној таквој исправи из друге половине XV века, поклонодавац тражи веома високи новчани износ (10 рубаља) ради гашења неких потраживања свог брачног друга.[10] Без обзира што је у архиву манастира ова исправа сачувана под називом *даровна повеља*, она се не може сматрати уговором о поклону. Уговор о поклону је доброчин правни посао, а уговарање било какве еквивалентне материјалне надокнаде искључује могућност његовог правоваљаног закључења. Овако закључен правни посао могао би, по својој правној природи, да се квалификује или као уговор о купопродаји непокретности или као уговор о зајму са залогом непокретне имовине.

У древноруском праву постоје и даровне повеље којима су се закључивали уговори о поклону са одложеним дејством. Поклонодавац и поклонопримац могли су уговорити и одредбу по којој је поклањана ствар прелазила у државину и својину поклонопримца тек после смрти поклонодавца. Лице које је поклањало земљиште манастиру остајало је у поседу своје непокретности *до своего живота*.[11]

Скоро све даровне повеље закључене у корист манастира и цркава садржале су и формулацију о предаји земљишта и других непокретности *во веки* и слично. По мишљењу Л. В. Черепнина, манастири и цркве као поклонопримци су захтевали од својих поклонодаваца да уносе овакве одредбе у уговоре. Поклонопримци су такве клаузуле тумачили као неопозовљивост поклона, тј. забрану правних претензија деци и блиским сродницима на поклоњеној непокретности. Инсистирањем на уношењу ових формулација у текст уговора, духовне корпорације осигуравале су своје интересе.[12]

У збирци јавних и приватних исправа древноруског права, публиковано је више од тридесет докумената за које се може тврдити да представљају уговоре о поклону. Предмет уговора о поклону најчешће је у њима била земља. У највећем броју објављених исправа поклонопримац је црква или манастир. Од више од 300 новгородских и псковских исправа које су публиковане, тридесетак носе наслов даровне грамоте (№ 104, 107, 114, 119, 148, 156, 167, 171, 176, 192, 218, 223, 224, 225, 237, 253, 254, 280, 281, 282, 298, 299, 300, 301, 305, 306, 307, 312, 318, 319, 323, 327, 330).[13]

---

7 О. Ю. Гурьева 2003, 152.
8 О. Ю. Гурьева 2003, 147–148.
9 М. Ф. Владимирский–Буданов 2006 (репринт 1907), 614.
10 Л. В. Черепнин, *том 2*, 1949, 67.
11 Л. В. Черепнин, *том 2*, 68.
12 Л. В. Черепнин, *том 2*, 69.
13 *Грамоты Великого Новгорода и Пскова*, на одговарајућим страницама.

И у српском средњовековном облигационом праву, по речима Т. Тарановског, највише су се у споменицима сачували управо поклони црквама или манастирима. Најчешће су поклонодавци били владар и приватна лица, а изрази *записати*, *приложити*, *подложити* или *приносити* коришћени су приликом закључења овог уговора. Овај научник такође истиче да се поштовало правило да је поклањана ствар морала бити у својини поклонодавца.[14] А. Соловјев такође тврди да се поклон веома често закључивао у српском праву. У даровним повељама он види утицај византијског права и истиче да је уговор о поклону Србима познат још од превода Прохирона у Савином Законоправилу. Српски израз за поклон био је *даръ*, слично древноруском праву.[15] С. Шаркић, међутим, тврди да се повеље о даривању покретне и непокретне имовине црквама, манастирима и властели битно разликују од приватноправног посла римског права, будући да садрже и јавноправна овлашћења, јер су везана за сложену структуру феудалног друштва.[16]

Најстарија даровна исправа потиче с краја XII или почетка XIII века. У литератури се раније сматрало да је сачињена тек после 1270. године, али је В. Л. Јањин доказао да је настала у периоду 1192–1210. године.[17] Њен текст у преводу гласи: *Варлам је* ***даровао*** *(манастиру) светог Спаса земљу* ***и башту и рибњак и ловиште и ливаде*** *и друге земље и то 1) заливни луг иза Волхова преко пута села, 2) закол на Волховцу 3) искрчену шуму, 4) виноград, 5) жбунарник, 6) (земље) на острву заједно са њивама. Сву ту хутинску земљу он је даровао* ***заједно са чељади и са стоком****. А ево шта је даровао браћи (манастира): Отрок (или име или назив за слугу) са женом, Волос, робиња Февронија са двојицом синова, Недач, осим тога шест коња и краву. А такође је даровао и друго* ***село*** *на Слудици покрај реке Робје, са црквом св. Ђорђа која се налази у селу, и њиве и ливаде и ловишта и све што је у селу. Све је то даровао Варлам, Михајлов син, (манастиру) светог Спаса. Ако неко, подстакнут ђаволом и глупим људима, зажели да узме неку њиву, ливаду или ловиште, нека му је противник свети Спас у овом животу и у будућем.*[18]

Ова даровна повеља представља типичан пример даривања феудалне својине. Зависни људи били су везани за земљу која је предмет поклона. Они су следили судбину главне ствари, били су неодвојиви од феудалног поседа свога господара. Предмет уговора о поклону биле су, дакле, непокретности са припадајућим покретним стварима. Поклонодавац Варлам је манастиру Св. Спаса поклонио и читаво село са црквом, али и све зависне и неслободне становнике села, као и домаћу стоку. Поклонодавац је очигледно припадао класи најкрупнијих феудалаца и био веома имућан човек. Посебно је за анализу занимљив сам крај текста исправе. Прописана је санкција за све оне који би се усудили да оспоре правно дејство учињеног поклона. Реч је о правилу о неопозовљивости поклона које је било присутно и у римско-византијском и српском средњовековном праву.[19]

14 Тарановски 1996, 641–644.

15 Соловјев 1998, 422–425.

16 Шаркић 2006, 9.

17 Аутор даровне повеље и поклонодавац, Варлам Михајлов син, познат је древноруским летописцима као оснивач Хутинског манастира. У летописима се његово име први пут помиње 1192, а највероватније је умро 1210. године. Янин 1991, 207–209.

18 Зализняк 2004, 458–459. Текст ове повеље најпре је објављен у *Грамоты Великого Новгорода и Пскова* и тамо је означена под бројем № 104. После допунских тумачења у литератури, нови прерађени, измењени и допуњени текст исправе објавио је и А. А. Зализњак у поменутој студији.

19 Тарановски 1996, 646. Шаркић 2006, 11–12.

Једна од даровних повеља руског средњовековног права из средине XV века на специфичан начин прописује поклон учињен блиским сродницима. Она носи ознаку № 156 и гласи: ***Дао је*** *Андреј Иванович* ***зету својем Герасиму*** *и* ***кћери својој Марији*** *половину свога живота (покретне имовине), трећину куће и окућнице, и у горњим земљама оранице, и у јеромољским земљама оранице и у ливадама и у целој мојој отчини (непокретној имовини), све једну трећину, чисту у свему. А сину мојем Василију на половини тог живота (покретној имовини) и на ту трећину земљи да не ступа (да не узнемирава, не омета, да нема никаквог права) ни због чега; такође и моје кћери Агрофона и Аксиња да не ступају. А зет мој Герасим сина мога Василија и кћери моје да их корме до мужа (да издржавају сина до пунолетства, а млађе кћери до удаје). А дао сам ту земљу и покретне ствари Герасиму одереҍ (у неприкосновену приватну својину) и во веке и њиховој деци. А на то људи (сведоци): Тимофеј Фјодорович, Јефимеј Стјепанов, Павле Трифунов, Дмитриј Иванов, Фома Ларивонов. А у печати стојал (заступао је ширу заједницу) сам Андреј Иванович и земље и куће завео (извршио формалну примопредају, увео у посед).*[20]

Ова даровна повеља из XV века у потпуности је у складу са чланом 100. Псковске судне грамоте. Извесни Андреј Иванович поклонио је својој кћери и свом зету половину целокупне покретне имовине и трећину непокретне имовине. Специфично је то што је он закључио са њима уговор о поклону са условом (donatio sub modo). Услов који је неопходан да би овај уговор произвео правно дејство је обавеза издржавања поклонодавчеве малолетне деце до њиховог пунолетства, тј. удаје. Наиме, осим кћерке Марије која је удата за Герасима, поклонодавац је имао још две кћери (Агрофону и Аксињу) и сина Василија. По тексту исправе, најпре је уговорена забрана ометања својине на поклоњеним стварима и оспоравања извршења уговора о поклону, а затим и услов (налог) којим се поклонопримац обавезује на издржавање поменутих лица. То се види у формулацији *сина мога Василија и кћери моје моји кормити до мужа (издржавати до удаје).* Такође је карактеристично да је поклонопримац заправо кћер поклонодавца, али је њен супруг (зет поклонопримца) истовремено и њен заступник. У исправи се потенцира да се имовина предаје зету и његовој деци у неприкосновену приватну својину.

У древноруском праву има сведочанстава да је уговор о поклону земље могао бити закључен између будућих монаха и манастира. Новгородска даровна исправа № 167 прописује баш такву ситуацију. Она гласи: *Дао је Алекса чернец светом Николи во веке земљу Захаринску и ливаде, своју купљу, на малом острву у доњем концу (кварту, крају), оранцу из горњег конца од Степанове земље и ливаду и луг. А део своје отчине наредио Васиљевској браћи својој да држе до краја његовог живота. А по мојој смрти, дајте, браћо моја, отчину моју, земљу и ливаде св. Николи во веки. Игњат и Сава Петров и Терех Омељанов и Стјепан Левунов и Иваш Петров И Кузма са братом Федутом Самсоновим дететом одступио је од Васиљеве земље, а Алексин братанац, отчина да му је чиста од игумана у Васиљеву, пола окућнице и цела башта у Воротном пољу... А Васиљева земља без вивета св. Николи и во веки. А на то послухи (сведоци): Михајло Волфромјевич, Јосип Тимофејевич, Иван Семјонович, Ортмеј Дементијевич, Онкеј попович. А у печати стојал (заступао је) Игњат Ларивонов и Сава Петров у Васиљевом месту Агафоновича, стрица својега, и завели земљу.*[21]

Не треба искључити могућност да је услов за ступање у монаштво био обавеза поклањања земље. Поклонодавац је извесни монах, док је поклонопримац манастир у

20 *Грамоты Великого Новгорода и Пскова*, 203.
21 *Грамоты Великого Новгорода и Пскова*, 211.

којем он вероватно служи. Он део земље поклања у неприкосновену приватну својину манастира Св. Николе, док други део своје земље оставља блиским рођацима. У исправи је посебно наглашено да ће и та имовина припасти истом манастиру после смрти његових рођака. И у овој даровној исправи поменут је термин *без вивета*, карактеристичан за многе древноруске купопродајне уговоре.

Сасвим другачију структуру садржи новгородска даровна повеља № 176. Она гласи: *У име оца и сина и светога духа. Ја, раб Божји игуман Василије дао сам у својину светом Николи у Чухченему урвановску земљу, која је била у мом власништву, кућу и окућницу, ораницу на гори, три земљишне деонице у Круглици, испод улице део земље Кузнечовске, део земље урвановске и гумно урвановско на Шипичини... А те земље урвановске и игњатијевске дао сам светом Микули (Николи) в дом (у својину) и во веке по души (за душу) свога оца и за душу своју. Благословим игумена, ко буде игуман у светом Николи, и старце чернце своју браћу. А на то послух (сведок) и отац мој духовни игуман Григорије свете Богородице. А ко моју реч преступи, судићу се с њим пред Богом.*[22]

Ова даровна повеља почиње инвокацијом, призивањем имена Божјег. Поклонодавац је игуман манастира, а поклонопримац је сам манастир као правно лице. Предмет уговора о поклону је земља чије су границе детаљно и прецизно описане. Из текста исправе се види да је поклонодавац даривао неколико различитих земљишних деоница. Посебно је наглашено да је дарована земља у власништву поклонодавца. Такође је употребљена формула *во веке* која се очигледно односи на наследнике поклонодавца. Њоме се заправо забрањује опозив поклона. Ова повеља може се сматрати и *вкладном* исправом, будући да је поклонодавац земљу поклонио за душу свога оца и душу своју. Постоји обавеза будућих игумана и свештеника манастира да приликом богослужења помињу назначена имена. Слично неким другим даровним исправама где се као поклонопримац појављује црквена установа, закључењу и извршењу уговора нису присуствовали обични сведоци, већ је једини сведок игуман једног другог манастира. Свим евентуалним будућим прекршиоцима норми овог уговора о поклону запрећено је сакралном санкцијом на крају текста.

Даровне повеље древноруског права са територије Двине углавном су, по структури и облику, биле много једноставније. Документ са ознаком № 192 гласи: *Даје Курил Јурјевич село Фјодора Љапишева игуману свете Богородице и чернцима и целом стаду (манастирским свештеницима) на кормљеније (коришћење, плодоуживање) и во веки. А у то село да не могу да ступе браћа моја и деца моја. А на то послух света Богородица и отац мој духовни Степан.*[23]

Поклонодавац је физичко лице, поклонопримац је манастир, а предмет уговора о поклону је читаво село. Ова исправа је јединствена у древноруском правном систему по формулацији *даје на кормљеније во веки*, што би се могло превести као *вечно коришћење*. Ова даровна повеља осликава типично феудалне односе. Село које је у власништву феудалног господара не може, као што се види из текста уговора, да пређе у пуну приватну неприкосновену својину. Уговор садржи правило о неопозивости поклона, будући да забрањује потенцијалним наследницима (деци и браћи) да узурпирају права поклонопримца. Уговор је очигледно закључен у присуству свештеника, духовног оца поклонодавца, али је уз то и несумњивом религиозном ауторитету (Светој Богородици) симболично додељен статус сведока закључења правног посла. Сличне одредбе биле су често саставни делови уговора о поклону када су поклонопримци биле црквене установе.

22 *Грамоты Великого Новгорода и Пскова*, 217–218.
23 *Грамоты Великого Новгорода и Пскова*, 226.

Такође веома једноставна по структури је и даровна исправа № 218: *Даје у својину Тимофеј Јермолинич светом Спасу и пречистој његовој матери светој Богородици Успења и христовом чудотворцу Николи у Умби и Варзуги, што је купио земљишну деоницу од Трифуна Микулиног зета у Кураљском, ловишта и на морској обали шуму. Тим водама и шумом што је владао Трифун Микулин зет, ту да влада (да има својину) игуман и сва браћа Соловецког манастира и во веке. А грамота дана лета 6974.*[24]

За разлику од многих повеља древноруског права, ова исправа садржи и годину издавања, односно годину закључења овог уговора о поклону. Такође је карактеристично да се у веома краткој белешци о закљученом уговору, највише пажње посвећује купопродајном уговору, односно правном основу власништва поклонодавца. Тимофеј је земље које поклања манастиру купио од извесног Трифуна, што чини саставни део текста ове повеље. Тек после тога сазнајемо нешто више о предмету уговора о поклону, тј. о ловиштима, шуми и земљи на морској обали. Ова даровна повеља не садржи детаљан и прецизан опис граница дариване земље због тога што је приликом закључења уз њу вероватно морала да се преда и *купча грамота* у којој је предмет купопродаје био тачно означен. То је у потпуности у складу са поменутим чланом 100. Псковске судне грамоте.

Још једна даровна повеља из друге половине XV века имала је сличну садржину, а по структури била једноставна. Она носи ознаку № 224 и гласи: *Купи Јосиф село од свог брата Игњата (село) Станшинеско на Лукиној обали на основу Игњатове купне дерновате грамоте. И то село дао је Јосип светом Николи во веки, а игуману оцу мојем духовном до краја његовог живота. Ако неко почне да отима то село светом Николи, судићу се с њим пред Богом.*[25] Дакле, прво се у тексту исправе наводи купопродајни уговор, а затим да је ствар која је била предмет купопродаје сада предмет уговора о поклону. Санкција има религиозни карактер, а прописано је и правило о неопозивости поклоњене ствари.

Даровна повеља № 237 такође је сачињена у другој половини XV века. Она прописује: *Ја, Филикс, дао сам у својину пречисту Богородици и Михаилу Архангелу вотчину, коју сам купио од Обекана, воду на Летњој страни и рибњак на морској обали на Летњој страни. А дао сам за своје родитеље за помен. А међа од морског кварта по реци Сјарти у море право, с горњег краја изнад Другије Сјарте, изнад Каменке, по Глубоком потоку и право у море. А томе су доказ старе купче (купопродајне исправе) на хартији писане, са оловним печатима. На то послуси (сведоци): Гаврило Радивонов и Харитон Савељев. А оригиналну даровну исправу писао Гришка Андрејев.*[26]

Поклонодавац је физичко лице, док је поклонопримац манастир посвећен Архангелу Михајлу. Предмет даривања је наследни приватни земљишни посед (вотчина). Постоји и услов даривања – помен родитеља поклонодавца Филикса у богослужењу. Ова даровна исправа би због тога могла да се сврста у такозване *вкладне* повеље. У исправи су детаљно наведене и одређене међе поклоњене земље. И у овом случају, посебне исправе о купопродаји (*купче грамоте*) поменуте у тексту, служиле су као доказ власништва над дарованом земљом. Било је довољно да двојица сведока својим присуством потврде ваљаност закљученог уговора. За разлику од многих древноруских повеља, ова исправа садржи и име онога који ју је, вероватно по захтеву уговорних страна, сачинио.

24 *Грамоты Великого Новгорода и Пскова*, 242.
25 *Грамоты Великого Новгорода и Пскова*, 247.
26 *Грамоты Великого Новгорода и Пскова*, 255.

У односу на поменуте древноруске даровне повеље, новгородска даровна исправа № 107 сачињена је нешто раније. Она у великој мери одступа од стандардног образца. Њен текст гласи: *По милости божјој светог Спаса и по благослову архиепископа Великог Новгорода владике Јована. Дадоше спински себри (у овом случају сувласници) Григорије посадник, Кирил Андрејевич, син посадника, Захарија Јаковљевич с браћом, Јурај Дмитрјев, Кирил Семенов у приватну својину (у оригиналу: в дом) светом Спасу манастиру на Веренди, игуману и чернцима рибњаке у Спинској земљи на Веренди реци од језера на горе по Спинској страни. А на Видогошћи реци дадоше земљу и шуму и ливаде са обе стране од Веренде реке врхом до Крутца потока. А Паозерчанима и Варјазима без игуманове дозволе не улазити. А то што је Јосифа посадника земља, и шума и ливаде његове или друге наше браће бојара, на њу чернци да не ступају... А на Видогошћи реци и Веренди да су слободни и они и њихови људи. А празгу да не дају. А сада приложимо своје печате на ову грамоту. А то у својину св. Спасу, игумену и чернцима, во веки.*[27]

Ова новгородска исправа је специфична и по садржини и по околности да је највероватније настала по налогу новгородског архиепископа Јована који је ту дужност обављао у периоду 1389–1415. године.[28] Посебно је карактеристично што се помиње древноруски назив за закупнину, тј. *празга*[29]. У исправи је изричито наведено да манастир Св. Спаса нема обавезу да даје закупнину, из чега се намеће логичан закључак да није закључен уговор о закупу земље, већ уговор о поклону непокретности. Вероватно је у пракси било и случајева закључења уговора о закупу у којима је закупац била црквена установа. Особено је и то што нема уобичајених сведока закључења уговора, већ су сами поклонодавци својим печатима потврдили ваљаност овог правног посла. Посредно се изводи закључак да је главни сведок закљученог правног посла био новгородски архиепископ. Постоји и мишљење у литератури да је у многим даровним повељама руског северозапада, посебно оним из друге половине XV века, готово сасвим ишчезла потреба за присуством сведока приликом закључења уговора о поклону непокретних ствари. У том периоду, сведоке као доказно средство закључења уговора постепено потискује употреба печата овлашћених лица са ауторитетом. Најчешће је сведоке замењивао управо печат новгородског архиепископа или неког другог духовног старешине.[30]

---

27 *Грамоты Великого Новгорода и Пскова*, 164.

28 Време настанка ове даровне повеље прецизирао је В. Л. Јањин. Он тврди да је исправа морала настати између 1389. и 1391. године. Осим тога, овај аутор тврди да су сви *спински себри* (у овој исправи поклонодавци) сукцесивно вршили дужност посадника, главног градског старешине Новгорода. Янин 1991 215–216. Из тврдњи овог истраживача следи и претпоставка да је овом даровном повељом манастиру вероватно поклоњена државна земља, а да је новгородски архиепископ дао благослов за закључење таквог правног посла. Уколико би била тачна претпоставка да је поклоњена државна (градска) земља, ова повеља била би по садржини најсличнија даровним повељама српског средњовековног права. По тексту многих српских исправа, владар је поклањао државну земљу манастирима и црквама. Такав уговор о поклону не одговара духу приватног римског права, будући да владар дарује државну земљу на основу својих јавно-правних овлашћења. Класичан уговор о поклону заснован је на приватној својини поклонодавца.

29 *Празга* – плата за најам (тј. закуп). У XVI веку постоји сведочанство о закупу пола села, уз плаћање празге у одређеном износу на годишњем нивоу. У једном древноруском житију такође пише да се по обичају узимала празга и митница. Сразневский, том 2, 1364.

30 И даровна исправа № 318 из 1478–1480. године садржи печат новгородског архиепископа, владике Теофила. Гурјева 2003, 152.

Још једна даровна повеља древноруског права је посебна и јединствена по формулацији. Реч је о исправи са ознаком № 315 која садржи израз *в вечный вкладъ*[31] (вечни прилог). Предмет уговора о поклону учињеном манастиру Св. Николе у Шунги на Важишћу биле су одређене количине житарица сваке године. Конкретно, поклонодавац је имао обавезу на *вечни прилог*, будући да се обавезао да манастиру сваке године даје пет коробљи ражи, иста количина жита и десет коробљи овса.

Од тридесетак новопронађених исправа са територије Пскова, само четири документа се могу окарактерисати као даровне повеље. Слично новгородским уговорима о поклону, ни псковске даровне повеље немају једнообразну структуру и садржину. Једино што је свима њима заједничко јесте да је предмет поклона била земља. Сва четири документа садрже клаузулу о утврђивању граница дарованих земљишних деоница, а у улози поклонопримца су цркве и манастири.[32]

Псковска исправа са ознаком № 27 као објект даривања помиње наследну приватну својину, *отчину*. Специфично је то што се у улози поклонопримца јавља шест манастира. У овој исправи користи се и израз *данье*, што је потпуно идентично оригиналној верзији члана 100. Псковске судне грамоте.[33]

Псковска даровна исправа № 24 представља уговор о поклону, закључен између сина посадника као поклонодавца, и манастира Св. Богородице у Пскову као поклонопримца. Она припада категорији такозваних *вкладних* повеља, будући да садржи конкретан услов даривања – помен душе родитеља и сестре Карпа Михајловича.[34] Она у извесној мери подсећа на новгородску даровну исправу № 107, по којој се као једна уговорна страна (поклонодавац) налази неколико посадника, истакнутих градских старешина. Стога је могуће и ову даровну исправу тумачити и као даривање државне (градске) земље од стране представника управе.

На сличан начин могуће је поредити псковску исправу № 23 са поменутом новгородском даровном повељом, будући да се и у тексту псковске даровне повеље у улози поклонодавца јавља неколико лица. Предмет уговора о поклону је заједничка својина или сусвојина више лица. Вероватно је реч о заједничкој својини шире породичне заједнице, јер се у овој псковској даровној повељи не помињу поименично сви сувласници дариване земље. Поклонопримац је игуман манастира. Уговор о поклону садржи клаузулу о даривању земље у неприкосновену приватну својину (формулу *в одерень*)[35], заводу дароване земље и присутним сведоцима.[36]

---

31 *Грамоты Великого Новгорода и Пскова*, 305.

32 Марасинова 1966, 39–40.

33 Марасинова 1966, 65.

34 Л. М. Марасинова 1966, 62.

35 У великом броју докумената руског средњовековног права среће се формула *одерень* која се јавља и под другим називом – *во веки*, *водерень* и слично. То значи да се непокретност као предмет купопродајног уговора или уговора о поклону предавала у пуну, **неприкосновену својину** коју нико није могао да угрози. Уобичајена формулација за преношење предмета купопродаје у неприкосновену својину гласила је *а купи в одерень себи и својој деци* или на пример *А купи светоме Михајлу во веки*. Као и само увођење у посед, формула *одерень* сматра се преживљајем времена када се купопродаја непокретности спроводила симболичним обредима. Она је тада замењивала писану форму. Настала је од речи *дерн* што значи жбун. Поступак се спроводио обиласком међа са жбуном у руци. Лаппо–Данилевский, 1922, 251. Најбољу дефиницију дала је Л. М. Марасинова: прибављање својине над земљом неограничено било каквим условима. Марасинова 1966, 185. Дакле, формула *в одерень* овде значи преношење земље у неприкосновену својину уговором о поклону, тј. даровном повељом. Л. Маргетић тврди да је и на јужнословенским просторима постојала слична установа – доплата (pro fine), *безуветје*. Она се изражавала

Најкраће сведочанство уговора о поклону у древноруском праву садржано је у новопронађеној псковској исправи која гласи: *Дали су тај рибњак псковски посадници Иван Агафонович са другови*ма, *лета 6955, с печатом...* Из овог записа се не види ко је поклонопримац и где се налазио даровани рибњак, али је касније утврђено да је поклонопримац црква Фјодора Тирона, а да се поклоњена непокретност налази на Чудском језеру.[37]

Закључак

Многобројне древноруске даровне повеље сведоче о закључењу уговора о поклону непокретних ствари. Оне су познате под називом *данные грамоты*. У њима је објект даривања најчешће земља, а поклонопримац у највећем броју случајева нека духовна организација, појединачна црква или посебан манастир. Карактеристично је да древноруске даровне повеље немају једнообразну структуру и типску садржину, што је углавном својствено купопродајним повељама и исправама о размени непокретности. Веома често је у њиховим текстовима детаљно одређена међа дароване непокретности, наведен начин увођења у посед и записана имена присутних сведока. У неким другим даровним исправама, имена сведока замењена су печатом црквених великодостојника. Постоји и известан број исправа које за предмет имају даривање физичких лица, најчешће блиских сродника. Оне су у складу са чланом 100. Псковске судне грамоте.

Међу даровним повељама древноруског права посебно место заузимају такозване *вкладне грамоте*, исправе о прилагању новца, жита или других ствари црквама и манастирима. Има и оних исправа које садрже римски donatio sub modo, тј. уговор о поклону са условом или налогом. И оне су најчешће насловљене на црквене установе и у њима се обично очекује да се за учињени поклон врши помен душа покојних сродника поклонодаваца или самих поклонодаваца после њихове смрти.

Литература

Валка, С. Н. (1949): *Грамоты великого Новгорода и Пскова*, Москва – Ленинград: Академия наук СССР.

Владимирски–Буданов, Ф. М. (2005): *Обзор истории рускогo права*, Москва: Издательский дом „Территория будущего“ (репринт Киев 1907).

Гурьева, Ю. О. (2003): *Гражданское право по Псковской судной грамоте*, (докторска дисертација), Самара: Самарска гуманитарна академија.

Зализняк, А. А. (2004): *Древненовгородский диялект*, Москва: „Языки славянской культуры“.

Янин, Л. В. (1991): *Новгородские акты XII–XIV вв*, Москва: Наука.

Кадлец, К. (1924): *Првобитно словенско право пре X века*, Београд: Геца Кон.

Лаппо–Данилевский, А. С. (1922): *Очерк русской дипломатики частных актов*, Москва: Русский исторический журнал, 8.

Марасинова, Л. М. (1966): *Новые псковские грамоты XIV–XV веков*, Москва: Московский университет.

натурално (со, вино, жито, сир, хлеб, ручак, коза, овца и слично). Margetić 1997, 11.

36 Марасинова 1966, 61–62.

37 Марасинова 1966, 61.

Margetić, L. (1997): *Srednjovjekovno hrvatsko pravo, obvezno pravo*, Zagreb – Rijeka: Pravni fakultet u Zagrebu i Pravni fakultet u Rijeci.

Рогов, А. В., Рогов, В. В., (2006): *Древнерусская правовая терминология, в отношении к теории права, (очерки IX–XVII вв)*, Москва: РИЦ МГИУ

Соловјев, А. (1998): *Историја словенских права и Законодавство Стефана Душана цара Срба и Грка*, Београд: Службени лист, Класици југословенског права.

Тарановски, Т. (1996): *Историја српског права у Немањићкој држави*, Београд: Службени лист, Класици југословенског права.

Черепнин, В. Л. (1949): *Руские феодальные архиви*, том 2, Москва: Академия наук СССР.

Шаркић, С. (2006): *Поклон у српском средњовековном праву*, Нови Сад: Истраживања 17/2006а, 9, 7–15.

Срезневский, И. И. (1893–1912): *Материалы для словаря древнерусского языка*, Т. I–III, Санкт Петерсбург: Императорская Академия наук.

Aleksandar Djordjević

BESTOWAL CHARTERS OF THE ANCIENT RUSSIAN SLAVIC LAW

In this paper the author analyses the bestowal charters (documents) of the ancient Russian Slavic law. The feudal archives of churches and monasteries have kept a large number of these documents. Today it is known around three hundred charters which have land, forests, fish ponds and similar immovable property as their subject. By their legal nature, these documents represent donation contracts. They also exist in other medieval legal systems. The author emphasizes their similarities with the Serbian medieval bestowal charters.

УДК 271.222(497.11)-735:347.23“1390/1427“
94(497.11)“1390/1427“

Синиша Мишић
Универзитет у Београду, Филозофски факултет
Међународни центар за православне студије, Ниш - Србија
e-mail: simisic@f.bg.ac.rs

МАНАСТИРСКИ ПОСЕДИ У ЗЕМЉАМА ЛАЗАРЕВИЋА (1390–1427)*

Апстракт: *Рад се бави судбином манастирских имања у земљама Лазаревића у периоду од 1390. до 1427. године. Посматра се однос Лазаревића према овом питању и утицај нове политичке ситуације на обавезе насељеника на манастирским поседима.*

Кључне речи: *Лазаревићи, деспот Стефан, манастирски поседи, унче, војска, работе, Турци.*

У средњовековној Србији Немањића оснивање манастира била је дужност владара, а касније и крупне властеле, владаревих најближих сродника и сарадника. Немањићи су у овоме следили пример оснивача династије Стефана Немање. Сви владари из Немањине лозе су подигли своје задужбине и богато их даривали поседима и привилегијама. На тај начин, формирано је преко двадесетак великих манастирских властелинстава са великим бројем поседа (села, заселци, катуни, планине, виногради, млинови, тргови). Због привилегија које су уживали насељеници ових поседа у односу на државу (ослобађање од дажбина и работа, војске, котла), ова властелинства су се развила у напредне економије, које су могле да производе значајне вишкове намењене трговини. Уз сваки значајнији манастир, временом се развио трг на коме су изношени вишкови производње манастирског газдинства. У доба цара Душана, ктиторство се проширило и међу велможама (деспот Јован Оливер, деспот Дејан, севастократор Влатко Паскачић), који такође стварају значајна манастирска властелинства.

После 1371. године део манастирских поседа је пропао, а пострадали су и многи манастири и цркве. У земљама кнеза Лазара и његовог зета Вука Бранковића, манастирски поседи су заштићени од стране владара, а они су постали нови ктитори Хиландара, који је имао једно од највећих властелинстава у српским земљама.[1] Следећи у владарској идеологији Немањића, кнез Лазар, следио их је и у ктиторској делатности и у односу према српској цркви. Поред Хиландара, кнез Лазар је даривао и друге манастире, а знатно је увећао и властелинство Светог Пантелејмона у Србији. Његови наследници, кнегиња Милица са синовима, наставили су да се старају о овом властелинству. Они су 1395. године издали сводну повељу за овај манастир, чији су поседи били расути широм земаља Лазаревића.[2] Кнез Лазар и његови наследници су

*Рад настао у оквиру пројекта *Насеља и становништво српских земаља у позном средњем веку (14–15.век)* ев. бр. 177010, који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја РС.

1 Благојевић 1989, 47–61.

2 Повеља је сачувана у оригиналу или блиском препису из 1395. године и оштећеном препису из

својим даривањима оформили властелинство од девет метохија са 22 села, три заселка, три цркве, једног трга, једног забела, 500 крушаца соли у Болвану и кућа са људима у Крушевцу, Болвану и Прокупљу.[3] По својим прилозима ово властелинство није спадало у велика властелинства, каква су била, на пример, хиландарско, дечанско, бањско и друга. Без обзира што ово нису била лака времена за Лазаревиће, они су очували и увећали властелинство Светог Пантелејмона. Сва села су ослобођена свих царских доходака и работа[4], без обзира на војни и економски притисак који Лазаревићи трпе од 1390. до 1395. године. До овог времена формирано је и очувано и властелинство манастира Љубостиње, које је, судећи по познијим вестима, спадало међу велика властелинства.

Сам кнез Лазар је, по угледу на Немањиће, основао своју загробну задужбину манастир Раваницу. При оснивању, манастир је добио велике поседе и уобичајене привилегије тако да се сврстао међу најважније *царске лавре*. Раваничко властелинство са преко 60 сеоских насеља, углавном концентрисаним у Поморављу, Браничеву и Мачви, представљало је значајну привредну чињеницу на овим просторима. У исто време (1382) засновано је велико властелинство манастира Дренче, монаха Доротеја. Кнез Лазар је обилато награђивао подршку српске православне цркве његовој владавини и у томе, такође, следио раније српске владаре.

После битке на Косову пољу (1389), Лазареви наследници су се нашли у тешком положају. Земља је изложена пљачкању и разарању од стране Турака, почели су напади Угара са севера, али су и унутрашњи сукоби били жестоки. Све то утицало је на разарање и секуларизацију црквених поседа. Из једне Миличине исправе дознајемо у какво је стање доведено дечанско властелинство. У самој повељи каже се да је од стране Турака све спаљено и оборено, опљачкано, а метоси отети и скоро потпуно опустели.[5] Ово стање на дечанском властелинству настало је после турског освајања земље Вука Бранковића 1396. године. Кнегиња је повратила са свом имовином отета села првог ктитора, која су била у држави Лазаревића. Као повраћена села изричито се наводе Чабић, Дољанци, Брестовац, 12 засеока и Серош са свим заселцима.[6] Прва три села су у самој близини Дечана, али су била отета од манастира. Ова села нису узели Турци, већ властела која је искористила рат и пустошење да се докопа манастирских имања. Сама монахиња Јевгенија је Дечанима приложила село Батушу са заселцима, Доброш, Чрнегојно, Плањане, Поток, Ческово, Пут и Днепоље.[7]

Овде је посебно за нас занимљиво село Ческово, које је 1327. године било заселак села Косорића. Њега је Хиландар уступио браћи Дмитру и Богдану Хардомилићима, па је на тај начин секуларизовано. Цар Душан га је 1348. године приложио келији Светога Саве. Ческово је у међувремену секуларизовано, као и Дољанце (исто је припадало келији Светога Саве), тако је Милица могла да их оба приложи Дечанима, јер су у међувремену поново припала држави.[8] Није познато када се то тачно догодило нити је познат разлог секуларизације. Један од разлога узимања поседа од манастира могао је бити и немир и небрига монаха. Тако је Хиландару одузета црква у Лешју, а враћена је ктиторовим наследницима Црепу и Држману Вукославићима.[9] У време Лазаревића

1400. године. Издање ове исправе је претходило акту игумана Никодима из 1395/96. године. Види Јечменица 2014, 186–187, са релевантном литературом.

3 Леонид 1868, 274; Младеновић 2007, 295–296.

4 Леонид 1868, 275.

5 Младеновић 2007, 392.

6 Исто, 393.

7 Исто, 393.

8 Благојевић 2000, 54.

9 Михаљчић 1976, 105.

такође је вршена секуларизација црквених поседа. Занимљив пример је црква и метох Ваведења Богородице у селу Кукањ у Ибру. Ову цркву је на својој баштини подигао војвода кнеза Лазара, Обрад Драгослалић.[10] После Косова, војвода Обрад је изневерио Лазаревиће, вероватно пришавши Вуку Бранковићу, па су му они одузели баштину и заједно са црквом претворили је у проније.[11] Око три године касније код њих су дошли утицајни хиландарски монах Герасим Бранковић са угледним хиландарским *старцима*. Они су тражили Обрадову цркву са поседима тврдећи да је он намеравао да је приложи Хиландару. Они су овим тражили гашење једне проније и десекуларизацију поседа, што Лазаревићима у ово време није могло одговарати, јер им је сваки војнички посед био драгоцен. Међутим, с обзиром на чињеницу да је иза ових захтева вероватно стајао, тада моћни Вук Бранковић, Лазаревићи су одлучили да овај посед уступе Хиландару, тако што је цркву са метохом приложио лично кнез Стефан Лазаревић.[12] Стање у земљама Лазаревића, ове је у неком тренутку приморало да обуставе годишњу исплату Хиландару 100 литара сребра од новобрдске царине, што је приложио још кнез Лазар. Хиландарцима је овај доходак вратио деспот Стефан Лазаревић тек 1406/7. године, када је прихваћен за главног ктитора Хиландара.[13]

Политички притисак у земљи, који су Лазаревићи морали да издрже почетком 90-их година 14. века, почео је да попушта после 1396, а притисак Турака је постао слабији после Ангорске битке 1402. године. Зато је у погодном тренутку враћен Хиландару приход од новобрдске царине. А две године раније деспот Стефан је на молбу своје мајке дао деспотици Јевпраксији (Јефимија) село Јабучје у жупи Левач, да га за своју душу приложи Хиландару.[14] У време кнеза Лазара, ово село је у проније држао неки Младен Псисин. Овај пронијарски посед је вероватно још раније угашен, али деспот није имао потребу да га обнови као проније, већ је приложен Хиландару.

На сличан начин се могу посматрати и прилози деспота Стефана Лазаревића Хиландару из 1411. године. Он је тада у замену за шест адрфата приложио села у околини Новог Брда: Црешњу, Крињеву, Милојевце и Глоговицу, а у Левчу Бдчину и Церницу.[15] Да се ситуација ипак променила у односу на време кнеза Лазара види се по томе чега су од намета и дажбина све ослобођени насељеници ових села, наравно у корист манастира. Добили су од деспота уобичајена ослобађања од грађења, поноса, позоба, престоја, соћа, жировнице, осим војнице и пореза владару.[16] Јасно да су овде у питању обавезе становништва које је владар морао да наметне због обавеза према Турцима. У повељи Лаври Светог Атанасија из 1394/95. године монахиње Јевгеније и синова, ослобађају се Лаврина села у Петрушком крају свих обавеза, чак и унче, осим давања новчане дажбине турском султану што је обавеза све српске земље.[17] Очигледно је овде реч о харачу. Међутим, и унча или војница (данак господски) је уведена због Турака. Износила је 20 динара и плаћала се из два дела: летње и зимске унче.

Када је деспот Стефан Лазаревић 1414/15. године даривао манастир Милешеву, са пет села у Моравицама (два Гугља, Храсно поље, Шемгон и Рупељево), он је насељенике ових села ослободио на пет година од работа владаревих великих и малих и

10 Новаковић 1912, 775–776.
11 Исто, 458.
12 ССА 3 (2004) 112 (М. Шуица) тврди да се то могло десити и 1397. године, што је мање вероватно. Младеновић, 2007, 157; Благојевић 2000, 56.
13 Младеновић 2007, 185.
14 ССА 1 (2002) 135 (А. Веселиновић); Младеновић 2007, 176.
15 Младеновић 2007, 192.
16 Исто, 193.
17 Исто, 224.

на две године од унче.[18] Повеља је издата после смиривања ситуације са Турцима и доласка султана Мехмеда I на власт. Упркос томе деспот није могао на дуже време да се одрекне прихода од унче коју су давали насељеници ових села. Можемо закључити да је ситуација која је настала после 1389. године утицала на промену статуса манастирских људи, као и на приходе манастирских властелинстава.

Колико је Деспотовини био важан сваки човек у борби са Турцима види се и из повеље манастиру Ватопеду од 2. јула 1417. године. Њоме се манастиру даје 60 литара сребра од новобрдске царине и за *одмор* монаха када дођу у Србију, село Копривница, чији се насељеници ослобађају свих обавеза, па и војске изузев војске Турцима и на граници новобрдског метоха.[19] Дакле, у рат са Турцима су морали сви да иду и сви су, без разлике, морали да бране свој град. У овом погледу занимљива је и деспотова исправа од 20. јануара 1427. године, Лаври Светог Атанасија. Он је тада овом светогорском манастиру приложио два сребрна свећњака и 20 литара сребра од новобрдске царине. Такође је даровао и села у Петрусу: Извор са царином, Брњицу и Квасичевицу. Села су ослобођена *зимског данка*, али не и од летњих унчи.[20] Они су у ствари ослобођени половине пореза. Занимљиво је да су ова села ослобођена свих работа и данака осим у три случаја: ако деспот крене лично у рат, онда иду и они; да учествују у потерама и сакупљању војске крајишке са војводом крајишким и ако се одреди да иду на зидање Београда.[21] С обзиром на ситуацију у земљи, ово су биле значајне обавезе. Прво, владар је много чешће ишао лично у рат у односу на ранија времена, јер је то наметала промењена политичка ситуација. Обавеза за крајишку војску потиче из чињенице да су ова села на крајишту, али ни она овде није била ни лака, ни ретка, јер је Петрушко крајиште било на сталном удару Турака.[22] Обавеза поправљања и изградње Београда је већ 1428. године постала безпредметна, јер је он споразумом у Тати прешао у угарске руке.

Из наведених примера, који су преко исправа стигли до нас, видљиво је да су се услови живота и привређивања на манастирским властелинствима битно променили у земљама Лазаревића после 1389. године. Услед продора Турака и унутрашњих борби у српским земљама, многа манастирска властелинства су пострадала, а поседе је разграбила властела. Добар пример за то је дечанско властелинство. Насељеници манастирских властелинстава у земљама Лазаревића су после 1389. године били оптерећени обавезама које раније нису постојале или нису обухватале и *црквене људе*. Ту се пре свега мисли на новчани порез – унче од 20 динара, који се давао из два дела – зими и лети. Не мање важна и оптерећујућа била је и обавеза војске у случају рата са Турцима. Пошто су манастирске економије биле велики произвођачи у средњем веку, ове обавезе су морале да се одразе на ритам производње и величину прихода. Није случајно да у 15. веку, изузев Манасије, није формирано ниједно велико манастирско властелинство, а постојећа углавном нису значајно увећавана новим прилозима. Општа несигурност, чести упади Турака, одлазак најспособнијих насељеника у рат доприносили су запуштању и све мањој производњи на манастирским поседима. Слично је било и са другим црквеним поседима. Посебно су била осетљива епархијска властелинства. У ово време страдају властелинства Скопске и Зетске митрополије и многа друга.

18 ССА 2 (2003) 198 (А. Веселиновић).
19 Младеновић 2007, 372.
20 Исто, 260.
21 Исто, 260.
22 Види Мишић 2010, 121–128.

Литература

Благојевић, М. (2000) „Секуларизација хиландарских поседа у средњовековној Србији“, *Осам векова Хиландара*, Београд, 51–58.

Благојевић М. (1989), „Кнез Лазар – ктитор Хиландара“, *Свети кнез Лазар*, Београд, 47–61.

Јечменица Д. (2014) „Поседи светогорског манастира Светог Пантелејмона у Моравској Србији“, *Власт и моћ. Властела Моравске Србије од 1365. до 1402. године*, ур. С. Мишић, Крушевац, 183–206.

Леонид (1868) „Стара српска писма из руског манастира Св. Пантелеимона у Светој Гори“, *Гласник СУД 24*, 231–295.

Михаљчић Р. (1976), „Прилог српском дипломатару: даровнице властеоске породице Вукославића“, *ИГ 1–2*.

Мишић С. (2010), „Петрушко и Липовачко крајиште од половине 14. века до 1459. године“, *Историја Поморавља и два века од Варваринске битке*, ур. С. Мишић и А. Шемјакин, Крушевац, 121–128.

Младеновић А. (2007), *Повеље и писма деспота Стефана*, Београд.

Новаковић Ст. (1912), *Законски споменици српских држава средњег века*, Београд.

Веселиновић А. (2002), „Повеља деспота Стефана Лазаревића деспотици Евпраксији“, *ССА 1*, 131–144.

Веселиновић А. (2003), „Повеља деспота Стефана Лазаревића манастиру Милешеви“, *ССА 2*, 193 – 206.

Шуица М. (2004), „Повеља кнеза Стефана Лазаревића којом се Хиландару прилаже црква Ваведења Богородичиног у Ибру“, *ССА 3*, 107–124.

Siniša Mišić

THE MONASTERY ESTATE IN LAND OF LAZAREVIC (1390 – 1427)

After the battle of Kosovo (1389) created a new situation in the countries of Prince Lazar. Raids Turks and internal struggles led to the deaths of monasteries and abducting their possession, by the nobility. Sami Lazarevići for military purposes were forced to settle some monastery secularise. On the other hand settlers monastery properties are burdened with the obligation to pay an ounce, the tax that was imposed because of the Turkish rectum. They also imposed the obligation of the army in case of war with the Turks. All this has worsened the situation of the monastic estates as compared to earlier times, which is reflected on their production and income.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *14-2017, 299-315*
УДК 271.222(497.11)-726.1:929 Антим, београдски митрополит

Неђељко В. Радосављевић
Историјски институт, Београд - Србија
e-mail: nedjo_radosavljevic@yahoo.com

АНТИМ, ЕПИСКОП ВРАЧАНСКИ, ЛОВЕЧКИ И МИТРОПОЛИТ БЕОГРАДСКИ*

Апстракт: *У раду је дата биографија врачанског, потом ловечког епископа Антима, који је 1827. постао београдски митрополит, а по стварању Кнежевине Србије се 1831. преселио у Краљевину Грчку. Објашњено је његово порекло, и приказано кретање у црквеном поретку Васељенске патријаршије. Пажња је усмерена и на његов избор за београдског митрополита, долазак у Београд и деловање у новој средини. Наглашене су специфичне околности у којима је вршио духовну мисију, а које су биле резултат јачања српских националних власти и слободнијег исповедања православне вероисповести. Такође, указано је и на његов однос са кнезом Милошем Обреновићем, који је био знатно бољи него у случају његових претходника. Дати су подаци о последњим месецима које је провео у Кнежевини Србији, и утврђени начин и време одласка у Краљевину Грчку, у којој је провео остатак живота.*

Кључне речи: *Османско царство, Васељенска патријаршија, Србија, Грчка, Београд, Атина, митрополија, Антим.*

Један од митрополита, који су својом делатношћу оставили значајан траг на балканским просторима почетком 19. века, био је врачански, а потом ловечки епископ Антим. Касније, године 1827. он је постао је београдски митрополит, да би 1831. из Србије отишао у Краљевину Грчку. О том савременику националних револуција балканских народа и остварења идеја о аутономној српској и независној грчкој држави који је, као највише рангиран архијереј у Кнежевини Србији, остао упамћен и по томе што је извршио миропомазање кнеза Милоша Обреновића за њеног првог владара, писано је и у бугарској и у српској историографији. У бугарској историографији пажња је усмерена на време његовог боравка у епархијама које су биле у саставу Трновске митрополије, док су српски истраживачи анализирали његову делатност у Београдској митрополији, наводећи само неколико основних података о месту његовог рођења и ранијег деловања.

Због расутости грађе у различитим фондовима у више модерних држава, недовољног познавања научних резултата између појединих националних историографија, али и праксе Васељенске патријаршије да митрополите и епископе премешта из једног места у друго, нестала је грађа важна за рад на биографијама многих личности из црквене историје или је, у најбољем случају, остала тешко доступна, смештена у фондове у којима није лако препознатљива. Такав је случај и са изворима о митрополиту Антиму.

* Рад настао као резултат истраживања на пројекту Министарства просвете, науке и технолошког развпја „Европа и Срби: подстицаји и искушења европске Модерне“ (ев. бр. 177031), који се реализује у Историјском институту у Београду.

У српској историографији о митрополиту Антиму је писао један од првих аутора црквених шематизама, епископ Јоаникије Нешковић, затим аутори историја Српске православне цркве, као и значајних дела о настанку модерне српске државе и решавању црквеног питања у њој.[1]

Када је реч о броју објављених извора и научних дела о њему, посебан значај имају резултати бугарске историографије. Антим је значајан део живота провео у бугарским земљама, где је био на челу две од четири епископије (Врачанске и Ловечке) у саставу Трновске митрополије, а пре рукоположења у епископски био је архимандрит. Поједини извори првог реда, попут писама, а затим и летописа из периода његовог живота у бугарским земљама, објављени су у целини. Бугарски историчари, од Ивана Снегарова до савремених, Ивана Тјутјнџијева, Пламена Павлова, Ганча Бакалова, Бориса Маринова и других, такође су се бавили Антимовом биографијом.[2]

За разлику од српске и бугарске, грчка историографија не садржи пуно података о митрополитима који су највећи део свог живота провели у словенским областима Османског царства. Иако Грци, они су на развој грчког националног покрета и црквене прилике у грчким областима имали слаб утицај, чак и онда када су били чланови Светог Синода Васељенске патријаршије. Ипак, у погледу вредности грађе црквене провенијенције на грчком језику, посебно треба указати на један кодекс који се чува у Ватиканској библиотеци. У њему се могу наћи подаци о појединим митрополитима и епископима, пре свега када је реч о њиховом избору и рукоположењу.[3] Неки извори из архива Васељенске патријаршије, који се односе на цркву у српским земљама у време које је било савремено митрополиту Антиму, делом су преведени на српски језик и објављени почетком 20. века.[4]

Епископ ужички Јоаникије Нешковић, који је митрополита Антима лично познавао[5], наводи да је био Грк са острва Андрос, који је пре доласка у Београд био ловечки епископ, и да је по утемељењу аутономне Православне цркве у Кнежевини Србији отишао у Атину, где је живео до смрти.[6] Исти податак преузео је и Павле Швабић, који је објавио делове Антимове преписке са кнезом Милошем Обреновићем.[7] Ти први подаци о њему касније су преузети и од других аутора.[8]

Завичај митрополита Антима, острво Андрос, тако је познат, а самим тим и његова етничка припадност. Извесно је да се радило о Грку, а не хеленизованом припаднику неког другог балканског или малоазијског народа. Међутим, ни у српској, ни у бугарској историографији није забележена година његовог рођења. Јоаникије

1 Дела која се у српској историографији издвајају по подацима од значаја за Антимову биографију су следећа: Нешковић 1868; Швабић 1903; Гавриловић 1909; Гавриловић 1912; Слијепчевић 1991. Поред њих, биографске податкео њему сам износио и ја у појединим радовима: Радосављевић 2007; Радосављевић 2009.

2 Снегаров 1933–1934; Снегаров 1942–1943; Снегаров 1935, Тютюнджиев 2007 a; Тютюнджиев 2007 b; Бакалов, Павлов, Маринов 2008.

3 Σ. Αριστάρχης, Βέης, *Επισκοπικοί καταλογοί τού Οἰκομενικού Πατριαρχίού της Βιβλιοθήκης τού Βατικανού*, Codex Vaticanus Graecus, 2491–2500. Према: Тютюнджиев 2007 a, passim.

4 Алексијевић 1909; 555; Алексијевић 1910, 853–859.

5 Епископ Јоаникије Нешковић био је савременик митрополита Антима. Митрополит Кирил, Антимов претходник, рукоположио га је 1826. у Крагујевцу за ђакона. Вуковић 1996, 235.

6 Нешковић 1868, 326–327.

7 Швабић 1903, 494. Грађа коју је Швабић објавио потиче из Архива Србије, фонда *Књажеска канцеларија*, тематске целине КК XXXV, *Црква и свештенство*.

8 Слијепчевић 1991, 311; Вуковић 1996, 279; Радосављевић 2007; Радосављевић 2009, 148.

Нешковић га памти као човека „седе браде“ од око седамдесет година.[9] На основу тога могло би се претпоставити да је рођен седамдесетих година 18. века. И његова биографија посредно указује на то да је Нешковићева тврдња тачна: да би био рукоположен у епископски чин 1804, Антим је свакако морао да има одређено искуство у црквеним пословима, а оно се није брзо стицало.[10] Његово кретање у јерархијској структури Васељенске патријаршије могуће је пратити од почетка 19. века, пре свега захваљујући чињеници да је био у блиским родбинским везама са трновским (бившим ужичко-ваљевским) митрополитом Данилом II.[11] Прве вести о њему као епископу потичу из времена када је, по одступању Софронија Врачанског са архијерејског престола, био изабран за његовог наследника.[12] Дозвола за његов избор и рукоположење послата је из Васељенске патријаршије трновском митрополиту Данилу II, 13. (25) фебруара 1804. године.[13] Из њеног садржаја јасно је да га је митрополит Данило II и предложио за врачанског епископа. Трновска митрополија тада је имала сложену структуру, са четири епархије у свом саставу: Ловечком, Преславском, Червенском и, најкасније формираном Врачанском.[14] Њихови епископи били су подређени трновском митрополиту као свом *киријарху*.[15]

Антим је за врачанског митрополита изабран маја 1804, од сабора који су чинила три архијереја: трновски митрополит Данило, червенски епископ Кирил и преславски епископ Неофит. Избор, рукоположење и устоличење Антима за врачанског епископа извршенису у катедралном храму Светих апостола Петра и Павла у Трнову. У образложењу одлуке о томе наводи се да је претходни епископ, Софроније Врачански, својевољно дао оставку на архијерејску катедру, да је она уважена, и да су верници (*Христово стадо*), остали без архијерејског покровитељства и бриге. Због тога је спроведен канонски избор новог епископа, који је подразумевао постојање три кандидата. Поред Антима, кандидати су били Гаврило и Јоаникије, али се не помињу њихови чинови, па се може претпоставити да су били истог или нижег чина од њега.[16] Убрзо по избору и рукоположењу за врачанског епископа, у јулу 1804. Антим је, заједно са трновским митрополитом Данилом и ловечким епископом Никодимом, потписао акт о избору новог червенског епископа Неофита IV, претходно јеромонаха и протосинђела Трновске митрополије.[17]

Извори који говоре о трновском митрополиту Данилу, настали по његовој смрти 1806, указују на то да су му и врачански епископ Антим и червенски епископ Неофит IV били блиски рођаци, синовци или сестрићи.[18] Јер, по смрти митрополита

9 Нешковић 1868, 323–324.

10 Швабић 1903, 494; Слијепчевић 1991, 311; Вуковић 1996, 279.

11 Радосављевић 2015, 148.

12 Тютюнджиев 2007 a, 182.

13 Снегаров 1942–1943, док. 45, 37–38; Тютюнджиев 2007 b, 264.

14 Првобитно се сматрало да је Врачанска епископија настала око 1780. године. Међутим, по истраживањима Ивана Тјутјунџијева, могуће је да је то било још у току прве половине 17. века, али да није постојала у континуитету, и да је једно време била под Видинском митрополијом. Први врачански епископ, који се помиње 1678, био је Јефтимије. Следећи врачански архијереј забележен у изворима више од једног века касније, био је Серафим (1781–1788), а потом познати бугарски духовник Софроније Врачански (1794–1803). Тютюнджиев 2007 b, 258–261.

15 Радосављевић 2015, 155.

16 Сн гаров 1933–1934,док. 8, 5.

17 Сн гаров, док. 22, 13; Тютюнджиев 2007 b, 264.

18 У бугарској литератури за тај степен сродства коришћен је исти израз, „племеникъ“, који означава сродство по обе линије, односно децу браће или сестара. Први податак у коме се говори о њиховом родбинском односу је из 1805. године.Тютюнджиев 2007 (2), 182.

ДанилаII Патријаршија је 1. (13) фебруара упутила у Трново посебног егзарха, који је у циљу прављења пописа његове заоставштине требало да се обрати управо врачанском и червенском епископу као његовим најближим рођацима.[19] Нов трновски митрополит Макарије је, по доласку у Трновску митрополију априла 1806, установио да су све ствари које су остале иза покојног митрополита Данила II на броју, и да их чувају угледни трновски грађани, Хаџи Нено и протопрезвитер Петар. У договору са другим трновским првацима, он је одлучио је да их остави на чувању истим лицима.[20]

Већ на почетку управе Врачанском епископијом, епископ Антим био је суочен са захтевима да се према Патријаршији измире дуговања које је његова епархија имала, за шта је одговорност лежала и на његовом *кирцјарху*, трновском митрополиту Данилу. Патријарх Калиник IV отворено је у писму од 12. октобра 1805. писао митрополиту Данилу II да је црква уложила много труда да, по његовој молби, за врачанског епископа буде изабран Антим, и да је он обећао да ће епархијски дугови бити враћени. Дугови који су у овом писму наведени били су велики: Врачанска епископија је, само на име камате, требало да зајмодавцима исплати 1.500,00 гроша, а цела Трновска митрополија *филотимију* од 12.500,00 гроша.[21]

Због нараслих дугова, који су били наслеђе ранијих времена, епископ Антим имао је несугласица са верницима, који су требали да поднесу највећи терет њиховог враћања. Већ поменути патријаршијски егзарх, који је 1806. дошао у Трновску митрополију ради пописа заоставштине митрополита Данила, такође је имао задатак да се упозна са стањем у Врачанској епископији, и помири епископа Антима са његовим верницима, о чему је носио и две наредбе адресиране на њега.[22] Међутим, изгледа да су се неспоразумиизмеђу Антима и његових епархиота наставили и после тога.Нови трновски митрополит Макарије јеод Патријаршије обавештен да је он дошао у Цариград и поднео оставку на архијерејску катедру, али да она није прихваћена. Антим је из Цариградаупућен назад, с наредбом да у Врачанској еписпопији настави да врши своју духовну мисију.[23]

Антим је октобра 1809, заједно са епископима червенским Неофитом и ловечким Антимом, потписан у акту о избору јерођакона Антима за преславског епископа.[24] На челу Преславске епископије поменути јерођакон је наследио умрлог епископа Неофита. Овај пример показује како су се одвијали избори у архијерејске чинове у оквирима једне митрополије Васељенске патријаршије која је имала сложену структуру: сви потписани епископи били су из Трновске митрополије. Антим је такође потписани у акту о избору новог червенског епископа Јакова, пошто је његов рођак, епископ Неофит, напустио Русе, град у коме је било средиште те епископије.[25] Јаковљев избор извршен је маја 1813, а потписници акта о томе су, поред Антима врачанског, били епископи преславски и ловечки, који су носили исто име као и он.[26]

19 Радосављевић 2015, 159–160.
20 Снегаров 1933–1934, док. 23, 13–14.
21 Снегаров 1942–1943, док. 47, 38–40.
22 Тютюнджиев 2007 b, 264.
23 Тютюнджиев 2007 b, 264.
24 Снегаров 1933–1934, док. 25, 16; док. 26, 16–17.
25 Године 1811. червенски епископ Неофит организовао је одред који је у време руско-османског рата учествовао у одбрани града Русе од османске војске, а потом се повукао у Влашку. Главнокомандујући руске Дунавске армије, генерал Кутузов, за боравиште му је одредио манастир Снагов код Букурешта. Избор новог епископа је био могућ тек кад су се прилике у граду Русе стабилизовале. Тютюнджиев 2007 b, 232.
26 На челу Ловечке епископије био је Антим I (1757 – јул 1813). Тютюнджиев 2007 b, 249.

Значајан догађај у Антимовом животу био је његов премештај на чело Ловечке епископије у јулу 1813, по смени тамошњег епископа Антима I. Његов предходник је већ дуже време боравио у Букурешту, па су верници у Ловечкој епархији практично били без епископа.[27] На акту о његовом избору потписани су трновски митрополит Макарије, епископ червенски Јаков и епископ преславски Антим.[28] На челу врачанске митрополије Антима је наследио епископ Методије, у чијем избору је исам учествовао.[29]

Овај епископ је своју делатност наставио у Ловечкој епископији под именом Антим II. У сложеној структури Трновске митрополије, у којој је његова претходна, Врачанска епископија, била је последња по рангу од четири које су подређене трновском митрополиту, његов избор за ловечког епископа значио је унапређење. Међутим, из Врачанске епископије, он је отишао праћен оптужбама за сребролубље, што се дешавало и касније. Тако је у *Летопису Тројанског манастира* игуман Партеније навео да Антиму II мора исплатити велику суму новца. Поменути игуман га у манастирском кондику чак називаи „деспот ловечки".[30] Међутим, наводе о његовој сребролубивости треба примити с резервом. Он је по доласку на чело Врачанске епископије затекао велике дугове, које је једино могао вратити тако што би редовно прикупљао све владичанске и патријаршијске приходе. А ти дугови су настали независно од воље верника, одлукама о позајмицама новца које су доносили поједини епископи, док је обавеза враћања по њиховом одласку остајала на епископији. Антим је покушао да реши тај проблем, али у томе није успео. То потврђује и писмо из Патријаршије упућено трновском митрополиту Данилу 1805.[31] Сличну ситуацију Антим је очигледно затекао и у Ловечкој епископији, где је од појединих манастирских старешина, као и од свештенства и верника, потраживао дажбине које је било тешко наплатити.

Антимова управа Ловечком епархијом подудара се са још једном кризом у којој се нашло Османско царство. Када је дошао на њено чело, османска држава била је на путу да војно порази устаничку Србију, што је убрзо и учинила. Међутим, већ 1815. долази до избијања Другог српског устанка, којим су постављени темељи за изградњу будуће српске аутономне државе. Међународне околности за Османско царство више нису биле повољне, јер је по војном слому Француске 1815. порасла моћ Русије, која је подржавала Србе. А у кризним временима држава је увек посезала за тешким пореским мерама, што је у бугарским земљама додатно оптеретило становништво. Због тога су епископски и патријаршијски приходи плаћани отежано и са закашњењем. Да је тако било и у областима које је обухватала Трновска митрополија, потврђује један неуобичајен гест: заједно са остала три епископа из Трновске митрополије, Антим II Ловечкије 1824. одбио да исплати велике суме новца, које је из њихових епископија потраживао трновски митрополит Илариона.[32] А радило се оизносу од 7 гроша по сваком домаћинству.[33]

Априла 1818. Антим је потписан у акту о избору диоклитијског митрополита Теоклита за червенског епископа, јер је дотадашњи епископ Јаков истог месеца дао

27 Тютюнджиев 2007 b, 250.

28 И овај акт је у целини залепљен у *Трновски црквени кодекс*. Снегаров 1933–1934, док. 27, 17.

29 Снегаров 1933–1934, док. 28, 17.

30 Тютюнджиев 2007 b, 250.

31 Снегаров 1942–1943, док. 47, 38–40.

32 Тютюнджиев 2007 b, 251. Макарије, наследник митрополита Данила на челу Трновске митрополије, постао је 1817. никејски, а 1821. године ефески митрополит. Наследио га је прво митрополит Јоаникије (1817–1821), а потом Иларион, који је на њеном челу био у два наврата, 1821–1827. и 1831–1838. године. Тютюнджиев 2007 b, 184–187.

33 Тютюнджиев 2007 b, 233.

оставку.[34] Време Антимове управе од 1821. године било је посебно тешко због Грчког устанка. Поред погрома над грчким и другим хришћанским становништвом у већим урбаним центрима, укључујући и Цариград, османске власти погубиле су патријарха Георгија V, који је обешен на вратима Патријаршије у Фанару, као и неке митрополите.[35] Тада је, међу осталима, био смењен, а потом и осуђен, трновски митрополит Јоаникије.[36] На његово место је 1822, одлуком новог патријарха Јевгенија и Портиног великог драгомана Ставракија Аристархија, постављен митрополит Иларион, који је до тада боравио у једном манастиру на острву Халки.[37] Митрополити и епископи у унутрашњости Османског царства, посебно у његовом европском делу, били су изложени притварању, новчаном глобљењу и појачаном надзору над њиховом делатношћу, а у црквама су морали да позивају вернике на оданост државним властима.[38] Изузев митрополита Јоаникија, сви епископи у Трновској митрополији остали су на својим местима, па и ловечки епископ Антим II.

Марта 1827. ловечки епископ Антим изабран је за новог београдског митрополита. На челу Београдске митрополије он је наследио преминулог митрополита Кирила. Васељенска патријаршија је у свој Кодекс из месеца марта 1827. унела и „Споменицу“ о његовом избору.[39] У време избора, Антим је боравио у Цариграду, где је сигурно остао до 25. јуна 1827, када је од патријарха и Светог Синода добио два писма адресирана на кнеза Милоша Обреновића, *поглавара српског народа* и *господара Србије*.[40] Он је, такође, на путу за Београд имао задатак да поново дође у Трновску митрополију и сазове сабор архијереја, који је требао да изабере, рукоположи и устоличи новог ловечког епископа Дионисија.[41] Антим је из Цариграда кренуо ка Трнову, а по рукоположењу новог ловечког епископа отишаоје у Београд. У *Трновски црквени кодекс* је 1827. године унет препис акта о Дионисијевом избору, у коме се наводи да је претходни епископ премештен у Београд.[42]

Тиме је завршен значајан период Антимовог живота проведеног у бугарским земљама, који је трајао најмање двадесет пет година, од доласка његовог рођака митрополита Данила на чело Трновске митрополије 1802. до 1827. Међутим, с обзиром

34 Снегаров 1933–1934, док. 32, 21. Када је реч о Теоклитовом избору, због његовог високог митрополитског чина поставља се питање о разлозима због којих је прихватио долазак на чело једне мале епархије у оквирима Трновске митрополије. Међутим, диоклитијски митрополити су, заправо, били само викарни епископи ћустендилских (бањских) митрополита, па је то сигурно био и случај са Теоклитом. Такав пример био је херцеговачки, а потом и велешки митрополит Авксентије III Петров Чешмеџијев, један од покретача акције за стварање аутономне бугарске цркве, који је такође у почетку био диоклитијски митрополит, и викарни епископ ћустенсилског митрополита. О томе опширније: Радосављевић 2013, 267–284.

35 Runciman 1968, 382–383.

36 У посланици новог трновског митрополита Илариона од 1. децембра 1822, наводи се да је митрополит Јоаникије *осуђен од султана* 12. јуна 1821. Како се не помиње врста казне, највероватније се радило о смртној пресуди. Снегаров 1933–1934, док. 33, 21.

37 Снегаров 1933–1934, док. 33, 21.

38 Радосављевић 2006, 108–109; Радосављевић 2007, 140.

39 У *Споменици* се наводи да су, поред Антима, била заступљена и још три кандидата, али се не наводе њихови чинови. Избор је извршен у Цариграду. Алексијевић 1910, 555–556.

40 Алексијевић 1910, 853.

41 Овај акт је, као васељенски патријарх, потписао бивши београдски митрополит Агатангел, који је на челу Београдске митрополије био до 1825. године. Алексијевић 1910, 852–853.

42 Избор, рукоположење и устоличење Дионисија ловечког извршио је сабор од четворице епископа. *Антим београдски* је у Акту о том избору потписан први. Снегаров 1933–1934, док. 39, 29–30.

на то да је до 1794. Данило био епископ Рогона у Никопољској митрополији, могуће је да је, заједно с њим, Антим и раније боравио у Бугарској. Одлазак на чело Београдске митрополије је, у поретку Васељенске патријаршије, значио његово ново напредовање у црквеној јерархији, јер се радило о епархији у високом митрополијском рангу. Она је у поретку Велике цркве била сврстана у прву од четири класе. Њени архијереји су носили титулу *архиепископа и митрополита Београда и егзарха Србије*.[43]

Међутим, у новој средини су околности биле сложене. Београдска митрополија се налазила у Београдском пашалуку, провинцији у којој се постепено формира српска национална аутономија, где су црквене прилике биле знатно другачије него у областима у којима је претходно боравио. Патријарх Агатангел му је у припремама за то могао бити најбољи саветник, пошто је од 1816. до 1825. и сам био београдски митрополит. Када је реч о положају Православне цркве у Београдском пашалуку, у однос између османске државе и цркве, који је постојао неколико векова и битно одређивао права и обавезе православних хришћана, све више се као нов чинилац укључују српске власти, пре свега кнез Милош Обреновић. До Антимовог доласка, он је успоставио контролу над делатности оба митрополита у Београдском пашалуку (београдским и ужичко-ваљевским). И сам патријарх Агатангел морао је, као београдски митрополит, да попусти пред његовим ауторитетом. Митрополит Антим је све то пре поласка у Београд сигурно сазнао. Такође, морао је бити информисан и о томе да је свештенство било под потпуном контролом српског кнеза, и да су митрополитски приходи ограничени на знатно мању суму него што су то предвиђале архијерејске синђелије и султанови берати или фермани о потврђивању.[44]

Антим је дошао у Крагујевац око 20. августа (1. септембра) 1827, где га је примио кнез Милош. Потом је кренуо за Београд, у који је стигао неколико дана касније, где се прво представио кнегињи Љубици и кнежевићу Милану.[45] Кнез Милош је наредио да га на путу до Београда свештенство и народ срдачно и с поштовањем дочекају.[46] Митрополит Антим се писмом од 25. августа (6. септембра) 1827. обратио кнезу Милошу, којим му се захвалио на пријему у Крагујевцу и дочеку у Београду. На Кнеза је повољан утисак оставио Антимов гест којим се одрекао права наслеђивања ствари умрлог митрополита Кирила и замолио га да их преузме, како би се подрум у коме су се налазиле ослободио за род из митрополијског винограда.[47] Очигледно добро информисан о приликама у новој митрополији, Антим се њима одмах прилагодио. Можда због тога и његов опис као среброљубивог човека, настао у време док је био врачански а потом и ловечки епископ, не одговара понашању које је показао у Београдској митрополији. Та особина која му је била приписивана, највероватније није била резултат личног карактера, већ околности и наслеђених проблема.

На основу извора првог реда, у српској историографији је о Антиму изграђен позитиван став, почевши од Јоаникија Нешковића, преко Павла Швабића, Михаила Гавриловића, Радослава Грујића, и Ђока Слијепчевића. Нешковић тако наводи да се много трудио за закон и цркву.[48] Прихватајући Швабићев став, већина поменутих аутора је тврдила и то да је у једном тренутку био у неспоразуму са кнезом Милошем, а да је касније дошло до њиховог помирења. Ђоко Слијепчевић не указује на природу тог

43 Радосављевић 2007, 355.
44 Радосављевић 2007, 223–232.
45 Швабић 1903, 494.
46 Слијепчевић 1991, 311.
47 Швабић 1903, док. 1, 500–501.
48 Нешковић 1868, 324.

неспоразума, али он свакако није могао бити толико озбиљан да њихове односе неповратно угрози.[49] Павле Швабић указује на то да је виновник појединих проблема био митрополитов већил, односно тумач српског језика, по народности Грк. Тај већил, чије је име било Трифун[50], вероватно је потицао из локалне грчке заједнице, и радио је са знатно више слободе него што су то прилике допуштале, ослањајући се на искуство из времена када је београдски митрополит био патријарх Агатангел. Због тога су се почеле умножавати жалбе упућене кнезу Милошу на њега, а посредно и на митрополита Антима.[51]

Митрополит Антим, који је можда већ крајем 18. века боравио у Србији[52], по доласку на чело Београдске митрополије вероватно није добро знао српски језик, али је сигурно добро говорио њему сродан бугарски, јер је у бугарским земљама провео највећи део живота. Српски и бугарски језик су се разликовали, али су се њихови говорници међусобно разумевали. И коришћење бугарских речи у његовој преписци са кнезом указује на то да је поједина писма сам писао или лично диктирао. Када је реч о литургијском језику, он је и код Бугара и код Срба био исти, црквенословенски, а на њему се заснивала и преписка малог слоја писмених људи. Те чињенице указују на то да тумачева делатност није могла бити основни узрок неспоразума митрополита Антима и кнеза Милоша: то је највероватније било постојање Конзисторије, која је у свештенству изазивала забуну у погледу надлежности, на шта је указивао и патријарх Агатангел. Конзисторија је основана 1823, по угледу на духовне судове у Карловачкој митрополији, са циљем да суди свештенству и верницима у домену црквеног права. Међутим, она није била канонски утемељена, а у свом саставу је имала и световна лица, због чега су је митрополити сматрали незаконитом и одбијали да у њеном раду учествују.[53] Иако је са радом практично престала 1825. године, њене надлежности нису враћене митрополитима све до Антимовог доласка на чело Београдске митрополије, па су се свештеници могли позивати на то да су њихове кривице у конзисторијалној, а не архијерејској надлежности. Павле Швабић наводи да је, у договору са Мелетијем Павловићем, архимандритом манастира Враћевшнице, кнез одлучио да све надлежности Конзисторије пренесе на митрополите Антима и Герасима Домнина, и тиме им врати потпуну духовну власт над свештенством.[54]

Сачувана писма из Антимове преписке указују на неке од његових особина. Био је човек који је реално сагледавао околности у којима се нашао. Веома брзо је препознао колики је био ауторитет кнеза Милоша, који је растао упоредо са постепеним повлачењем османске власти из Србије. Због тога се и ослањао на добре односе с њим, а не на патријаршијску синђелију или султанов берат којим је потврђен његов избор.

Антим је посебну пажњу указивао кнезу Милошу и члановима његове породице, уредно захваљујући на почастима које су му биле указиване, честитајући кнежевском дому празнике, пре свега Васкрс и Божић, а једном приликом и рођење

49 Слијепчевић 1991, 311.

50 Швабић 1903, док. 6, 503.

51 Швабић 1903, 495–496.

52 У досадашњим биографијама митрополита Антима није забележен податак да је, пре устоличења за београдског митрополита, боравио у српским областима. Међутим, чињеница да је његов стриц или ујак, трновски митрополит Данило, од 1794. до 1802. био ужичко-ваљевски митрополит, који се бринуо и о својим рођацима Антиму и Неофиту, указује на ту могућност. По доласку на чело београдске митрополије, Антима су дочекале сасвим другачије околности у односу на предустаничко време. Радосављевић 2000, 53–54.

53 Радосављевић 2007, 142–143.

54 Швабић 1903, 497.

сина.[55] Управо у том случају занимљиво је једно Антимово писмо, упућено кнезу 7. (19) јула 1830, у коме га обавештава да је због крштења његовог сина, планираног за Аранђеловдан, одлучио да по његовом одобрењу раније обиђе митрополију, и да у визитацију полази већ за три дана.[56]

Осетљиво питање висине митрополитских и патријаршијских прихода и начина њиховог прикупљања, које је оптерећивало односе кнеза Милоша и митрополита, пре Антимовог доласка је већ било решено. Кнез Милош је 1823. године, у циљу смањења фискалног притиска на становништво и стављања митрополита под контролу, укинуо њихово право да у обиласку митрополије сами убирају димницу и патријаршијску миријy, и одредио им годишњу плату. Образложење за ту меру, која ни у патријаршијским синђелијама, ни у султанским бератима није постојала, био је велики трошак који су митрополити и њихова пратња стварали приликом обиласка митрополија. Кнез притом није узео у обзир и чињеницу да су приликом тих обилазака митрополити вршили и друге послове, попут освећења обновљених или новоизграђених цркава и манастира, рукоположења свештеника, постављања манастирских старешина. Потом је уследио покушај српских власти да се са Васељенском патријаршијом реши питање нагомиланих дугова две митрополије, што је после дужих преговора и посредовања Порте такође решено. Године 1825, право прикупљања димнице враћено је митрополитима, али на тај начин да и сами нису могли да сакупе више новца од суме која им је била одређена одлуком о платама из 1823.[57] Од тада је из Београдске и Ужичко-ваљевске митрополије новац редовно слат у Патријаршију.

У време доласка митрополита Антима у Београд, већ је постојало ново стање по коме су црквене и световне власти заједнички бринуле о црквеним пословима. У Београдском пашалуку верске слободе бивале су све шире. Кнез Милош се више није обазирао на османске законе у поступку изградње нових цркава, нити су оне тада биле у могућности да на то битно утичу. Османско муслиманско друштво у Србији је сведено на малобројне урбане центре, наслоњене на преостале војне посаде, у којима је једва опстајало. Верници су слободно исповедали православље, без бојазни да не прекораче права дата османским законодавством, што је за митрополита Антима била значајна промена у односу на стање у бугарским земљама. Српска власт је једино била опрезна у питању постављања звона на цркве, како то не би изазивало преостале османске гарнизоне да агресивно реагују.[58]

Такве околности омогућиле су митрополиту Антиму да мирно врши своју духовну мисију. Он је посебну пажњу посветио свештенству, за које је сматрао да је теолошки недовољно образовано, и деловао је у смеру поправљања тог стања, како посланицама, тако и правовременим реаговањем у конкретним случајевима. И поред добијене кнежеве подршке, Антим је са свештеницима који су се нашли у прекршајима поступао знатно блаже него његови претходници. Мере физичког кажњавања или затвора није користио, јер су већ у том времену српске власти биле те које су их спроводиле уколико је за то било потребе. Од свештеника који су направили одређене

55 Швабић 1903, док. 4, 502; док. 7, 503; док. 9, 505; док. 11, 506.

56 Швабић 1903, док. 12, 507. Радило се о сину кнеза Милоша, рођеном 27. јуна 1830, који је умро убрзо по рођењу. Спасић, Палавестра, Мрђеновић 1991, 255.

57 На Скупштини одржаној 13–14. (25–26) децембра 1823, одређена је годишња плата за митрополите, и то за ужичко-ваљевског 18.000,00 гроша, а за београдског 20.000,00 гроша, уз још неке мање приходе које су могли да добијају од свештенства и верника. Радосављевић 2007, 140.

58 Постављање првих звона у Србији је почело 1829. године, уочи стварања Кнежевине Србије. Радосављевић 2007, 431–433.

погрешке тражио је да се писмено обавежу да то више неће чинити, а оне који су били у међусобним неспоразумима успевао је да помири.[59] О свему томе је уредно извештавао кнеза Милоша Обреновића. Брачно право такође му је било препуштено, и пред њега су верници излазили са молбама да реши различите спорове из тог домена. Међутим, неке појаве склапања неканонског четвртог брака није могао да спречи, јер их је одобравао лично кнез Милош. Та појава је била ретка, и имала је наглашено социјални карактер. У време лоших здравствених прилика, када је смртност била висока, дешавало се да по смрти треће супруге, у кући остане муж са неколико мале деце коју не би успео да подигне без женске помоћи. Због тога је интервенисао лично кнез, наређујући свештеницима да венчања изврше, како би се деца у таквим породицама спасила.[60] Митрополит Антим је, такође, редовно освештавао антиминсе за обновљене или новоизграђене храмове.[61]

Прикупљање димнице и патријаршијских прихода, а уједно и канонска визитација митрополије, у време митрополита Антима вршени су углавном једном годишње, мада је то било могуће чинити два пута, по Ђурђевдану (23. април – 5. мај) и по Митровдану (26. октобра – 7. новембра). За те обиласке он је редовно тражио дозволу кнеза Милоша, и увек ју је добијао, с тим што би му у неким случајевима кнез Милош прецизније одредио време када треба да крене у обилазак митрополије. Из године 1830, сачувана је Антимова молба од 15. (27) маја, којом тражи дозволу да крене у митрополију, јер је Ђурђевдан већ прошао. У тој молби митрополит Антим указује на своје слабо здравље, па је сасвим извесно да у хладно време, по Митровдану, није ни могао ићи у канонску визитацију.[62] У обилазак митрополије ишао је и 1831. године, с тим што је већ 28. фебруара (11. марта) тражио дозволу да крене раније, јер је и време летњих жега тешко подносио. Кнез Милош му је то одобрио, с тим да у митрополију крене у другој недељи Великог поста.[63] Приликом обиласка митрополије, Антима је по наређењу кнеза Милоша Обреновића сачекивао врањевшнички архимандрит Мелетије Павловић, који га је некад пратио и током целог путовања. Он је, као поверљив човек, извештавао кнеза о томе шта се током обиласка митрополије дешавало.[64] Довољно искусан, митрополит Антим је то свакако знао, па су такви обиласци протицали без проблема.

Добри односи митрополита Антима и кнеза Милоша Обреновића нису се односили само на локалне црквене прилике. Кнез Милош је од стране митрополита информисан и о кретању османске војске, њеном већем концентрисању у Београду и могућим намерама. Радило се о времену када је је Грчки рат за независност био на врхунцу (1828), а османска војска вршила прегруписавање како би спречила руско форсирање Дунава. Опрезан због дотадашњег односа османских власти према Грцима, он је чак молио кнеза за помоћ како би део својих ствари пребацио у Земун у Хабзбуршку монархију.[65] Курири (татари) кнеза Милоша митрополиту су такође били на располагању за поуздано слање поште и новца у Патријаршију у Цариград.[66]

59 Швабић 1903, док. 21, 618; док. 22/1–2, 619–621; док. 25 626.

60 Радосављевић 2007, 255.

61 Новембра 27. (9. децембра) 1827, освештао је антиминс за новоизграђену цркву у Свилајнцу. Швабић 1903, док. 2, 501; док. 18, 510.

62 Швабић 1903, док. 10, 506.

63 Швавић 1903, док. 18, 510–511; док. 19, 511.

64 Швабић 1903, 496.

65 У Земуну би те ствари оставио код зетакнеза Милоша, што је још једна потврда њихових добрих односа. Швабић 1903, док. 3, 501–502.

66 Радосављевић 2007, 209.

Занимљив је случај из 1829, када је митрополит Антим обавестио кнеза Милоша да ће Патријаршија, због новчаних неприлика у којима се налази, затражити да јој, поред обавеза за 1829, исплати унапред исти износ и за 1830. годину. Указујући на то да новца нема, јер је сакупљао приходе само за текућу годину, он је на посредан начин од Кнеза тражио да га код патријарха оправда због тога.[67] И тај случај, до тада без преседана у историји односа кнеза Милоша и митрополита Васељенске патријаршије, показује колико се стање у Србији брзо променило.

Митрополит Антим је био добро теолошки образован, што је било важно за успешно вршење његове духовне мисије. Расположиви извори не омогућавају да се тачно утврди да ли је образовање стицао систематски, у некој од школа под окриљем Васељенске патријаршије, или је то чинио функционално, као придворни монах свог рођака, митрополита Данила. Међутим, његова делатност по питању рукоположења свештеника и спорова из области брачног права, потврђују добру теолошку спрему. То потврђује и једна сачувана окружница, у којој је свештенству указао на значај Свете тајне крштења, и потребу да се оно врши у складу са канонима Православне цркве. Тај проблем је био деценијама присутан, јер су деца крштавана у условима у којима нису постојале крстионице у којима би се дете три пута спустило у воду, па се оно вршило уз поливање воде.[68] Указујући на све погрешке и недостатке свештеничке праксе у томе, Антим је предложио да се у селима, посебно оним која су удаљена од цркава, сагради по једна *бања* (*купељ*) у којима би деца била крштавана у случају хитности због слабости, а у време јаких зима због хладноће.[69] Та окружница је настала јуна 1831. године.[70] Кнез Милош Обреновић је окружницу предао *Суду обштенародном српском*, који га је проследио нахијским магистратима (судовима).[71] Окружница је 13. (25) јуна 1831, послата и Ваљевском магистрату, иако је Ваљевска нахија у црквено-административном погледу била део Ужичко-ваљевске митрополије.[72]

Године 1830. је створена нова геополитичка реалност. У складу са одредбама руско-османског мировног уговора из Једрена 1829. године, формирана је модерна држава српског народа, аутономна Кнежевина Србија, под врховном влашћу султана и заштитом Русије. Кнежевина је добила потпуну унутрашњу самоуправу, укључујући и право на стварање аутономне Православне цркве у њој. Важност црквеног питања била је видљива и из сталног настојања српских депутата у Цариграду на његовом решењу. Питање је решено још у султановом хатишерифу, највишем акту о оснивању Кнежевине Србије, потврђеном 3. (15) августа, а прочитаном у Београду 30. новембра (12. децембра) 1830. У првој тачки наведено је да ће у Кнежевини богослужење и грађење цркава бити потпуно слободно, док је четврта тачка садржала одредбу да ће митрополит и епископи бити бирани из редова њених поданика, и потврђивани од васељенског патријарха. Те две тачке биле су оквир за договор који је Србија требала да постигне са Патријаршијом.[73]

Хатишериф је наговестио промену у црквеној структури, и то су знала оба тадашња митрополита, ужичко-ваљевски Герасим Домнин и београдски Антим. Међутим, због слабости локалног свештенства, без много потенцијалних кандидата који

67 Швабић 1903, док. 7, 503–504.

68 Још почетком 19. века, тадашњем ужичко-ваљевском митрополиту Антиму Зепосу патријарх Калиник V је наредио да се обред крштења врши урањањем детета у воду, а не поливањем воде. Алексијевић 1910, 43–45. Радосављевић 2007, 100.

69 Швабић 1903, док. 24/2, 623–624.

70 Швабић 1903, док 24/1, 622–624.

71 Швабић 1903, док. 24/3, 625.

72 Радосављевић 2008, док. 184, 172–173.

73 Радосављевић 2007, 148–149.

би могли да изнесу терет митрополитских и епископских дужности, кнез Милош Обреновић није био искључив у њиховом избору. Зато су неки кандидати за највише црквене дужности у будућој аутономној цркви били из иностранства, попут архимандрита Карловачке митрополије Павла Кенгелца, или ученог бугарског духовника Неофита Бозвелија.[74] Високо ценећи митрополита Антима, Кнезга је позвао да као епископ остане у Србији која је стекла слободу, обећавајући му да неће бити без епархије. Међутим, Антим то није прихватио, а на исти начин је поступио и ужичко-ваљевски митрополит Герасим Домнин.[75]

И поред тога што се одлучио за одлазак, све до краја боравка у Србији митрополит Антим предано је вршио своју дужност. По читању хатишерифа и султановог берата којим је Милош Обреновић потврђен за наследног кнеза Србије, он је служио Свету литургију у београдској цркви и миропомазао кнеза Милоша за владара Кнежевине Србије по обреду који је примењиван у случајевима владара старих аутономних кнежевина, Влашке и Молдавије. Архијерејска литургија је, по устаљеној пракси Патријаршије, служена на грчком језику, али је при помињању кнежевог имена митрополит Антим прелазио на црквенословенски језик.[76] Упућен у све активности које се тичу преговора о стварању аутономне Православне цркве у Кнежевини Србији, све до рукоположења митрополита Мелетија Павловића и ужичког епископа Никифора Максимовића, као и Канонског писма о аутономији које је издала Васељенска патријаршија септембра 1831, он је и даље вршио своју духовну мисију. Однос кнеза Милоша према њему није се променио. Године 1831. кнезу је одобрио да обиђе митрополију и сакупи димницу, док је сам митрополит истрајно радио на искорењивању грешака и неспоразума у свештенству.[77]

У Архиву САНУ у Сремским Карловцима сачувана су два занимљива писма, која се односе на промене до којих је 1830–1831. дошло у Србији. Земунски протопрезвитер Јевгеније Јовановић послао је карловачком митрополиту Стефану Стратимировићу примерак листа Северна пчела, који је добио из Београда, а у коме су наведене промене у црквеном појању у Русији, које су највероватније већ тада заживеле и у Кнежевини Србији.[78] Примерак листа није сачуван, пошто је његов пошиљалац, Пантелејмон Хаџи-Стоилов из Београда, замолио да му буде враћен. Митрополит Стратимировић се захвалио на информацији, прочитао лист и вратио га 16. (28) јуна 1831.[79] Ова писма посредно указују да је дошло до промена у богослужбеној пракси у складу са новим правилима Московске патријаршије, која су се пре свега тицала језика, али и да је, од оснивања Кнежевине Србије, приликом службе у црквама у њој, поред имена васељенског патријарха помињано и име српског кнеза Милоша Обреновића.

Митрополит Антим је 9. (21) октобра 1831. године поднео молбу кнезу Милошу да му допусти да се повуче са чела своје митрополије. У писму је навео да је његова митрополија архипастира јединоплеменика получила, и исказао велику радост због слободе коју је Србија добила.[80] У српској историографији неоспорна је чињеница да су те године оба митрополита, београдски Антим и ужичко-ваљевски Герасим

74 Радосављевић 2007, 150.
75 Радосављевић 2007, 151.
76 Гавриловић 1912, 293–300.
77 Швабић 1903, док. 18, 510–511; док. 20, 617–618; док. 21, 618–619.
78 Протопрезвитер Јевгеније Јовановић митрополиту Стратимировићу 11. (23) јуна 1831. године, АСАНУК, фонд Б, 1831/I.
79 Митрополит Стефан Стратимировић протопрезвитеру Јевгенију Јовановићу 16. (28) јуна 1831. године, АСАНУК, фонд Б, 1831/II.
80 Швабић 1903, док. 27, 629.

Домнин, повукла са својих митрополитских катедри.[81] То се десило пошто је септембра 1831. добијено Канонско писмо о аутономији Православне цркве у Кнежевини Србији, и у Цариграду изабрани митрополит Мелетије Павловић и ужички епископ Нићифор Максимовић.[82] Митрополит Антим сачекао је њихов повратак из Цариграда, и заједно са њима учествовао у рукоположењу Герасима Георгијевића у епископски чин и његовој хиротонији за шабачког епископа.[83]

Даљи животни пут митрополита Антима делом открива управо писмо којим је од кнеза Милоша Обреновића тражио дозволу да се повуче. Поред навода да је већ стар да би могао да обавља своју архијерејску дужност као раније, и да је у Цариграду већ изабран његов наследник, молио је да му буде допуштено да се повуче у свој манастир.[84] У писму се, међутим, не наводи о ком манастиру се ради.

Митрополит Антим је распродао највећи део личних ствари, и 21. октобра (2. новембра) 1831. прешао у Земун, одакле је кренуо ка „Средоземном мору", а потом даље ка Цариграду.[85] Међутим, мишљења о томе где је заправо кренуо су различита. Ђоко Слијепчевић истиче да је отишао у своју отаџбину[86], док Сава Вуковић наводи да се прво настанио у Цариграду, а потом прешао у Атину.[87] Павле Швабић је, на основу извора у које је имао увид, недвосмислено утврдио да је отишао право на родно острво Андрос. И васељенски патријарх Константин I је у писму кнезу Милошу изразио чуђење због тог Антимовог поступка, којим је показао да више воли дим своје отаџбине него тамјан Велике цркве.[88] У случају Антимовог одласка из Земуна, не помиње се краћи пут, преко Црног мора и Цариграда до Андроса, већ преко Средоземног, односно Јадранског мора. У том случају није необично то што није био у Патријаршији, срео патријарха Константина и обавестио га о својој дотадашњој мисији. Наводи патријарха у писму кнезу Милошу то и потврђују.[89] Он је, очигледно, преко Хабзбуршке монархије заобилазним морским путем стигао до Андроса, односно Краљевине Грчке. Због тога се и поставља питање због чега је избегао да оде у Патријаршију чији је митрополит био. Како познатих извора о томе нема, чињеница да је ишао дужим путем указује на то да се, можда, радило о страху од османских власти. Будући да је био далеко од грчких области у тренутку избијања устанка 1821, Антим није био под великом сумњом. Међутим, у међувремену је миропомазао кнеза Милоша за владара Србије, одржавши беседу у част поново остварене српске слободе, што је истицао и у својим писмима кнезу.[90] Патријархова реакција указује да је тај страх можда био пренаглашен, али је митрополит Антим у сваком случају био бар опрезан.

Антим је по доласку на Андрос био у прилици да испуни своју жељу да обиђе гробове предака и сретне се са својим рођацима. Међутим, уместо мирног манастирског живота, он се убрзо потом нашао у Атини, престоници новостворене Краљевине Грчке. Питање статуса Православне цркве у Краљевини Грчкој још увек није било решено, и он је у његовом решавању вероватно узео учешћа.

81 Слијепчевић 1991, 312; Вуковић 1996, 19; Радосављевић 2007, 210.
82 Радосављевић 2007, 149.
83 Слијепчевић 1991, 311.
84 Швабић 1903, док. 27, 629.
85 Швабић 1903, 499.
86 Слијепчевић 1991, 312.
87 Вуковић 1996, 19.
88 Швабић 1903, 499.
89 Швабић 1903, 499.
90 Швабић 1903, 496–497, 499.

Организовање нове црквене јерархије у Грчкој почело је 1833, неканонским проглашавањем њене самосталности од Васељенске патријаршије. Православна црква у Краљевини Грчкој је стављена под директну управу краља Ота I[91], што није имало никаквог упоришта у црквеном праву, и више је могло бити примењиво у неким протестанстким земљама него у православној Грчкој. Црквом је ефективно управљао Свети синод, чијим седницама је обавезно присуствовао и представник Владе.[92] На челу Православне цркве у Краљевини Грчкој био је стари архијереј Васељенске патријаршије, Неофит Метаксас, раније местобљуститељ Атинске митрополије у време рата за независност (1824–1825), а потом и грчки архиепископ од 1833. до 1861.[93] Митрополит Антим београдски нашао се 1833. године међу митрополитима грчке цркве, заједно са другим архијерејима који су се у тренутку његовог формирања или налазили на челу епархија у Краљевини Грчкој, или су били пореклом из њених области. Питање аутономије Православне цркве у Краљевини Грчкој решено је тек 1850.

О томе да ли је митрополит Антим, који се и у Грчкој називао „београдски“, контактирао са Патријаршијом у циљу превазилажења тог неспоразума, на основу расположивих извора није могуће утврдити. Васељенска патријаршија је у тој врсти комуникације морала да буде крајње опрезна, а да истовремено ради на његовом превазилажењу. Антим је, као искусан архијереј, у томе могао да има одређену улогу. Из времена када је био митрополит у Краљевини Грчкој сачуван је Антимов визуелни лик, на коме је приказан као старији човек аскетског изгледа, са дугом седом брадом и камилавком на глави.[94]

Митрополит Антим био је последњи архијереј Васељенске патријаршије на челу Београдске митрополије, пре добијања аутономије Православне цркве у Кнежевини Србији. Са дугим искуством у бугарским словенским областима Балкана, као врачански, а потом и ловечки епископ, он је у Београд дошао 1827. године, у времену када се назирало решење српског државног и црквеног питања. Са кнезом Милошем Обреновићем имао је добре односе, и у повереној митрополији се углавном понашао у складу са његовим жељама, поштујући реалност у којој су српске националне власти све више утицале и на цркву. До краја своје архијерејске мисије вршио је све уобичајене послове. Кнеза Милоша миропомазао је за владара Србије 1831, по обреду који је био примењиван за вазалне владаре Влашке и Молдавије. Сачекао је уређење нове јерархије у Кнежевини Србији, и тек потом је напустио. Из Србије је отишао у Краљевину Грчку.

Необјављени извори

Протопрезвитер Јевгеније Јовановић митрополиту Стратимировићу 11. (23) јуна 1831. године, АСАНУК, фонд Б, 1831/I.

Митрополит Стефан Стратимировић протопрезвитеру Јевгенију Јовановићу 16. (28) јуна 1831. године, АСАНУК, фонд Б, 1831/II.

91 Ото I, грчки краљ 1832–1862, био је припадник баварске краљевске династије Вителсбах, син баварског краља Лудвига Августа и краљице Терезе.

92 А. М. Крюков, О. Е. Петрунина, *Афинская Архиепископия Элладской Церкви*, http://www.pravenc.ru/text/77100.html#part_8. Приступљено 05. 03. 2016.

93 А. М. Крюков, О. Е. Петрунина, *Афинская Архиепископия Элладской Церкви*, http://www.pravenc.ru/text/77100.html#part_8. Приступљено 05. 03. 2016.

94 http://pandektis.ekt.gr/pandektis/handle/10442/66324. Приступљено 09.03. 2016.

Објављени извори

Алексијевић, Д. (1909): „Прилози за историју Српске цркве“. у: *Весник Српске цркве*, Београд: Свештеничко удружење.

Алексијевић, Д. (1910): „Прилози за историју Српске цркве“. у: *Весник Српске цркве*, Београд: Свештеничко удружење, 853–859.

Снегаров, И. (1933–1934): „Старият търновски църковен кодекс“. *Годишникъ на Университета „Св. Климентъ Охридски“*, Богословски факултет, том VI, София: Придворна печатница, 1–60.

Швабић, П. (1903): „Антим, митрополит београдски (1827–1831) у својим писмима кнезу Милошу“. у: Гласник ПЦ у Краљевини Србији. Београд: Архијерејски сабор, 494–511; 617–632.

Литература

Бакалов Г., Павлов П., Маринов Б. (2008): *Ловчанска епархия. Минало и настояще*. София: Св. Синод БПЦ.

Вуковић, С. (1996): *Српски јерарси од деветог до двадесетог века*. Београд–Подгорица–Крагујевац: Евро-Унирекс–Каленић.

Гавриловић, М. (1909): *Милош Обреновић 2*. Београд: Нова штампарија „Давидовић“

Гавриловић, М. (1912): *Милош Обреновић 3*. Београд: Нова штампарија „Давидовић“

Крюков, А. М., Петрунина, О. Е.: *Афинская Архиепископия Элладской Церкви*. http://www.pravenc.ru/text/77100.html#part_8.

Нешковићъ, І. (1868): *Беседе говорене епископомъ ужичкимъ Іоанникіемъ*. Београд: СУД.

Радосављевић, Н. (2000): *Ужичко-ваљевска митрополија 1739–1804*. Ваљево: Историјски архив.

Радосављевић, Н. (2006): „Вести о Православној цркви у Босанском пашалуку у извештајима кнезу Милошу из Ужичке нахије и Ужичког окружја (1816–1839)“. у: *Зборник Матице српске за историју*, 74. Нови Сад: Матица српска, 108–109.

Радосављевић, Н. (2007): *Православна црква у Београдском пашалуку 1766–1831, управа Васељенске патријаршије*. Београд: Историјски институт.

Радосављевић, Н. (2008): *Ваљевски магистрат 1824–1831*. Ваљево: Историјски архив Ваљево.

Радосављевић, Н. (2009): *Шест портрета православних митрополита 1766–1891*. Београд: Историјски институт.

Радосављевић, Н. (2013): *Авксентије ІШПетров Чешмеџијев, херцеговачки митрополит*. Истраживања 24. Нови Сад: Филозофски факултет, 267–284.

Радосављевић, Н. (2015): „Данило, митрополит ужичко-ваљевски и трновски“. у: *Српске студије*, 6. Београд: Центар за српске студије, 145–162.

Runciman, S. (1968): *The Great Churchin Captivity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Слијепчевић, Ђ. (1991): *Историја Српске православне цркве 2*. Београд: СКЗ.

Снегаров, И. (1942–1943): „Исторически вести за търновската митрополия“. *Годишникъ на Университета „Св. Климентъ Охридски“*, Богословски факултет, том XX. София: Университетска печатница, 1–139.

Снегаров, И. (1935): *Трновски митрополити в турско време*. София:Университетска печатница.

Спасић Д., Палавестра А., Мрђеновић Д. (1991): *Родословне таблице и грбови српских династија и властеле, друго знатно допуњено и проширено издање*. Београд: Бата.

Тютюнджиев, И. (2007a): *Търновският епископат XII–XXI в.*, Велико Търново: Ровита.

Тютюнджиев, И. (2007b): *Тъновската митрополия през XV–XIX в.*, Велико Търново: Ровита.

Nedeljko V. Radosavljević

ANTHIMOS, THE BISHOP OF VRATSA AND LOVECH AND METROPOLITAN OF BELGRADE

Metropolitan Anthimos was born in Andros during 1770 – es. His nationality was Greek. He was a close relative to Danilo, first metropolitan of Uzice and Valjevo, and later Metropolitan of Trnovo, at which he served as a monk, and later came to the Archimandrite rank.In May 1804 he became Metropolitan of Vratsa diocese, within Trnovo metropolis. The bishop had tried to resolve the issue of huge debts, but he failed, which led to misunderstandings with the believers. He participated in the selection of individual bishops who were at the forefront of other dioceses within the Trnovo metropolis. Together with another cousin, bishop Neophytes IV of Cherven (Ruse), he submitted a deceased Metropolitan Danilo things to Patriarchal Exarch in 1806year. In 1813 he was promoted in church order, and became Bishop Anthimos II of Lovech, because the diocese had higher rank then Vratsa diocese. Here he was faced with the problem of believers' huge debts and unpaid church income. During the administration in Archbishopric of Lovech, his work was performed in difficult conditions due to the outbreak of the Second Serbian Uprising in 1815 and the Greek uprising in 1821. This led to a stronger government's fiscal pressure to the population. Unlike Joanikija, the Metropolitan of Trnovo, who was convicted in 1821 and probably executed in the year the outbreak of the Greek uprising, Anthimos was able to prove his loyalty, and he remained on the head of his diocese. In 1824, together with bishops of Lovech, Cherven and Preslav, he rejected the request of the Metropolitan Hilarion of Trnovo to pay debts worth a large sum of money, which amounted to 7 piasters per house.He became Metropolitan of Belgrade in 1827, after his predecessor Kiril died. He arrived to the new metropolis at a time when the geopolitical situation was changing, and Serbian autonomy was gradually taking shape. With Prince Milos he had good relations, and left a good impression on the clergy and the believers. He has also managed to gain back responsibilities that metropolitans previously had lost. He was a contemporary of the emergence of an independent Kingdom of Greece and the autonomous Principality of Serbia. In Belgrade, he anointed Milos Obrenovic for the first hereditary prince of modern Serbia, but he did not accept the offer to stay in Serbia. Completely devoted to his mission, he was waiting for autonomous Orthodox church in the Principality of Serbia to form a new structure, and then he went to Greece. In Greece, he was one of the metropolitan originating from its territory, that after gaining its independence went back to their homeland. The Archbishopric of Athens, founded in 1833, was not recognized until 1850, because of its non-canonical autocephalous organization, so it is possible that Anthimos had participated in negotiations with the Ecumenical Patriarchate in order to overcome misunderstandings.

УДК 271.222(497.11)-725:929 Јоаникије, епископ нишки

Милан Ранђеловић
Ниш - Србија
e-mail: istok81@gmail.com

ЕПИСКОП НИШКИ ЈОАНИКИЈЕ II (1848–1858)

***Апстракт**: Рад представља резултат истраживања које је настало као синтеза познатих и до сада неконсултованих података о столовању епископа Јоаникија II у Нишу. Са циљем да расветли његову улогу у очувању и јачању хришћанског елемента у овом граду, лик овог епископа размотрен је са аспекта који превазилази пуке временске оквире његове службе у овом граду. На тај начин створена је јаснија слика о његовој личности, што ће у великој мери олакшати будућа истраживања о његовим достигнућима.*

***Кључне речи**: Јоаникије II, фанариоти, Ниш, Османско царство, Саборни храм, Хат-и Хумајун, Кримски рат.*

Историји османског Ниша у савременој српској историографији недовољно је пажње поклоњено. Већина истраживача овог периода претежно је усмерена на северне и централне крајеве Србије, где су се, посебно током XVIII и XIX века, решавала питања од већег националног значаја. На тај начин, Ниш је остао ван фокуса истраживања, иако је поред Сарајева био један од најзначајнијих османских центара моћи из којег се ка севернијим крајевима Србије деловало. Историографија везана за епархију нишку у овом периоду такође је недовољно развијена, осим у хронолошки јасним, али прилично уопштеним и не тако детаљним цртама. Након Милана Ђ. Милићевића, који је у својој *Краљевини Србији* први објавио списак нишких епископа, потоња дела махом су представљала допуне са понеким новим податком из живота побројаних епископа и тако се надограђивала. У новије време објављено је више систематизованих радова на ту тему, међутим, још увек нема обимније студије која би значајније продубила постојећа сазнања о познатим нишким епископима, открила већи број нових, до сада непознатих нишких епарха, утврдила њихов континуитет и учинила сагледљивијим верски и политички значај нишке епископије.[1] Решење овог проблема од посебног значаја би било за период када организација нишке епископије није била национално српска. Под овим се мисли на период од укидања Пећке патријаршије (1766), па до припајања Ниша јурисдикцији београдске архиепископије, као највишој српској црквеној организацији у време одржавања Берлинског конгреса (1878). Током овог периода на њеном челу били

1 Треба поменути да је тек недавно урађен преглед историје Нишке епархије за овај период у коауторском раду Драгане Ј. Јањић и Небојше Д. Ђокића (2014): *Неколико питања везаних за историју нишке епископије од почетка XVI века до стварања бугарске егзархије средином XIX века*. У: Баштина, бр. 37 (85–121). Приштина–Лепосавић: Институт за српску културу. У свом истраживању аутори су са највише детаља до сада расветлили деловање нишких епископа из османског периода, уз осврт на неколико нових који су до сада били непознати ширем кругу истраживача. Такође, научној вредности рада доприноси и коришћење дела из бугарске и грчке историографије које су аутори консултовали.

су епископи претежно грчке националности, чије столовање није увек било координисано са политичким циљевима тадашње Србије, устројене најпре као устанички ентитет, а затим и кнежевине која је од Порте неформално стекла своју полунезависност 1830. године.

Грчки фанариоти, нишки епископи тог доба, користили су свој положај за постизање ширих политичких циљева чији је исход требало да буду еманципација хришћана и стицање њихових већих слобода у Османском царству. Залагање које су неки од тих епископа показали у томе често је доводило и до негативних реакција Порте, при чему су жртве били не само епископи, већ и њима подређена паства.[2] С друге стране, смелим политичким ангажовањем, неки од тих епископа успели су да постигну резултате чији је позитиван исход и дан-данас видљив у Нишу. Такав је случај са Јоаникијем II, једним од најспособнијих нишких духовних пастира у XIX веку.

Нишка епархија пре доласка Јоаникија II

Служба у Нишу Јоаникија II започета је у јеку Танзимата, периода великих реформи током којих је Османско царство пролазило кроз радикалну вестернификацију. Почевши од 1839. године, када је султан Абдулмеџид I (1839–1861) *Гилханским хатишерифом* започео те реформе, османски државни апарат покушавао је у пракси да изједначи права свих османских поданика, без обзира на њихову верску и националну припадност. Крајњи циљ тога требало је да буде хуманизација османског друштва и престанак дискриминације немуслиманског становништва.

До несметане реализације ове државне политике тешко је долазило због отпора улеме и конзервативних муслиманских слојева који су до тада били традиционално привилеговани у шеријатом укалупљеном османском друштву. Због тога је у многим градовима широм Османског царства долазило до насиља муслимана над немусли манима, посебно над хришћанима који су чинили већински део конгломерата немуслиманских народа у Румелији. Макар када су балкански хришћани у питању, Васељенска патријаршија, као њихов највиши духовни представник, лобирала је код османских државника и чиновника да се права хришћана поштују, онако како је *Гилхански хатишериф* то налагао, и то посебно у оним местима у којима су хришћани били доминантна већина. Један од начина на који се Васељенска патријаршија борила за то било је преко својих централних органа у Цариграду. Други начин биле су иницијативе епископа који су на лицу места, у својим епископијама, подржавали и радили на еманципацији хришћана. Најуспешнији у томе били су они епископи који су имали везе са породицама крупних грчких трговаца насељених у цариградском предграђу Фанара. Названи по њима фанариоти, ови епископи користили су своје везе у престоници из разних побуда, од стицања личних интереса, па до постизања озбиљних политичких циљева. Неки од тих циљева након прокламовања *Гилханског хатишерифа* били су осигурање поштовања права хришћана и подршка локалних османских управника у томе.

Пре доласка Јоаникија II у Ниш 1848. године, један од таквих епископа био је Венедикт II (1842–1845). За време његовог столовања отворена је била велика српска школа у овом граду (1844), а својим личним заузећем, овај епископ је у праксу увео коришћење клепетала за најаву црквене службе.[3] У вези са овим последњим, историографија документује да се Венедикт II пред нишким управником позивао управо

2 Најекстремнији пример тога било је вешање епископа Мелентија у Нишу за време трајања грчког Рата за независност (1821).
3 Каниц 2007, 164.

на свој утицај у престоници, што је и био највећи адут фанариота.[4] Ипак, највећи утицај на локалну османску власт у Нишу остварио је Јоаникије II, који је у овом граду постигао веће резултате од других фанариота који су му претходили.

Служба Јоаникија II у Нишу

У време када је Јоаникије II преузео нишку епархију (1848) политичке прилике и економска ситуација у њој били су лоши. У западним пределима османског Балкана тек су биле саниране последице великог арнаутског устанка (1843–1844), који је избио као њихова реакција на *Гилхански хатишериф* и мењање друштвених односа у корист немуслимана. Током овог конфликта арнаутски бунтовници претили су у неколико наврата да из Куршумлије упадну Ниш, на шта су их подстицали нишки муслимани који такође нису били задовољни оним што је *Гилхански хатишериф* прописивао. Током овог устанка посебно је на мети муслимана био епископ Венедикт II, који је на поштовању права хришћана упорно инсистирао. Само личним заузећем нишког управника Осман-паше и његовог наследника Џенџ-аге до упада Арнаута у Ниш није дошло. Штавише, побуњени фисови били су уништени у Куршумлији током велике војне османске офанзиве у којој је учествовала и ова двојица нишких управника. Од тада, као гарант државе за практиковање права хришћана, војни гарнизон у Нишу старао се о миру за време трајања црквених процесија. Зато су крај пете деценије XIX века нишки хришћани дочекали са признатим верским и осталим правима од високе градске администрације, али и даље обзирни у њиховом практиковању, због реакција обичног муслиманског живља који их је окруживао.

Што се тиче економске ситуације, не само у Нишу већ и у читавом Османском царству, она је почела да се мења на лоше након 1831. године, када је, попут јаничара 1826. године, био укинут и род спахија.[5] Осим што су представљали војни род, спахије су били најбројнији османски земљопоседници, те су након 1831. године изгубили права и на своје поседе. Многи од њих избегли су личну катастрофу тако што су раније дали својој бившој раји парцеле у закуп под лихварски неповољним условима или су се наметнули између државе и ње као убирачи често неформалних и нелегални пореза. На овај начин створен је паразитски слој *господара* или *читлук-сахибија* који је постепено и од државе, у тренуцима њене слабости, био признат и легализован.

Хришћани нишке епархије нису се мирили са оваквим стањем, иако су поред регуларних дажбина држави плаћали и намете из претежно нелегалног читлук-сахибијског система. Њихов одговор на то било је писање жалби Порти и одлазак у Цариград, где су пред султаном и великим везирима образлагали своје проблеме са замљопоседницима у нишком ејалету. Међутим, како је већина ових рајетина била неписмена, ове тужбе су им састављали учени хришћани, махом свештеници и остала духовна лица. За епископа Јоаникија II се зна да је не само подржавао рају да се жали, већ им је лично писао жалбе, давао новац за пут у Цариград и тужбе против својих господара.[6] Овакво понашање епископа представљало је главни разлог због којег је током свог столовања у Нишу имао снажну опозицију међу нишким читлук-сахибијама. Штавише, његов опозив у Цариград (1858) управо су они издејствовали преко својих веза у османској престоници.[7]

4 Х. Васиљевић 1923, 126.
5 Yalçınkaya 1995, 360; Islamoglu-Inan 2004, 183.
6 Гагулић 1968, 4.
7 Каниц 2007, 147.

Врхунац тешког живота за нишке хришћане био је за време Кримског рата (1853–1856), који су Османско царство и део Великих сила водиле против Русије. Овом сукобу је претходио дипломатски конфликт између Француске и Русије о протекторату над богомољама у Светој земљи. На тај начин Кримски рат је добио верско залеђе, поларизујући стране на Османско царство и њене римокатоличке савезнике у Европи наспрам православне Русије.[8] Исход тога је било да су у Нишу, као и широм Османског царства, муслимани нападали православце, оптужујући их за рат који им је био наметнут. Осим тога, за време трајања овог рата хришћани нишког ејалета морали су да кулуче на османској тврђави у Рушчуку, те је више стотина њих заједно са својом стоком одлазило тамо на тежак рад.[9] У вези са овим Јоаникије II био је немоћан да им помогне.

Пре него што је дошло до окончања Кримског рата Османско царство морало је да испуни услове које су му његови европски савезници наметнули. Део тих услова била је обнова и потврда начела која је прописивао *Гилхански хатишериф*. Како је постојала опасност да се његово царство дезинтегрише и поклекне под руском војском на Криму и у Анадолији, султан Абдулмеџид I је пристао на то. Пре него што су Париским миром (25. фебруар – 30. март 1856) ратни сукоби били окончани, он је обнародовао *Хатихумајун* (4. фебруар 1856), чиме је потврдио сва претходна реформна настојања.[10] Потврда хришћанских права и слобода за Јоаникија II била је идеална прилика да спроведе реализацију подухвата на коме је у то време увелико радио. У питању је изградња Саборног храма у Нишу.

Број муслиманских и хришћанских богомоља у Нишу није реално осликавао однос његових становника. Британски путописац капетан Едмунд Спенсер забележио је након проласка кроз Ниш 1850. године да је град имао 10 000 – 12 000 становника, од чега су једва једна петина били муслимани; да је, и поред тако мале заједнице, њих духовно подмиривало једанаест џамија, док су хришћани, већинско становништво, имали свега две цркве. Због тога су хришћани били приморани да за верске потребе адаптирају просторије својих домова.[11] На решавању овог проблема нишка паства радила је још 1854. године.[12] Обнародовање *Хатихумајуна* на њих је деловало подстицајно, те је Јоаникије II исте године када је окончан рат освештао темеље нове богомоље (18. октобар 1856).[13] Околности које су довеле до одабира локације нису сасвим јасне. Храм је подигнут у средишту српске махале, што је било неочекивано згодно за хришћане. С друге стране, грађење храма на овом месту можда су и власти условиле, пошто је место било мочварно и влажно. У том случају, избор локације, уколико је од власти био наметнут, могао би се посматрати и као опструкција хришћанског подухвата.[14] За изградњу храма епископ је склопио посао (12. мај 1857) са породичном тајфом браће Дамјановић из Велеса, који су у то време важили за једне од најпознатијих неимара православних богомоља на Балкану.[15] Одабиром искусних Дамјановића, евентуална неповољност терена сведена је била на минумум.

До новца за изградњу храма долазило се на неколико начина. Сам епископ дао је средства неопходна за почетак радова, док се остатак сакупљао преко разних

8 Badem 2010, 64–65.

9 Цариградскй вѣстникъ, 20. іунія 1859, 148.

10 Shaw & Shaw 1977, 140.

11 Spenser 1851, 132–133.

12 Српске новине, 23. фебруар 1878, 1.

13 Гагулић 2004, 16.

14 Костић 2009, 255.

15 Гагулић 2004, 17.

црквених каса које је пунила паства и приватним донацијама великих нишких чорбаџија. Један од највећих ктитора који се помиње био је нишки трговац Димитрије Чохаџић, о чијем прилогу су писали и појединии османски листови. Он је нудио прилог од 2 000 дуката за мраморни иконостас, метална врата храма и једно звоно, док је заузврат желео шест столица *до архијереја* за чланове своје породице, да се на дан цркве чини парастос за чланове његове породице и да се храм посвети Светом Димитрију.[16] Остало је непознато колико је епископ изашао у сусрет богатом ктитору. Засигурно је да храм није посвећен Светом Димитрију, већ Сошестију Светога духа на апостоле.

Храм који су Дамјановићи почели да граде био је размера каквих до тада није имала ниједна хришћанска богомоља у јужној Србији. Штавише, сматра се да је нишки Саборни храм био највећа српска богомоља до изградње Храма Светог Саве у Београду. Својеврсна моба коју су хришћани организовали за његову изградњу учврстила је њихово јединство, самим тим и ојачало ауторитет епископа. То је убрзо почело да смета конзервативним круговима међу муслиманима у Нишу. Међу њима је дошло до спонтаног, али врло енергичног негодовања готово око свега што је било везано за изградњу, од саме иницијативе да се богомоља подигне па до висине њених кубета. Како би се постигао мир међу нишким хришћанима и муслиманима, тадашњи управник Ниша Зејнел-паша преузео је улогу медијатора између њих.[17] Постигнут је компромис око снижавања висина кровова храма, те се са изградњом наставило и у наредним годинама. Завршетак радова на храму, епископ Јоаникије II није дочекао у Нишу. Био је позван у Цариград због оптужби да је у својој епархији подстицао хришћане на тужбе против господара. Напустио је Ниш 22. новембра 1858. године.[18]

Јоаникије II

У српској историографији нема довољно прецизних података о фанариотским епископима Ниша. Мали, већ постојећи опус непосредних и наративних извора често је и опречан у вези са некима од њих. То истраживаче може да наведе да о њима донесу суд који одговара стереотипном поимању фанариотског свештенства, као о људима похлепне природе, лакомим на новац, отуђеним од своје словенске паствe и подсмешљивим према њиховој вулгаризованој побожности.

Истраживање службе Јоаникија II у Нишу такође је отежано због оваквих недостатака. *Српске новине* писале су о њему као о пијанцу који по црквама туче свештенике и потпуно безосећајном духовнику на жалбе Срба због насилног турчења жена по Нишу.[19] Овакве извештаје треба узети са резервом. Конкретно, када је у питању штампа која је долазила из Србије, треба рећи да је тадашња политика српске кнежевине подржавала у Румелији борбу егзархиста за отцепљење словенских епископија од Васељенске патријаршије.[20] Управо су због тога њени медији често пропагандно деловали на штету грчког свештенства у епископијама на територији Османског царства. У одбрану Јоаникија II треба поновити да је хришћанима у Нишу помагао да се правно носе са читлук-сахибијама, али и да је након одласка из Ниша хришћанима оставио 200 000 куруша које је сакупио за изградњу храма.[21]

16 Цариградскй вѣстникъ, 6. март 1857, 64–65.
17 Српске новине, 23. фебруар 1878, 1.
18 Лилић 2002, 206.
19 Српске новине, 23. април 1849. године, 4.
20 Егзархисти су помагани од Кнежевине Србије све до тренутка када су борбу за верску самосталност Словена у Румелији усмерили чисто ка бугарским националним интересима.
21 П. В. Г. 1987, 28.

Српска историографија не бележи шта се десио са њим након одласка у Цариград, што оставља утисак да је тиме окончана његова каријера. Нови подаци који су коришћени у овом истраживању указују на то да је почетком јануара 1859. године Јоаникије II стигао у османску престоницу, где је био саслушан у вези са оптужбама да је подстрекивао хришћане на жалбе против читлук-сахибија. Од ових оптужби не само да се одбранио, већ је био и позван да у Синајској цркви одржи парастос васељенском партијарху Константину I, који је умро отприлике у исто време када је Јоаникије II стигао у Цариград.[22] Јуна исте године био је постављен на место никејског епископа, па је тек након тога на његово место у Ниш послат нови епископ Калиник II.[23] До тада је местозаступник Јоаникија II у Нишу био епитроп нишке митрополије иконом Јован.[24] У наредним годинама о Јоаникију II се зна да је средином марта 1875. године привремено вршио дужност члана Васељенског синода и председника Народног већа Фанаре, након што је митрополит Метилене дао оставку на овим функцијама.[25] У то време вршио је функцију никејског митрополита. Ово су последњи подаци о Јоаникију II које бележи тадашња османска штампа.

О животу Јоаникија II пре доласка у Ниш немамо сазнања, сем претпоставке да је био богат. Из овога произилази да је био у блиској вези са грчким првацима у Фанари, можда чак и припадник једне од утицајних породица које су живеле у овој цариградској четврти. Након што је дошао у Ниш, са Порте му је уручен орден *Нишан Ифтихар* за верну службу држави (средина октобра 1848).[26] Ако на то додамо да је као припадник високог клира имао добар друштвени педигре, био богат и да се 1859. године одбранио од раније поменутих оптужби, сасвим је јасно да је Јоаникије II био човек неоспорно високог угледа и моћи.

Закључак

Често се сматра да је црквена историја Срба увек подређена и предодређена Србима, за разлику од војнополитичке која то често није. Такво становиште није увек тачно. Као што су у војнополитичком смислу на нашу националну историју утицали спољни фактори, тако су на српску црквену историју често утицали појединци који пореклом нису били из националног српског корпуса. Када се конкретно мисли на утицај грчког свештенства, претежно фанариотске епископе, често се за њих везује слика људи који су 1766. године довели до гашења Српске православне цркве. То је донекле тачно. Међутим, потчињавање српских епископија Васељенској патријаршији допринело је томе да паства у њој постане видљива за њене централне органе, самим тим и да буде заштићена њеним ауторитетом. На тај начин, османски државни апарат био је приморан да се према хришћанима у њима понаша обзирније и донекле слично као у традиционално грчким епископијама. Зато је у српским епископијама које је Васељенска патријаршија интегрисала фанариотским епископима било лакше да чине ствари које су биле тешко изводљиве са позиције епископа Српске православне цркве, не тако блиске Порти. То се посебно односи на заштиту хришћана од притиска османских власти и очување њихових богомоља. Јоаникије II био је један од њих. У Нишу њему није пошло за руком само да иницира градњу највеће богомоље хришћана,

22 Цариградскй вѣстникъ, 10. яннуарія 1859, 58.

23 Цариградскй вѣстникъ, 27. іунія 1859, 154.

24 Гагулић 1869, 26.

25 La Turquie, 15. mars 1875, 1.

26 Цариградскй вѣстникъ, 16. октомврія 1848, 1.

већ и да постави стандарде које су османске власти убудуће поштовале у саобраћању са њима. Зато је целокупно залагање Јоаникија II допринело очувању хришћана у Нишу, али и обогаћивању њиховог верског и културног наслеђа.

Литература

Badem, C. (2010): *The Ottoman Crimean War (1853–1856)*. Leiden: Koninklijke Brilll NV.

Гагулић, П. В. (1968): *Метох манастира Високих Дечана у Нишу*. Ниш: Вук Караџић.

Гагулић, П. (1969): *Метох манастира св. Јована Рилског у Нишу: са преписком*. Ниш: Вук Караџић.

Гагулић, П. В. (2004): *Велики нишки Саборни храм: прилог историји Ниша и Епархије нишке*. Ниш: Саборни храм Свете Тројице.

Islamoglu-Inan, H. (2004): *The Ottoman Empire and the World-Economy*. Cambridge: Cambridge university press.

Јањић Д. Ј., Ђокић Н. Д. (2014): „Неколико питања везаних за историју нишке епископије од почетка XVI века до стварања бугарске егзархије средином XIX века“. у: *Баштина*, бр. 37 (85–121). Приштина–Лепосавић: Институт за српску културу.

Yalçınkaya, M. A. (1995): „The provincial reforms of the early tanzimat period as implemented in the kaza of Avrethisari“. In: *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi, sayı 6 (343–385)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi.

Каниц, Ф. Ф. (2007): *Срби и становништво*. књига II. Београд: Логос Арт.

Костић, Р. (2009): „Неимари нишког Саборног храма“. у: *Пешчаник*, бр. 7 (249–257). Ниш: Историјски архив Ниш.

La Turquie, 15. mars 1875.

Лилић, Б. (2002): *Југоисточна Србија у периоду националне револуције: 1804–1878*. књ. I: Београд: Институт за политичке студије.

П. В. Г. (1987): „Прилог историји нишке епархије, поглавље XVIII. Јанићије II, митрополит нишки (1850–1858)“. у: *Глас православне епархије нишке*, бр. 3–4 (26–28). Ниш: Епархија нишка.

Spenser, E. (1851): *Travels in European Turkey in 1850*, vol. I. London: Colburn and Co.

Српске новине, 23. април 1849.

Српске новине, 23. фебруар 1878.

Shaw, S. J. & Shaw, E. K. (1977): *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, vol. II. Cambridge: Cambridge university press.

Х. Васиљевић, Др Јов. (1923): „Податци за школске и црквене прилике у Нишу од 1827–1860 год“. у: *Годишњица Николе Чупића*, бр. XXXV (118–131). Београд: Чупићева задужбина.

Цариградскй вѣстникъ, 16. октомврія 1848.

Цариградскй вѣстникъ, 6. март 1857.

Цариградскй вѣстникъ, 10. яннуарія 1859.

Цариградскй вѣстникъ, 20. іунія 1859.

Цариградскй вѣстникъ, 27. іунія 1859.

Milan Randjelović

THE BISHOP OF NISH, JOANIKIJE II

The paper presents results of research that has emerged as a synthesis of known and, until now, non consultated sources about the service of bishop Joanikije II in Niš. Analyzing his work, achievements and attitude toward the congregation, the attempt was made to go deeper into his personalty, as well as his ethics and bevahior toward other fellow Christians in Niš. In that manner a brighter picture of his personality was created, which will greatly facilitate future research on his general achievements.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *14-2017, 325-348*
УДК 271.222(497.115)-725"1913"

Милош Јагодић
Филозофски Факултет, Универзитет у Београду - Србија
e-mail: mjagodic@f.bg.ac.rs

СВЕШТЕНСТВО У РАШКО-ПРИЗРЕНСКОЈ ЕПАРХИЈИ 1913. ГОДИНЕ*

***Апстракт**: У раду је у целости приказан и статистички анализиран попис свештенства мирског и монашког реда Рашко-призренске епархије од 20. децембра 1913. Попис садржи основне биографске податке о пописаним личностима. Анализа је табеларно приказана по месту рођења, животној доби, доби ступања у чин, образовању и покретљивости.*

***Кључне речи**: Рашко-призренска епархија, 1913, Балкански ратови, свештенство, монаштво, биографија.*

О православној цркви на целокупној територији нових крајева Србије, у периоду од ослобођења од турске власти у Првом балканском рату 1912. до окупације у Првом светском рату 1915, писали смо у једном чланку, чију смо скраћену верзију унели и у одговарајућу монографију.[1] Због обима и ширег тематског оквира, у поменутим радовима није било места за подробнији осврт на мирско и монашко свештенство појединачних епархија или њихових делова. Стога је циљ овог чланка да се, на основу пописа од 20. децембра 1913,[2] прикаже и статистички анализира структура свештенства мирског и монашког реда на територији Рашко-призренске епархије. Попис садржи поименични списак са основним биографским подацима готово свих парохијских свештеника, свештеника који нису имали своје парохије и монаха. Нема сумње да су у то време и на том простору припадност православној цркви и српски национални идентитет били у највећој мери изједначени. Очување православља најчешће је значило и очување српства. Та чињеница сама по себи довољна је да се имена и биографски подаци духовних лица Рашко-призренске епархије забележе у српској историји.[3] Статистичка анализа расположивих података омогућава дубљи увид у стање свештенства оба реда у једном од преломних историјских тренутака: завршетка турске и новог почетка српске власти. Реч је о крајњој тачки једног и почетној тачки другог периода у историји цркве и српског народа. Због свега наведеног определили смо се да прикажемо интегрално попис, а потом резултате статистичке анализе, и то посебно за свештенство оба реда.

* Чланак је написан као резултат рада на пројекту *Српска нација: интегративни и дезинтегративни процеси* (ев. бр. 177014), финансираном од стране Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

1 Јагодић 2012, 101-135; Јагодић 2013, 479-501.

2 Архив Србије (=АС), Министарство просвете и црквених дела - Црквено одељење (=МПс-Ц), 1913, Ф 8 Р 67. Датуми у главном тексту су по новом календару.

3 Биографије парохијског свештенства Призренског намесништва објавио је Петар Костић, али и њих овај попис употпуњује, Костић 1928, 24-37, 46-66.

Како би се попис свештенства правилно разумео, неопходно је најпре изнети неколико основних чињеница о Рашко-призренској епархији након ослобођења од турске власти. Рашко-призренска епархија је била у саставу Васељенске патријаршије и обухватала је читав простор Старе Србије северно од Шар-планине, изузев Прешевског среза, који је потпадао под јурисдикцију Скопске митрополије. У тренутку ослобођења, место рашко-призренског митрополита било је упражњено, а дужност митрополита је вршио намесник Сава Протић.[4] У канонском смислу, Србија није ништа променила у устројству православне цркве на територијама које је ослободила и које су јој 1913. припојене. Рашко-призренска и друге епархије остале су саставни део Васељенске патријаршије до 1920, када је обновљена Српска патријаршија. Међутим, управљање православном црквом било је саображено српским законима, тј. стављено под ингеренцију Министарства просвете и црквених дела 1913, након окончања Балканских ратова. За администратора Рашко-призренске епархије изабран је у априлу 1913. протојереј Стеван Димитријевић, ректор Призренске богословије. Постављен је на дужност на основу Закона о устројству војске Краљевине Србије, као и сви други цивилни државни чиновници у новим крајевима за време трајања рата. Овим решењем заобиђене су објективне препреке које су стајале на путу избора новог митрополита. У територијалном погледу, Рашко-призренска митрополија је фактички смањена по окончању војних операција на простору северно од Шар-планине у јесен 1912. Из њене јурисдикције одмах су изузете области које је ослободила војска Црне Горе, а крајем 1913, након разграничења Србије и Црне Горе и остале територије које су припале Црној Гори. Попис свештенства из децембра 1913, који је предмет овог рада, обухвата територију коју је Рашко-призренска епархија обухватала од ослобођења 1912. до разграничења 1913. Она је у политичком смислу била подељена на следеће административне целине: Пљеваљски округ (Пљеваљски, Пријепољски и Нововарошки срез), Новопазарски округ (Новопазарски, Сјенички и Митровачки срез), Приштински округ (Приштински, Вучитрнски, Гњилански, Лабски и Феризовићки срез) и Призренски округ (Шарпланински, Ђаковички, Горски, Дримски, Метохијски, Подримски, Љумски и Подгорски срез).[5]

Свештенство мирског реда

Попис 112 свештеника мирског реда Рашко-призренске епархије приказан је у Табели 1. Потписао га је администратор Стеван Димитријевић. Напомене наведене покрај имена појединих личности преузете су из извора и представљају његов саставни део.

4 Бивши митрополит Нићифор Перић поднео је оставку 1911. због сукоба са српским конзулима у Турској и српском владом. Нови митрополит није био изабран због неслоге Србије и Црне Горе око погодне личности. Опширније о овом питању видети Шалипуровић 1972, 323-337; Маликовић 2000; Вучетић 2006, 135-147.

5 Јагодић 2012, 103-105, 114; Јагодић 2013, 32, 35, 106, 480-481, 490.

Табела 1: Попис свештенства мирског реда Рашко-призренске епархије 20. 12. 1913.

	Име и презиме	Чин	Место рођења	Датум рођења	Образовање	Језик осим српског	Датум рукоположења у чин	Садашња парохија		Раније дужност	Одликовања	Казне	Удовац?
								назив	од				
I	**ПРИЗРЕНСКО НАМЕСНИШТВО**												
1.	Трифун Радивојевић	протојереј	Призрен	20. 1. 1854.	основна школа	турски и арнаутски	10. 4. 1886. свештеник 27. 6. 1904. прота	I призренска (варошка)	1886.	/	23. 4. 1896. надбедрењик 27. 6. 1904. напрсни крст Ордена Св. Саве IV ст.	1910. забрана Чинодеј.	не
2.	Јован Гашић	свештеник	Призрен	7. 10. 1833.	основна школа	турски и арнаутски	26. 8. 1879. свештеник	II призренска (пантелијска)	1909.	парох мушутишки	не	не	не
3.	Стојан Зингаревић	свештеник	В. Хоча	14. 10. 1860.	3 разреда Призренске богословије	арнаутски	1. 7. 1890. свештеник	III призренска	1890.	/	не	не	не
4.	Манојло Чемерикић	свештеник	Призрен	1. 2. 1872.	3 разреда Призренске богословије и вечерња школа	турски и арнаутски	7. 1. 1903. свештеник	IV призренска	1907.	парох орахоначки	не	не	не
5.	Љубомир Репић	свештеник	Призрен	15. 6. 1885.	6 разреда Призренске богословије	ниједан	30. 1. 1911. свештеник	V призренска	1911.	учитељ	не	не	не
6.	Перикије Ставрић	свештеник	Призрен	7. 11. 1884.	грчка богословија у Јањини	грчки, тур., арнаутски	8. 4. 1907. свештеник	VI призренска	1907.	/	не	не	не
7.	Душан Ф. Поповић	свештеник	Локивица	12. 11. 1878.	Призренска богословија	ниједан	21. 11. 1906. свештеник	Сретачко-локивичка	1906.	/	не	не	не
8.	Антоније Арсић	свештеник	Плавље	18. 1. 1840.	основна школа	арнаутски	30. 7. 1866. свештеник	Сретачко-плављанска	1866.	/	не	не	не
9.	Сима Манташевић	свештеник	Велика Хоча	22. 1. 1882.	5 разреда Призренске богословије и подофицирска школа	ниједан	29. 9. 1908. свештеник	Горњо-сеоска	1912.	1908-1912. парох орахоначки	не	не	не
10.	Станислав Дачевац	свештеник	Сеоце	14. 9. 1854.	3 разреда Призренске богословије	ниједан	21. 2. 1875. свештеник	Севачка	1875.	/	не	не	не

11.	Манојло Јосифовић	свеш-теник	При-зрен	15. 12. 1848.	основна школа	тур. и арн.	23. 5. 1885. свештеник	Љубишка	1893.	/	не	не	не
12.	Петко Вукашинови ћ	свеш-теник	При-зрен	21. 10. 1880.	5 разреда Призренске богословије	турски и арна-утски	17. 4. 1905. свештеник	Мушутишка	1906.	парох у Скоп. ЦГ и Ђако-вици	не	не	не
13.	Стојан Ђорђевић	свеш-теник	При-зрен	21. 4. 1875.	6 разреда Призренске богословије	тур. и арн.	15. 8. 1901. свештеник	Србичка	1901.	/	не	не	не
14.	Илија Столић	свеш-теник	Велика Хоча	20. 6. 1883.	4 разреда Призренске богословије и пољопривредна шк. у Краљеву	ниједан	20. 12. 1910. свештеник	Велико-хочка	1910.	/	не	не	не
15.	Милан Сурчевић	свеш-теник	При-зрен	14. 4. 1881.	4 разреда Призренске богословије	турски и арна-утски	4. 12. 1910. свештеник	Ораховачка	1912.	парох Суво-речки	не	не	не
16.	Ђура Стојановић	свеш-теник	Зочи-ште	?	?	ниједан	?	Зочишка	?	?	не	епитимија, држи женску у кући	да
II	**ЂАКОВАЧКО НАМЕСНИШТВО**												
17.	Јован Ћесаревић[6]	свеш-теник	Ора-ховац	3. 11. 1882.	Призренска богословија	није-дан	15. 6. 1907. свештеник	Ђаковачка	1907.	учитељ	не	не	не
III	**МЕТОХИЈСКО НАМЕСНИШТВО**												
18.	Василије Томашевић	свеш-теник	Суво Грло	20. 6. 1880.	основна школа	арна-утски	1902. свештеник	Ђураковачка	1902.	/	не	не	не
19.	Сава Јовановић	свеш-теник	Радо-шево	13. 1. 1883.	основна школа	арна-утски	1911. свештеник	Источка	1911.	/	не	не	не
20.	Сталета Весовић	свеш-теник	Црко-љез	13. 8. 1882.	Призренска богословија	није-дан	1902. свештеник	Цркољешка	1902.	/	не	не	не
21.	Милија Миловано-вић[7]	свеш-теник	Гораж-девац	4. 8. 1875.	Призренска богословија	није-дан	15. 12. 1906. свештеник	Кошевачка	1906.	учитељ	не	не	не
22.	Ђорђе Рајичић	свеш-теник	Исток	12. 12. 1869.	основна школа	турски и арна-утски	24. 4. 1902. свештеник	Кијево-долачка	1913.	парох исто-чки и	не	не	не

67

6 В. д. намесника.
7 В. д. намесника.

23.	Милко Симић	свеш-теник	Бања	14. 7. 1863.	основна школа	ариа-уtски	8. 10. 1881. свештеник	Бањска	1881.	/	не	не	не	не	не
IV						**ПРИШТИНСКО НАМЕСНИШТВО**									
24.	Петар Поповић	свеш-теник	Лип-лан	20. 6. 1873.	Призренска богословија	није-дан	1. 12. 1904. свештеник	I приштинска	1904.	учитељ	не	не	не	не	не
25.	Апостол Поповић[8]	свеш-теник	Прип-тина	7. 9. 1875.	3 разреда Призренске богословије	турски и ариа-уtски	2. 11. 1902. свештеник	II приштинска	1902.	учитељ	орден Св. Саве V степена	не	не	не	не
26.	Јосиф Спасић	прото-јереј	Сјени-ца	март 1872.	Призренска богословија	није-дан	1896. свештеник 1907. прота	III приштинска	1896.	учитељ	Златна дуванска кутија од султана	не	не	не	не
27.	Аритон Поповић	свеш-теник	Грача-ница	16. 9. 1881.	Призренска богословија	није-дан	5. 12. 1904. свештеник	IV приштинска	1904.	учитељ	не	не	не	не	не
28.	Дена Дебељковић	свеш-теник	Лип-лан	2. 8. 1858.	Призренска богословија и 1 год. Учитељске школе у Београду	није-дан	14. 9. 1896. свештеник	Липљанска	1896.	учитељ	не	не	не	не	не
29.	Сима Поповић	свеш-теник	Добро-тин	13. 7. 1880.	Призренска богословија	није-дан	28. 11. 1905. свештеник	Добротинска	1905.	/	не	не	не	не	не
30.	Петар Павловић	прото-јереј	Гуште-рица	јул 1853.	основна школа	није-дан	14. 1. 1877. свештеник ? прота	Гуштеричка	1877.	/	не	не	не	не	да
31.	Захарије Поповић	свеш-теник	Грача-ница	26. 3. 1848.	осн. шк. и 1 год. Приз. богослов.	није-дан	30. 6. 1880. свештеник	Грачаничка	1880.	/	не	не	не	не	не
32.	Стаико Димитрије-вић	свеш-теник	Ливађе	21. 8. 1864.	основна школа	није-дан	9. 9. 1911. свештеник	Ливађска	1911.	учитељ	не	не	не	не	не
V						**ФЕРИЗОВИЋКО НАМЕСНИШТВО**									
33.	Антоније Никшић[9]	прото-јереј	Драј-чић	16. 1. 1857.	3 разреда Призренске богословије	турски и ариа-уtски	7. 8. 1892. свештеник 1905. прота	Феризовићка	1892.	/	не	не	не	не	не
34.	Јован Анђелковић	свеш-теник	Грача-ница	15. 3. 1853.	основна школа	није-дан	20. 8. 1884. свештеник	Неродимска	1884.	/	не	не	не	не	не
35.	Владимир Поповић	свешт-еник	Г. Би-тиња	14. 1. 1878.	Призренска богословија	није-дан	25. 3. 1902. свештеник	Штрбачка	1902.	/	не	не	не	не	не
36.	Данило Илић	свеш-теник	Г. Би-тиња	12. 9. 1872.	2 разреда Призренске богословије	није-дан	7. 8. 1892. свештеник	Беревачка	1892.	/	не	не	не	не	не

89

8 В. д. намесника.

9 В. д. намесника.

37.	Димитрије Вулић	свеш-теник	Нерод имље	2. 8. 1862.	3 разреда Призренске богословије	аријут ски	7. 8. 1892. свештеник	Готовушка	1892.	/	не	не	да		
VI						ГЊИЛАНСКО НАМЕСНИШТВО									
38.	Коста В. Поповић[10]	свеш-теник	Гњи-лане	6. 8. 1850.	основна школа	турски и арна-утски	24. 4. 1888. свештеник	I гњилањска	1888.	/	надбедреник и напрсни крст	месечна епитимија	не		
39.	Арсеније Поповић	свеш-теник	Гњи-лане	19. 5. 1878.	Призренска богословија	турски	3. 11. 1908. свештеник	III гњилањска	1911.	учитељ	не	не	не		
40.	Данило Поповић	свеш-теник	Домо-вовце	4. 8. 1886.	Призренска богословија	није-дан	12. 4. 1910. свештеник	II гњилањска	1910.	учитељ	не	новчана	не		
41.	Ђорђе Поповић	свеш-теник	Рашт-лут	18. 4. 1872.	основна школа	није-дан	11. 11. 1895. свештеник	Ранилушка	1895.	/	црвеним појасом 1908.	не	не		
42.	Петар Јовановић	свеш-теник	Домо-вовце	14. 6. 1860.	3 разреда Призренске богословије	није-дан	26. 10. 1899. свештеник	Божевачка	1899.	/	не	не	не		
43.	Коста П. Леваковић	свеш-теник	Петро-вац	18. 4. 1867	основна школа	није-дан	19. 12. 1892. свештеник	Петровачка	1892.	/	не	епитимија	не		
44.	Андрија Трајић	свеш-теник	Гњи-лане	30. 11. 1861.	основна школа	није-дан	30. 6. 1896. свештеник	Параловска	1896.	/	не	не	не		
45.	Јанићије Поповић	свеш-теник	Корми-ьане	13. 4. 1850.	основна школа	није-дан	21. 6. 1873. свештеник	Кормињанска	1873.	/	не	епитимија[11]	не		
46.	Стојан Јанковић	свеш-теник	Петро-вац	18. 1. 1851.	основна школа	није-дан	4. 6. 1872. свештеник	Клокотска	1896.	/	не	епитимија[12]	не		
47.	Тодор В. Ружић	свеш-теник	Вити-на	25. 11. 1870.	I разред Призренске богословије	није-дан	20. 8. 1896. свештеник	Витинска	1896.	/	не	не	не		
48.	Стоша Стефановић	свеш-теник	Корм-иьане	12. 9. 1844.	основна школа	није-дан	1. 5. 1866. свештеник	Шипашничка	1866.	/	не	не	не		
49.	Риста В. Поповић	свеш-теник	Гњи-лане	3. 4. 1878.	3 разреда Призренске богословије	турски и арна-утски	29. 6. 1900. свештеник	Врбовачка	1910.	парох Драга-начки	не	не	не		
50.	Сава Поповић	свеш-теник	Каме-ница	6. 1. 1871.	основна школа	није-дан	15. 7. 1891. свештеник	Бушиначка	1901.	/	не	не	не		
51.	Јанићије Поповић	свеш-теник	Каме-ница	24. 6. 1867.	основна школа	није-дан	7. 9. 1893. свештеник	Каменичка	1893.	/	не	не	не		
52.	Ђорђе Поповић	свеш-теник	Домо-вовце	28. 8. 1858.	3 разреда Призренске богословије	није-дан	7. 12. 1881. свештеник	Доморовачка	1881.	/	не	не	не		
53.	Ђорђе Јаковчетовић	свеш-теник	При-зрен	15. 4. 1874.	Призренска богословија	тур. и ари.	30. 11. 1910. свештеник	Бостанска	1910.	учитељ	не	не	не		

101112

10 В. д. намесника.

11 Шестогодишња епитимија јер га је рукоположио нишки владика Виктор.

12 Шестогодишња епитимија јер га је рукоположио нишки владика Виктор.

54.	Ђорђе Китанић	свеш-теник	Гњи-лане	23. 3. 1885.	Призренска богословија	није-дан	14. 10. 1910. свештеник	Пасјанска	1910.	учитељ	не	не	не
VII						**ВУЧИТРНСКО НАМЕСНИШТВО**							
55.	Милосав Парлић[13]	свеш-теник	Вучи-три	1832.	основна школа	тур. и арн.	20. 12. 1864. свештеник	I вучитрнска	1864.	/	не	не	не
56.	Григорије Ристић	свеш-теник	Ново Село	25. 1. 1883.	Призренска богословија	арнаут-ски	18. 8. 1913. свештеник	II вучитрнска	1913.	учитељ	не	не	не
57.	Давид Парлић	свеш-теник	Вучи-три	1871.	4 разреда Призренске богословије	тур. и арн.	29. 7. 1896. свештеник	Бабин Мост	1896.	/	не	не	не
VIII						**НОВОПАЗАРСКО НАМЕСНИШТВО**							
58.	Тома Протић[14]	прото-јереј	Нови Пазар	6. 10. 1878.	Призренска богословија	није-дан	1901. свештеник фебруар 1908. прота	I новопазарска	1901.	/	29. 6. 1912. орден Св. Саве V степена	не	не
59.	Коста Кулагић	свеш-теник	Нови Пазар	11. 11. 1873.	основна школа	није-дан	1. 1. 1896. свештеник	II новопазарска	1896.	/	не	не	не
60.	Јеротије Крсмановић	свеш-теник	Војко-вић	6. 5. 1853.	основна школа	није-дан	10. 5. 1878. свештеник	Војковићка	1878.	/	не	не	не
61.	Петроније Симић	свеш-теник	Доб-риње	25. 6. 1858.	основна школа	није-дан	26. 6. 1877. свештеник	Добрићска	1877.	/	не	не	не
62.	Стеван Васић	свеш-теник	Рако-вац	30. 11. 1867.	основна школа	није-дан	22. 8. 1896. свештеник	Штитарска	1896.	/	не	не	не
63.	Коста Крсмановић	свеш-теник	Вој-ковић	22. 8. 1874.	основна школа	није-дан	21. 11. 1899, свештеник	Поповачка	1899.	/	не	не	не
64.	Хаџи Самуило Стефановић	свеш-теник	Бело Поље	10. 2. 1870.	основна школа	није-дан	6. 2. 1907. свештеник	Никољачка	1913.	парох Соп-ошки	не	не	не
65.	Прокопије Петровић	свеш-теник	Сџеп-ца	20. 2. 1880.	Призренска богословија	није-дан	22. 11. 1904. свештеник	Кузмичка	1908.	парох Подр-шки	не	не	не
66.	Недељко Крсмановић	свеш-теник	Војко-вић	15. 6. 1876.	основна школа	није-дан	11. 4. 1903. свештеник	Митрово-речка	1910.	капелан Кузми-чевски и Војко-вићки	не	не	не
67.	Чедомир Бачанин	свеш-теник	Вра-чево	8. 3. 1876.	скраћени курс Призренске бог.	није-дан	12. 9. 1904. свештеник	Врачевска	1904.	/	не	не	не
68.	Милојко Алексић	свеш-теник	Раје-тић	14. 2. 1870.	основна школа	није-дан	29. 9. 1889. свештеник	Рајетићка	1889.	/	не	не	не

1314

13 В. д. намесника.

14 В. д. намесника.

IX																
							МИТРОВАЧКО НАМЕСНИШТВО									
69.	Анђелко Нешић[15]	прото-јереј	свеш-теник	Вучи-три	9. 11. 1870.	основна школа	турски и арна-утски	15. 11. 1893. свештеник 8. 2. 1913. прота	II митровачка	1902.	Био у ман. Девич и В. Хочи	орден Св. Саве V степена	не	не	не	не
70.	Живко Грујић	свеш-теник	Бресје	?	Призренска богословија	тур. и арн.	23. 11. 1904. свештеник	I митровачка	1904.	учитељ	не	не	не	не	не	не
71.	Срећко Туруп	свеш-теник	Цре-пуља	?	основна школа	није-дан	1899. свештеник	Црепуљска	1899.	/	не	не	не	не	не	не
72.	Коста Поповић	свеш-теник	Прип-тина	16. 4. 1865.	основна школа	тур. и арн.	8. 8. 1907. свештеник	Соколичка	1907.	терзија	не	не	не	не	не	не
73.	Вићентије Симић	свеш-теник	Соча-ница	25. 3. 1851.	основна школа	тур. и арн.	13. 4. 1886. свештеник	Сочаничка	1886.	/	не	не	не	не	не	не
74.	Јарош Поповић	свеш-теник	Чиф-лук	1. 3. 1876.	Призренска богословија	није-дан	27. 11. 1909. свештеник	Дубоко-поточка	1909.	учитељ	не	не	не	не	не	не
75.	Зарија Стаић	свеш-теник	Оклап	25. 6. 1884.	основна школа	није-дан	6. 12. 1902. свештеник	Оклачка	1913.	капелан	не	не	не	не	не	не
76.	Арсеније Поповић	свеш-теник	Велм Брег	24. 2. 1865.	основна школа	није-дан	27. 10. 1887. свештеник	Вељебрешка	1887.	/	не	не	не	не	не	не
X							**СЈЕНИЧКО НАМЕСНИШТВО**									
77.	Јосиф Балшић[16]	свеш-теник	Под-врх	10. 9. 1846.	основна школа	није-дан	12. 9. 1876. свештеник	I сјенička	1876.	/	не	орден Св. Саве V степена	не	не	не	не
78.	Нићифор Цвијетић	свеш-теник	Пљев-ља	9. 2. 1881.	Призренска богословија	није-дан	25. 10. 1909. свештеник	II сјенička	1909.	учитељ	не	не	не	не	не	не
79.	Михаило Балшић	свеш-теник	Под-врх	13. 4. 1872.	основна школа	није-дан	22. 11. 1901. свештеник	I штављанска	1901.	/	не	не	не	не	не	да
80.	Радоје Поповић	свеш-теник	Шгав-ље	1. 1. 1867.	основна школа	није-дан	20. 7. 1890. свештеник	II штављанска	1890.	/	не	не	епитимија[17]	не	не	да
81.	Антоније Туруп	свеш-теник	Радо-јевић	27. 7. 1853.	основна школа	није-дан	7. 2. 1877. свештеник	Аљиновачка	1877.	/	не	не	не	не	не	да
82.	Владимир Туруп	свеш-теник	Радо-јевић	24. 2. 1874.	скраћени курс Призренске бог.	није-дан	25. 3. 1904. свештеник	Страњанска	1904.	/	не	не	не	не	не	не
83.	Милутин Поповић	свеш-теник	Сухи Дол	2. 2. 1850.	основна школа	није-дан	24. 4. 1880. свештеник	Сухололска	1880.	/	не	не	не	не	не	не
XI							**ПЉЕВАЉСКО НАМЕСНИШТВО**									
84.	Тодор Вукојичић[18]	про-тојереј	Жи-довић	1854.	основна школа	није-дан	11. 2. 1878. свештеник 10. 7. 1894. прота	Црљеничка	1878.	/	не	не	не	не	не	да

15161718

15 В. д. намесника.
16 В. д. намесника.
17 Осмомесечна епитимија због неморала.
18 В. д. намесника.

85.	Сима Лисичић	свеш-теник	Пљев-ља	10. 7. 1856.	основна школа	није-дан	22. 8. 1881. свештеник	Отиловичка	1881.	/	не	не	не
86.	Данило Шиљак	свеш-теник	Рито-шић	25. 3. 1876.	5 разреда Призренске богословије	није-дан	22. 5. 1897. свештеник	Подбабска	1897.	/	не	не	не
XII						**НОВОВАРОШКО НАМЕСНИШТВО**							
87.	Јован Т. Карамати-јевић	прото-јереј	Нова Варош	1. 5. 1854.	основна школа	није-дан	27. 7. 1879. свештеник 1905. прота	Нововарошка	1879.	/	не	тромесечна епитимија	не
88.	Алекса Чакаревић	свеш-теник	Штит-ково	18. 10. 1838.	основна школа	није-дан	21. 11. 1864. свештеник	Буковичко-штитковска	1864.	/	не	годишња епитимија	не
89.	Петар Никачевић	свеш-теник	Бис-трица	25. 11. 1861.	основна школа	није-дан	30. 6. 1883. свештеник	Бистричка	1883.	/	не	не	не
90.	Илија Пурић	свеш-теник	Радије-вић	16. 7. 1871.	основна школа	није-дан	11. 10. 1896. свештеник	Радијевичка	1896.	/	не	не	не
XII						**ПРИЈЕПОЉСКО НАМЕСНИШТВО**							
91.	Јован Гостић[19]	прото-јереј	Пљев-ља	27. 1. 1860.	основна школа	није-дан	3. 2. 1892. свештеник 4. 2. 1899. прота	Пријепољска	1897.	До 1897. послу-живао парохи-ју ман. Св. Тројице	Данилов орден IV степена; орден Св. Саве V степена	не	не
92.	Риста Ненадић	свеш-теник	Пље-вља	15. 4. 1862.	основна школа	није-дан	2. 7. 1885. свештеник	Каменo-горска	1885.	/	не	тромесечна епитимија	не
93.	Дамјан Љуштановић	свеш-теник	Прије-поље	9. 3. 1857.	основна школа	није-дан	28. 6. 1883. свештеник	Толичка	1892.	До 1892. парохије ман. Св. Тројице, Милешево, Ободска	не	не	не
94.	Јеврем Љујић	свеш-теник	Прије-поље	28. 1. 1882.	6 разреда Цариградске гимназије	тур. и фран.	13. 2. 1911. свештеник	Велико-жупска	1911.	учитељ	не	не	не

19

19 В. д. намесника.

95.	Василије Марић	свештеник	Пријепоље	1. 1. 1864.	Београдска богословија	ниједан	15. 10. 1901. свештеник	Сељанска	1902.	парох II митровачки	не	не	не
96.	Вукола Јевђевић	свештеник	Касидол	25. 2. 1842.	основна школа	ниједан	ускрс 1864. свештеник	Голешка	1864.	/	не	не	да
XIV	**СВЕШТЕНА ЛИЦА НА ДРУГИМ ДУЖНОСТИМА, БЕЗ ОПРЕДЕЉЕЊА И КАПЕЛАНИ**												
97.	Димитрије Ивић	свештеник	Грачаница	20. 10. 1847.	основна школа	турски и арнаутски	4. 10. 1881. свештеник	настојатељ Грачанице	1911.	парох грачанички и приштин.	не	не	да
98.	Стојан Поповић[20]	протојереј	?	?	?	?	?	?	?	?	?	?	не
99.	Михаило С. Поповић	свештеник	Митровица	26. 7. 1884.	основна школа	ниједан	5. 9. 1911. свештеник	капелан шипашнички	1911.	/	не	не	не
100.	Јосиф К. Леваковић	свештеник	Петровац	4. 9. 1888.	основна школа	ниједан	2. 10. 1911. свештеник	капелан петровачки	1911.	/	не	не	не
101.	Душан Трајковић	свештеник	Драганац	24. 2. 1885.	основна школа	ниједан	4. 5. 1911. свештеник	сабрат ман. Драганац	1911.	/	не	не	не
102.	Михаило Поповић	свештеник	Кормињане	3. 11. 1885.	основна школа	ниједан	30. 7. 1907. свештеник	капелан кормињански	1907.	/	не	не	не
103.	Илија Парлић	свештеник	Вучитрн	1880.	Призренска богословија	турски и арнаутски	29. 11. 1909. свештеник	капелан I вучитрнске парохије	1909.	учитељ и писар	не	епитимија[21]	да
104.	Стеван Балшић	свештеник	Сјеница	14. 6. 1887.	4 разреда гимназије	ниједан	21. 9. 1909. свештеник	капелан II сјеничке парохије	1909.	/	не	не	не
105.	Јевстатије Караматијевић[22]	свештеник	Нова Варош	30. 11. 1885.	3 разреда Призренске богословије	ниједан	21. 11. 1907. свештеник	капелан нововарошке парохије	1913.	парох буковички	не	не	не
106.	Чедомир Чакаревић	свештеник	Штитково	18. 7. 1870.	скраћени курс Призренске Богословије	ниједан	1. 7. 1900. свештеник	капелан буковичко-штитковски	?	/	не	укорен[23]	не
107.	Михаило Јевђевић	свештеник	Касидол	?	Призренска богословија	?	25. 7. 1913. свештеник	капелан голешке пар.	1913.	учитељ	не	не	не
108.	Јован Вукојичић	протојереј	Пљевља	?	?	?	?	сабрат ман. Св. Тројице	1908..	?	?	?	?

20212223

20 У оставци. Бави се економијом.
21 Седмодневна епитимија због мита.
22 В. д. намесника нововарошког.
23 Укорен због чинодејствовања у туђој парохији.

109.	Сава Вукојичић	свештеник	Пљевља	?	Призренска богословија	није-дан	2. 7. 1912. свештеник	сабрат ман. Св. Тројице	1913.	учитељ	не	не	не
110.	Тодор М. Дробњаковић	свештеник	Вучитрн	1845.	основна школа	тур. и арн.	20. 8. 1890. свештеник	сабрат ман. Девича	?	/	не	?	не
111.	Војислав Катић	протођакон	с. Прњаци Босна	6. 10. 1875.	Кијевска Духовна академија	турски и руски	28. 5. 1909. протођакон	професор Призренске богословије	/	/	не	не	не
112.	Петар Лазић	ђакон	Приштина	24. 6. 1883.	Призренска богословија	није-дан	25. 7. 1907. ђакон	секретар Духовног суда	1911.	учитељ	не	не	не

У Табели 2 анализирана је структура мирског свештенства по месту рођења. Резултат показује да мобилности међу њима готово да није било. Натполовична већина је рођена на територији парохије[24] на чијем челу су били, а чак 90 % њих на територији намесништва у ком су радили. Према томе, може се закључити да је парохијско свештенство било локалног порекла.

Табела 2: Мирско свештенство Рашко-призренске епархије 20. 12. 1913. према месту рођења

Намесништво	Свештеници рођени у								Укупан број свештеника
	својој парохији		другој парохији истог намесништва		другом намесништву истог округа		другом округу		
	бр.	%	бр.	%	бр.	%	бр.	%	
Призренско	10	62,5	6	37,5	0	0,0	0	0,0	16
Ђаковичко	0	0,0	0	0,0	1	100,0	0	0,0	1
Метохијско	2	33,3	4	66,7	0	0,0	0	0,0	6
Приштинско	6	66,7	3	33,3	0	0,0	0	0,0	9
Феризовићко	1	20,0	2	40,0	1	20,0	1	20,0	5
Гњиланско	8	47,1	8	47,1	0	0,0	1	5,9	17
Вучитрнско	1	33,3	1	33,3	0	0,0	1	33,3	3
Новопазарско	7	63,6	2	18,2	1	9,1	1	9,1	11
Митровачко	4	50,0	1	12,5	0	0,0	3	37,5	8
Сјеничко	2	28,6	0	0,0	0	0,0	5	71,4	7
Пљеваљско	1	25,0	1	25,0	1	25,0	1	25,0	4
Нововарошко	4	100,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	4
Пријепољско	1	16,7	3	50,0	2	33,3	0	0,0	6
свештеници без парохија	13	86,7	1	6,7	0	0,0	1	6,7	15
Свега	60	53,6	32	28,6	6	5,4	14	12,5	112

Анализа мирског свештенства према годинама старости приказана је у Табели 3. Због недостатка података, обухвата 105 особа. Свештеници су распоређени у шест старосних група. Резултат показује да је половина мирског свештенства целе епархије била у старосној доби од 31 до 50 година, а нешто више од једне петине у шестој деценији живота. С друге стране, резултати по намесништвима се у овом смислу међусобно знатно раликују и варирају од области до области.

24 Списак насеља у оквиру сваке парохије Рашко-призренске епархије 20. 12. 1913, АС, МПс-Ц, 1913, Ф 8 Р 67.

Табела 3: Мирско свештенство Рашко-призренске епархије 20. 12. 1913.
према годинама старости

Намесништво	Број свештеника по годинама старости						
	21-30	31-40	41-50	51-60	61-70	71 и више	укупно
Призренско	3	5	1	3	1	2	15
Ђаковичко	0	1	0	0	0	0	1
Метохијско	1	3	2	0	0	0	6
Приштинско	0	4	2	2	1	0	9
Феризовићко	0	1	1	3	0	0	5
Гњиланско	2	3	5	4	3	0	17
Вучитрнско	1	0	1	0	0	1	3
Новопазарско	0	6	3	2	0	0	11
Митровачко	1	1	3	0	1	0	6
Сјеничко	0	2	2	1	2	0	7
Пљеваљско	0	1	0	2	0	0	3
Нововарошко	0	0	1	2	0	1	4
Пријепољско	0	1	1	3	0	1	6
свештеници без парохија	7	2	1	0	2	0	12
Свега	15	30	23	22	10	5	105

Намесништво	Проценат свештеника по годинама старости						
	21-30	31-40	41-50	51-60	61-70	71 и више	укупно
Призренско	20,0	33,3	6,7	20,0	6,7	13,3	100
Ђаковичко	0,0	100,0	0,0	0,0	0,0	0,0	100
Метохијско	16,7	50,0	33,3	0,0	0,0	0,0	100
Приштинско	0,0	44,4	22,2	22,2	11,1	0,0	100
Феризовићко	0,0	20,0	20,0	60,0	0,0	0,0	100
Гњиланско	11,8	17,6	29,4	23,5	17,6	0,0	100
Вучитрнско	33,3	0,0	33,3	0,0	0,0	33,3	100
Новопазарско	0,0	54,5	27,3	18,2	0,0	0,0	100
Митровачко	16,7	16,7	50,0	0,0	16,7	0,0	100
Сјеничко	0,0	28,6	28,6	14,3	28,6	0,0	100
Пљеваљско	0,0	33,3	0,0	66,7	0,0	0,0	100
Нововарошко	0,0	0,0	25,0	50,0	0,0	25,0	100
Пријепољско	0,0	16,7	16,7	50,0	0,0	16,7	100
свештеници без парохија	58,3	16,7	8,3	0,0	16,7	0,0	100
Свега	14,3	28,6	21,9	21,0	9,5	4,8	100

У Табели 4 анализирано је мирско свештенство Рашко-призренске епархије према годинама рукоположења у свештенички чин. Анализа обухвата 105 лица, због недостатка комплетних података. Свештеници су подељени у четири старосне групе. Резултат показује да је већина, како у целој епархији, тако и у појединим деловима уз минимална одступања, свештенички чин примила у доби од 21 до 30 година живота.

Табела 4: Мирско свештенство Рашко-призренске епархије 20. 12. 1913. према доби рукоположења у свештенички чин

Намесништво	Број свештеника по годинама рукоположења				
	до 21	21-30	31-40	41 и више	Укупно
Призренско	0	11	4	0	15
Ђаковичко	0	1	0	0	1
Метохијско	2	2	2	0	6
Приштинско	0	6	2	1	9
Феризовићко	1	2	2	0	5
Гњиланско	0	13	4	0	17
Вучитрнско	0	2	1	0	3
Новопазарско	2	8	1	0	11
Митровачко	1	2	3	0	6
Сјеничко	0	7	0	0	7
Пљеваљско	0	3	0	0	3
Нововарошко	0	4	0	0	4
Пријепољско	0	4	2	0	6
свештеници без парохије	0	9	2	1	12
Свега	6	75	23	2	105

Намесништво	Проценат свештеника по годинама рукоположења				
	до 21	21-30	31-40	41 и више	Укупно
Призренско	0,0	73,3	26,7	0,0	100
Ђаковичко	0,0	100,0	0,0	0,0	100
Метохијско	33,3	33,3	33,3	0,0	100
Приштинско	0,0	66,7	22,2	11,1	100
Феризовићко	20,0	40,0	40,0	0,0	100
Гњиланско	0,0	76,5	23,5	0,0	100
Вучитрнско	0,0	66,7	33,3	0,0	100
Новопазарско	18,2	72,7	9,1	0,0	100
Митровачко	16,7	33,3	50,0	0,0	100
Сјеничко	0,0	100,0	0,0	0,0	100

Пљеваљско	0,0	100,0	0,0	0,0	100
Нововарошко	0,0	100,0	0,0	0,0	100
Пријепољско	0,0	66,7	33,3	0,0	100
свештеници без парохије	0,0	75,0	16,7	8,3	100
Свега	5,7	71,4	21,9	1,9	100

Табела 5 анализира образовну струкутуру мирског свештенства. Због недостатка података, обухвата 108 лица. Резултат показује да је већина свештеника имала само основношколско образовање. Таква образовна структура била је посебно изражена у северном делу епархије, тј. у намесништвима Пљеваљском, Пријепољском, Нововарошком и Митровачком. Логично, Призренска богословија била је средња школа коју су свештеници ове епархије најчешће завршавали.[25] Ради уопштавања, под појмом Призренска богословија у Табели 5 се подразумевају сви нивои школовања у овој школи, од скраћеног курса, па до пуних три, односно шест разреда.

Табела 5: Мирско свештенство Рашко-призренске епархије 20. 12. 1913. према образовању

Намесништво	Број свештеника који су завршили				Укупно
	Само Основну Школу	средњу школу			
		Призренску Богословију	другу	Приз. бог. и другу	
Призренско	4	6	1	3	14
Ђаковичко	0	1	0	0	1
Метохијско	4	2	0	0	6
Приштинско	2	6	0	1	9
Феризовићко	1	4	0	0	5
Гњиланско	9	8	0	0	17
Вучитрнско	1	2	0	0	3
Новопазарско	8	3	0	0	11
Митровачко	6	2	0	0	8
Сјеничко	5	2	0	0	7
Пљеваљско	2	1	0	0	3
Нововарошко	4	0	0	0	4
Пријепољско	4	0	2	0	6
свештеници без парохије	6	6	2	0	14
Свега	56	43	5	4	108

25 Списак свршених ђака Призренске богословије закључно са 1889, Марковић-Новаков 2011, 215-217.

Намесништво	Проценат свештеника који су завршили				Укупно
	Само Основну Школу	средњу школу			
		Призренску Богословију	другу	Приз. бог. и другу	
Призренско	28,6	42,9	7,1	21,4	100
Ђаковичко	0,0	100,0	0,0	0,0	100
Метохијско	66,7	33,3	0,0	0,0	100
Приштинско	22,2	66,7	0,0	11,1	100
Феризовићко	20,0	80,0	0,0	0,0	100
Гњиланско	52,9	47,1	0,0	0,0	100
Вучитрнско	33,3	66,7	0,0	0,0	100
Новопазарско	72,7	27,3	0,0	0,0	100
Митровачко	75,0	25,0	0,0	0,0	100
Сјеничко	71,4	28,6	0,0	0,0	100
Пљеваљско	66,7	33,3	0,0	0,0	100
Нововарошко	100,0	0,0	0,0	0,0	100
Пријепољско	66,7	0,0	33,3	0,0	100
свештеници без парохије	42,9	42,9	14,3	0,0	100
Свега	51,9	39,8	4,6	3,7	100

У Табели 6 анализирана је друштвена покретљивост мирског свештенства Рашко-призренске епархије. Испитано је колико свештеника је обављало другу дужност, свештеничку или световну, пре него што су се нашли на месту на којем их је затекао попис од 20. децембра 1913. Анализом је обухваћено 110 лица, због недостатка података за све. Резултат показује да готово две трећине мирских свештеника није мењало дужност од ступања у свештенички чин. Већина оних који јесу, обављали су већим делом световни посао (сви осим једног били су учитељи), док је најмањи део свештеника мењао свештеничке дужности.

Табела 6: Мирско свештенство Рашко-призренске епархије 20. 12. 1913. према друштвеној покретљивости

Намесништво	Број свештеника који раније			Укупно
	нису имали другу дужност	јесу имали другу дужност		
		свештеничку	световну	
Призренско	10	5	1	16
Ђаковичко	0	0	1	1
Метохијско	4	1	1	6

Приштинско	3	0	6	9
Феризовићко	5	0	0	5
Гњиланско	12	1	4	17
Вучитрнско	2	0	1	3
Новопазарско	8	3	0	11
Митровачко	3	2	3	8
Сјеничко	6	0	1	7
Пљеваљско	3	0	0	3
Нововарошко	4	0	0	4
Пријепољско	2	3	1	6
свештеници без парохија	8	2	4	14
Свега	70	17	23	110

Намесништво	Проценат свештеника који раније			Укупно
	нису имали другу дужност	јесу имали другу дужност		
		свештеничку	световну	
Призренско	62,5	31,3	6,3	100
Ђаковичко	0,0	0,0	100,0	100
Метохијско	66,7	16,7	16,7	100
Приштинско	33,3	0,0	66,7	100
Феризовићко	100,0	0,0	0,0	100
Гњиланско	70,6	5,9	23,5	100
Вучитрнско	66,7	0,0	33,3	100
Новопазарско	72,7	27,3	0,0	100
Митровачко	37,5	25,0	37,5	100
Сјеничко	85,7	0,0	14,3	100
Пљеваљско	100,0	0,0	0,0	100
Нововарошко	100,0	0,0	0,0	100
Пријепољско	33,3	50,0	16,7	100
свештеници без парохија	57,1	14,3	28,6	100
Свега	63,6	15,5	20,9	100

У Табели 7 укрштени су подаци о старости мирског свештенства са подацима о друштвеној покретљивости. Анализом је обухваћено 103 особе, због недостатка података за све. Логична претпоставка би била да су старији свештеници више мењали дужности током живота од млађих. Резултат, међутим, показује супротно. Дужности су највише мењали млађи свештеници, у старосној доби од 31 до 40 и од 21 до 30 година. Свештеници старости од 51 године навише, су, уз минималне изузетке, живот проводили на истој дужности.

Табела 7: Мирско свештенство Рашко-призренске епархије 20. 12. 1913. према друштвеној покретљивости и старосној доби

Старосна група по годинама	Број свештеника који раније			Укупно
	нису имали другу дужност	јесу имали другу Дужност		
		свештеничку	световну	
21-30	8	2	4	14
31-40	12	7	11	30
41-50	15	4	3	22
51-60	19	2	1	22
61-70	9	1	0	10
71 и више	3	1	1	5
Свега	66	17	20	103

Старосна група по годинама	Проценат свештеника који раније			Укупно
	нису имали другу дужност	јесу имали другу Дужност		
		свештеничку	световну	
21-30	57,1	14,3	28,6	100
31-40	40,0	23,3	36,7	100
41-50	68,2	18,2	13,6	100
51-60	86,4	9,1	4,5	100
61-70	90,0	10,0	0,0	100
71 и више	60,0	20,0	20,0	100
Свега	64,1	16,5	19,4	100

Монашко свештеништво

Попис двадесет свештеника монашког реда Рашко-призренске епархије од 20. децембра 1913. приказан је у Табели 8. И њега је потписао администратор Стеван Димитријевић. Најупечатљивија чињеница јесте управо мали укупан број од монаха. Најбројније је било братсво манастира Девича од само четири монаха. Ипак, мора се имати на уму да су манастири Дечани и Патријаршија припали Црној Гори, тако да њихова братства нису уврштена у овај попис. Иначе је у новим крајевима Србије било мало монаха и монахиња, свега 94.[26]

26 Јагодић 2012, 124; Јагодић 2013, 493.

Табела 8: Попис свештенства монашког реда Рашко-призренске епархије 20. 12. 1913.

	Име и презиме	Чин	Место рођења	Датум рођења	Образовање	Језик осим српског	Датум рукоположења у чин	Одликовања	Казне	Ранији манастир	Садашње својство	Садашњи манастир
1.	Дионисије Арсић	архимандрит	Страža	9. 3. 1838.	основна школа	ниједан	16. 12. 1864. свештеник 29. 6. 1896. замонашен	не	не	/	настојатель	Драганац
2.	Гедеон Марић	архимандрит	Приједоље	21. 4. 1851.	основна школа	ниједан	6. 5. 1871. замонашен 20. 7. 1871. јеродакон 22. 7. 1871. јеромонах ? архимандрит	Право ношења митре и орден Св. Саве III степена	не	Бања, Грачаница	настојатель	Милешева
3.	Прокопије Бујишић	архимандрит	Пљевља	18. 10. 1838.	основна школа	турски	5. 9. 1866. замонашен 6. 9. 1866. јеродакон 7. 9. 1866. јеромонах ? архимандрит	Орден Св. Саве II степена, Таковски крст, споменица и медаља	не	Буково	сабрат	Милешева
4.	Борис Лађаревић	јеромонах	Врденик, Срем	2. 11. 1879.	основна и Ратарска школа у Пожеги	ниједан	29. 6. 1901. замонашен 1. 3. 1902. јеродакон 2. 3. 1902. јеромонах	не	не	Св. Марко	сабрат	Милешева
5.	Доситеј Ристић	јеромонах	Призрен	26. 10. 1864.	основна школа	арнаутски	1896. замонашен 1901. јеродакон 1901. јеромонах	не	не	Св. Тројица	сабрат	Св. Марко
6.	Теодосије Пујић	јеромонах	Призрен	8. 9. 1877.	основна школа	турски и арнаутски	21. 1. 1901. замонашен 2. 12. 1901. јеродакон 24. 2. 1902. јеромонах	не	не	Бања,	настојатель	Св. Марко
7.	Хаџи Севастијан	јеромонах	Призрен	29. 8. 1873.	1 разред Призренске богословије	турски и	1. 1. 1907. замонашен	не	не	Св. Никита	настојатель	Св.

	Лукић					арна-утски	27. 7. 1909. јеромонах 15. 9. 1909. јеромонах					Тројица
8.	Севастијан Николић	јеромонах	Велика Кикинда	29. 11. 1882.	4 разреда гимназије	немачки и мађарски	16. 11. 1905. замонашен 7. 1. 1909. јеромонах 9. 1. 1909. јеромонах	не	не	Трескавац	настојатељ	Бинач
9.	Кирило Станојевић	јеромонах	Лапље Село	18. 7. 1888.	основна школа	ниједан	15. 8. 1901. замонашен 30. 8. 1903. јеромонах 10. 9. 1903. јеромонах	не	не	/	сабрат	Грачаница
10.	Платон Кузмановић	јеромонах	Неродим, у Срему	8. 9. 1882.	основна школа, тишлерски занат, неки курсеви	француски, немачки	11. 8. 1910. замонашен 13. 8. 1910. јеромонах 15. 8. 1910. јеромонах	не	не	Озрен, у Босни	сабрат	Грачаница
11.	Мелентије Вуковић	јеромонах	?	?	?	?	?	не	не	Клисура	настојатељ	Девич
12.	Данило Бажанић	јеромонах	Чачак	27. 11. 1882.	4 разреда гимназије	арна-утски	25. 3. 1910. замонашен 24. 11. 1913. јеромонах	не	не	/	сабрат	Девич
13.	Доситеј Кускуновић	јеромонах	Баранда, у Банату	19. 12. 1852.	1 разред Учитељске школе у Панчеву	немачки и мађарски	6. 6. 1901. замонашен 8. 6. 1901. јеромонах 9. 6. 1901. јеромонах	не	не	Милешева	сабрат	Девич
14.	Дамаскин Бошковић	јеромонах	Сухо Грло	?	?	?	?	не	не	Патријаршија	сабрат	Девич
15.	Јелисеј Јовановић	јеромонах	Лоћани	19. 10. 1884.	основна школа	турски и арна-утски	11. 1. 1902. замонашен ? јеромонах ? Јеромонах	не	не	Девич	настојатељ	Соколица
16.	Хаџи Максим	монах	Приш-	14. 6.	основна школа	грчки,	март 1898.	не	не	Патри-	сабрат	Соко-

	Денић		тина	1858.		турски и арна-утски	замонашен			јаршија		лица
17.	Сава Поповић	јеромонах	При-лужје	1. 9. 1867.	основна школа	арнаутски	1888. ђакон 21. 11. 1888. свештеник 1896. монах	не	не	Св. Марко	настоја-тељ	Црна Река
18.	Данило Зивгаревић	јеромонах	Призрен	?	?	?	?	?	?	Рача	настоја-тељ	Бања
19.	Мелентије Мешовић	јеромонах	Пљевља	8. 11. 1862.	основна школа	ниједан	14. 9. 1904. замонашен 14. 9. 1906. јерођакон 15. 9. 1906. јеромонах	не	не	/	сабрат	Бања
20.	Серафим Царић	јеромонах	Пљевља	?	2 разреда Призренске богословије и Ратарска школа у Краљеву	ниједан	1. 6. 1897. замонашен 12. 12. 1899. јерођакон 11. 7. 1900. јеромонах	не	не	/	настоја-тељ	Св. Тројица

У Табели 9 анализирана је структура монаха по месту рођења. Анализом је обухваћено осамнаест лица, због недостатка података за све. Резултат показује да је пола монаха било рођено у истом округу у ком се налазио манастир у коме су били у време пописа.

Табела 9: Монаштво Рашко-призренске епархије 20. 12. 1913. према месту рођења

Монаси рођени у	Број	Проценат
истом округу где је њихов манастир	9	50,0
другом округу	4	22,2
другој држави	5	27,8
Свега	18	100,0

Табела 10 садржи анализу структуре монаштва према животној доби и доби замонашења. Односи се на само шеснаест особа, јер за четири недостају подаци. Монаси су разврстани у седам старосних група. Резултат показује да је релативна већина била стара између 31 и 40 година, а да се већина замонашила закључно са 30. годином живота.

Табела 10: Монаштво Рашко-призренске епархије 20. 12. 1913.
према животној и доби замонашења

Старосна група по годинама	Монаштво по доби			
	животној		замонашења	
	број	проценат	број	проценат
мање од 21	0	0	3	18,8
21-30	2	12,5	7	43,8
31-40	6	37,5	3	18,8
41-50	2	12,5	2	12,5
51-60	2	12,5	1	6,3
61-70	2	12,5	0	0,0
71 и више	2	12,5	0	0,0
Свега	16	100	16	100,0

Анализа образовне структуре монаштва приказана је у Табели 11. Односи се на седамнаест лица, јер за остале нема података. Као и у случају свештеника мирског реда, већина је имала завршену само основну школу. Међутим, за разлику од њих, монаси који су имали средњошколско образовање, најчешће нису били ђаци Призренске богословије.

Табела 11: Монаштво Рашко-призренске епархије 20. 12. 1913. према образовању

Монаси који су завршили	Број	Проценат
само основну школу	10	58,9
Призренску богословију	1	5,9
другу средњу школу	5	29,4
Призренску богословију и другу средњу школу	1	5,9
Свега	17	100

Структуру целокупног монаштва могуће је анализирати према покретљивости. Она је једноставна и не изискује табеларни приказ. Од двадесет монаха, само њих пет нису раније били део братства неког другог манастира. Према томе, може се закључити да су монаси, за разлику од мирског свештенства, били покретљиви.

На основу свега изнетог, може се закључити следеће. Свештенство оба реда Рашко-призренске епархије крајем 1913. било је превасходно локалног порекла и старости између 21 и 50 година. Чин су примали најчешће закључно са навршених 30 година живота. Образовање им се у већини случајева сводило на основну школу. Мирски свештеници су чешће живот проводили у једној парохији, док су монаси углавном мењали манастире.

Извори и литература
Необјављена архивска грађа

Архив Србије, Министарство просвете и црквених дела - Црквено одељење

Литература

Вучетић, Биљана (2006): *Богдан Раденковић*. Необјављени магистарски рад. Београд: Филозофски факултет, Универзитет у Београду.

Јагодић, Милош (2012): "Православна црква у новим крајевима Србије 1912-1915". *Српске студије*, 3. Београд: Центар за српске студије, Филозофски факултет Универзитета у Београду, 101-135.

Јагодић, Милош (2013): *Нови крајеви Србије (1912-1915)*. Београд: Филозофски факултет Универзитета у Београду.

Костић, Петар (1928): *Црквени живот православних Срба у Призрену и његовој околини у XIX веку (са успоменама писца)*. Београд: Графички институт "Народна мисао".

Маликовић, Драги (2000): *Избор рашко-призренског митрополита 1912. године*. Београд, Приштина: Институт за српску културу.

Марковић-Новаков, Александра (2011): *Православна српска богословија у Призрену (1871-1890)*. Ниш: Епархија нишка, Епархија рашко-призренска.

Шалипуровић, Вукоман (1972): *Културно-просветне и политичке организације у Полимљу и Рашкој 1878-1912*. Нова Варош: Општинска заједница образовања.

Miloš Jagodić

PRIESTS AND MONKS OF THE RAŠKO-PRIZRENSKA ARCHBISHOPRY IN 1913

This paper contains census of priests and monks of the Raško-prizrenska archbishopry, conducted on December 20th 1913 by Serbian administration, as well as the statistical analysis of the census. There were 112 priests and 20 monks in total. Complete biographic data are available for majority of them. Results of the analysis show that the most of both priests and monks were of local origin and old between 21 and 50 years of age. Most of them became priests or monks up to 30 years of age. Slight majority of both priests and monks completed only elementary school. While priests tended to remain in the same parish their whole life, monks were more mobile and moved from one monastery to another.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *14-2017, 349-370*
УДК 271.222(497.11)-773-9"1914/1918"

Иван М. Бецић
Институт за српску културу Приштина, Лепосавић - Србија
e-mail: becic89@gmail.com

СТРАДАЊЕ ЕПАРХИЈЕ НИШКЕ У ПРВОМ СВЕТСКОМ РАТУ*

Апстракт: *Окупација Србије у Великом рату донела је њеном становништву велико страдање и огромну материјалну штету. Као стуб националне свести, на удару, посебно бугарских окупационих власти, нашли су се српски свештеници, као и српске цркве, манастири и добра у власништву Српске православне цркве. У раду је, првенствено на основу архивске грађе, приказан степен пострадалости Епархије нишке, као једне од епархија које су највише пострадале у рату.*

Кључне речи: *Велики рат, Епархија нишка, аустроугарска војска, немачка војска, бугарска војска, убиства свештеника, интернација, пљачка.*

Постојање два супротстављена блока великих сила, константне кризе, почетак завршне фазе Источног питања водили су свет у највећи сукоб у дотадашњој историји цивилизације. Подручје Балканског полуострва увек је било незаобилазно тле за конфликте, место на коме су сукоби начин живота, европски простор на коме су се прожимале и сукобљавале две светске религије и три конфесије. Избијање Великог рата за Краљевину Србију значио је ратовање трећу годину заредом, разарање, погром, епидемије, егзил владе и војске. Напад немачке, аустроугарске и бугарске војске на Србију, с почетка јесени 1915. године, завршио се њеном окупацијом, али и отварањем питања о судбини државе и њеног народа.

Планови Централних сила и Бугарске имали су низ додатних тачака, али и битних разлика. Немачка није била заинтересована за добијање окупационе зоне, па су главну улогу у креирању планова о будућности Србије имале Аустроугарска и Бугарска. Ради добијања што већег дела Србије и обезбеђивања окупираног простора, бугарски краљ Фердинанд Кобуршки захтевао је њену потпуну поделу. Да би придобио Немачку, Србију је описао као простор на коме су „руске смутње и интриге" увек наилазиле на плодно тле, док је евентуални опстанак дела Србије представљао као опасност по Аустроугарску због великог броја аустроугарских Срба. Фердинандова настојања, немачки амбасадор у Цариграду Метерних схватио је као жељу „да Србија као држава нестане са географске карте".[1]

Колике су биле бугарске аспирације на рачун Србије постало је јасно већ почетком децембра 1915. године, када је бугарска влада показала да су јој територијални захтеви на рачун Србије постали много већи него што је садржао уговор потписан 6. септембра 1915. године, иако су у њему били прихваћени сви бугарски захтеви. Тада је бугарски премијер у писму немачкој Врховној команди истакао да Бугари „изузетно

* 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 Avramovski 1985, 186.

много полажу на то да им преко уговором гарантованих граница припадне у целини железница Смедерево–Ниш“.[2]

На подручју јужне Србије, жестоке борбе на фронту Друге српске армије отпочеле су 6. новембра 1915. године. Надирући у правцу Лесковца и Гњилана, бугарске трупе угрозиле су позадину српских трупа на источном делу балканског фронта и продрле преко планине Влаине ка Лесковцу. Да би зауставио бугарско надирање, командант Друге армије, војвода Степа Степановић убрзао је повлачење од Ниша и Власотинца. Бугари су овладали овим местима, а после жестоких борби, 8. новембра заузели и Лесковац.[3]

У бугарском окупационом подручју формиране су Војно-инспекцијска област Морава, са центром у Нишу (пиротски, зајечарски, неготински, пожаревачки, ћупријски, нишки и врањски округ) и Војно-инспекцијска област Македонија са средиштем у Скопљу, која је обухватала области припојене Србији у Балканским ратовима.[4] За разлику од аустроугарске окупационе зоне, власт у бугарским зонама имала је за циљ да изврши денационализацију становништва, па су одмах за бугарском окупационом војском стизали чиновници, наставници и свештеници који су наметали бугаризацију. У жељи да изврше поделу међу српским народом, окупационе власти најстроже су забраниле држање проповеди, молитава и службе за краља Петра I Карађорђевића, али не и за чланове куће Обреновић.[5]

Према инструкцијама генерала Нересова, начелника Војне инспекцијске области Морава, осим обезбеђивања реда и мира, неопходно је било „овладавање душом овога народа који је био силом и систематски отуђиван од Бугарске у току последњих 40 година“.[6] У придобијању „душе народа“ нису бирана средства и у том контексту треба посматрати ликвидацију водећих српских националних структура (свештенство, наставнички кадар, државни чиновници). Најсуровији обрачун бугарских окупационих власти у Србији био је уперен против српске цркве и њеног свештенства. Бугарско свештенство се, супротно начелима хришћанске вере, светило српској цркви и стајало иза убијања великог броја српских свештених лица. У жељи да затру траг српства, Бугари су из српских цркава уклањали старе натписе, ликове српских владара и светаца и замењивали их бугарским. У обрачуну са свим што је на српство подсећало спаљивали су све књиге на српском језику, судске, административне и црквене архиве. Остављане су само матичне књиге рођених да би послужиле као основ за регрутацију.[7]

Са Српском православном црквом окупационе власти обрачунавале су се на три начина: убијањем њених свештеника, њиховом интернацијом и пљачком црквене имовине. Масовни злочини над свештенством покренути су 25. новембра 1915. године, када су Бугари у Нишу и Лесковцу за неколико дана поубијали око 300 свештеника на простору од Врања до Зајечара.8 У Епархији нишкој убијена су 73 црквена лица. Међу њима је било: 6 прота (нишки – Добросав Марковић, алексиначки – Аврам Миловановић, лесковачки – Стеван Комненовић, власотиначки – Онуфрије Поповић, великошиљеговачки – Аврам Јовановић, нозрински – Ђорђе Чемерикић), архимандрит манастира

2 Митровић 1984, 335.
3 Туровић, Ивановић 2006, 8–9.
4 Радојевић, Димић 2014, 201.
5 Младеновић 2000, 180.
6 Бојковић, Пршић 2000, 208.
7 Пршић, Бојковић 1997, 19.
8 *Лесковачки гласник* 1930, 1.

Вете Јоаникије, један синђел, један јеромонах и 62 свештеника.[9] Уколико би се упоредио број страдалих у односу на укупан број свештеника и монаха за које су прикупљени подаци, у Епархији нишкој он је износио преко 60%, чиме је она спадала у епархије са највећим бројем страдалих свештеника.[10]

Степен пострадалости српског свештенства био је изузетно висок, чиме је оно тиме у знатној мери учествовало у демографској катастрофи која је задесила Србију у Првом светском рату. Србија је 1914. године имала око 4.500.000 становника, од чега у границама до 1912. године 3 милиона (по попису из 1910. године 2.912.000), са годишњим прираштајем од 1,56%. Према званичним подацима презентованим на конференцији у Паризу, Србија у границама из 1914. године имала је 1.247.435 жртава, односно 28% укупне популације.[11]

„Српски свештеници: они представљају суштински израз српске свести. Треба их уклонити из области и не дозволити им повратак. Уколико има још кога од свештеника у области, треба их одмах интернирати.“[12] Интернација становништва вршена је и са аустроугарске и из бугарске зоне. Према аустријском извору од 30. августа до 10. новембра 1916. године интернирано је 16.577 људи способних за војску, а размере аустроугарског удара на српски етнички корупус могу се сагледати са податком да је 1. фебруара 1917. године у заробљеничким логорима непријатељских држава било 154.630 заробљеника српске националности.[13] У заробљеничким логорима у Бугарској почетком 1917. године било је 187 српских официра и 31.492 војника, што је било 20,5% свих заробљених Срба од стране непријатељских држава.[14]

Према извештају Српског Црвеног Крста у Женеви, крајем 1917. године у Бугарској је било интернирано 176 свештеника, а од посланства Холандије у Софији, добијен је извештај 6. јула 1918. године по коме је 195 свештеника било интернирано. Међу интернираним налазили су се и епископ нишки Доситеј и епископ шабачки Сергије.[15] У име српске владе, премијер Никола Пашић је од 20. септембра 1916. до 17. јануара 1918. године упутио низ протестних нота владама савезничких и неутралних земаља, потписника Хашке конвенције, о бугарском кршењу међународног и ратног права. У протесту упућеном априла 1917. године указао је на примере економске експлоатације, пљачке јавне и приватне својине и културних добара, на убијање монаштва и високих достојанственика Српске православне цркве. Посебно је истакнут случај старог и болесног интернираног митрополита рашко-призренског Нићифора, који је умро у Софији 14. фебруара 1918. године.[16]

Окупаторе су интересовали сви видови економије и производње у Србији, почев од производње хране до инвестиционих објеката у државном и приватном сектору. Сва јавна добра и велики део приватног власништва проглашени су за ратни плен, а конфискације, реквизиције и контрибуције биле су прве мере у остваривању плана економске пљачке Србије. Пљачка под бугарским режимом била је стална пракса, како војних, тако и цивилних власти. Осим казни за разне „прекршаје“, у жељи да се што више опљачка биле су прописане својеврсне тарифе за убиства бугарских

9 АСАНУ, 14435/121, Списак убијених свештеника сређен по епархијама.
10 Радић, Исић 2014, 149.
11 Стојанчевић 1974, 61–62.
12 Бојковић, Пршић, 2000, 215.
13 Поповић 2000, 64.
14 *Исто*, 66.
15 Радић, Исић 2014, 108, 145.
16 Кољанин 2014, 45–46.

дужносника. За убијеног војника казна је износила 6.000 лева, подофицира и кмета 10.000 лева, официра или чиновника (у зависности од чина) 15.000 – 25.000 лева.[17] Висина казни била је енормно висока, будући да су бугарске власти, попут аустроугарских, наметнуле паритет по коме су круна и лев вределе два динара.[18]

Посебно је била заступљена пљачка имовине Српске православне цркве, у чему се, осим окупационих, истицала и немачка војска која се од 1918. године налазила на Солунском фронту. Примера ради, Аустријанци су опљачкали ризнице манастира Дечана, Раваница и Манасије, а из Призрена је однет Законик цара Душана[19], док су се бугарске и аустроугарске окупационе снаге просто утркивале у одношењу материјалних и историјско-културних добара са Косова и Метохије.[20]

Министарство вера већ је 15. децембра 1918. године тражило да се саставе спискови црквених и манастирских ствари које су бугарске окупационе власти однеле.[21] Састављена су два списка, у року од недељу дана. Другим списком допуњени су подаци за поједине цркве, док су њиме обухваћене и неке које се нису налазиле на првом списку.

Списак ствари које су однеле бугарске окупационе власти[22]

Назив цркве или манастира	Протојерејство или намесништво	Округ/ срез	Шта је однето	Од кога
Светог оца Николаја у Нишу	нишко	нишки	јеванђеље, антиминс (редак и старински)	од Бугара
Светог Пантелејмона у Нишу	нишко	нишки	велика каса, разне књиге и протоколи	од Бугара
Доњематејевачка	нишко	нишки	књиге из књижнице	од Бугара
Бреничка	нишко	нишки	књиге из књижнице	од Бугара
Габровачка	нишко	нишки	пар новог одјејања, сребрни крст, дарохранилница, две бачве од по 2.000 кг, две каце, три бурета од по 200 кг, десет кошница, бакрач, тепсија	од Бугара
Јелашничка	нишко	нишки	разне књиге и црквени протоколи	од Бугара
Гркињска	нишко	нишки	разне књиге и осам кошница	од Бугара
Горњебарбешка	нишко	нишки	разне књиге и четрдесет кошница, фуруна, прозори, клупе и столови црквене куће	од Бугара

17 AJ, 334–643–13, Заповъдь по Моравската Военно Инспекционна Область од 5. јула 1917.
18 Бецић 2012, 357.
19 Радојевић, Димић 2014, 204.
20 Бецић 2015, 397–410.
21 AJ, 69–65–108, Допис Епархије нишке Министарству вера од 22. априла / 2. маја 1919.
22 AJ, 69–65–108, Списак одузетих ствари из цркава и манастира Епархије нишке од 5. маја 1919.

Миљковачка	нишко	нишки	разне књиге	од Бугара
Горњестуденска	нишко	нишки	сто комада чамових дасака	од Бугара
Малчанска	нишко	нишки	сто кошница, сав намештај црквеног дома, разне књиге и протоколе	од Бугара
Личјанска	нишко	нишки	разне књиге из књижнице, нов фелон за појас, фуруна, сто и пет столица, четири клупе, црквени печати, две службене књиге, Часловац, Псалтир	од Бугара
Доњемеђуровска	нишко	нишки	разне књиге, два црквена печата, две фуруне, бакрач, пет клупа, три велика астала, четири столице, двоја врата, шест прозора	од Бугара
Изворска	нишко	нишки	три каније	од Бугара
Црнољевичка	нишко	нишки	одежда црквена, два вентила, орман, два прозора	од Бугара
Гулијанска	нишко	нишки	кутјел са стварима за крштење, секира, разне кухињске ствари	од Бугара
Светог Арханђела	нишко	нишки/ сврљишки	десет кошница, бакрач, сач	од Бугара
Манастир Светог Стефана у Липовцу	нишко	нишки/ алексиначки	једанаест свиња, јахаћи коњ са прибором, десет кошница, четири сребрне пафте, четири свештеничка стихара, два епитрахиља, два фелона, четири седефна крста, два мала сребрна крста, кутјел за свето причешће, свилени свети антиминси, разне књиге, две краве са колима, четири душека са вином, шест јастука са вуном, четири јоргана са чаршавима, четири креветска чаршава, шест завеса за прозоре, разне кухињске ствари	од Бугара
Доњетрнавска	нишко	нишки/ алексиначки	Свети антиминси, срачица, разни покривачи светог престола, свети путир са покривачима, дискос, звездица, сребрни крст, венчила, шест кандила, нов пар одјејања, сто, две акалоње, два полијелеја, џангал, четрдесет пешкира, дванаест прозора, два	од Немаца и њихових савезника

			чирака, кутјел, четири астала, десет столица, дванаест клупа, кофа, разне књиге	
Субо-тиначка	нишко	нишки/ алекси-начки	шездесет четири кошнице, разне књиге, требник	од Бугара
Свете Марије у Рутевцу	нишко	нишки/ алекси начки	сто тридесет пешкира, шест чаршава, два стола, четири чивилука, орман, света плаштаница, јеванђеље велико, јеванђеље мало, требник, наруквице и појас, петохлебница, крст, кутјел, кревет, два гвоздена кревета, тридесет плеханих тањира, три лампе и разни домаћи алати, велико црквено звоно	од Немаца
Манастир Свети Роман	нишко	нишки/ алекси-начки	разне књиге, кобила, пет бачви	од Бугара
Свети Нестор	нишко	нишки/ морав-ски	намештај црквене куће, разне књиге	од Бугара
Светог Николе у Вукањи	нишко	нишки/ алекси-начки	четири црквена чаршава и два ормана	од Бугара
Темичка	нишко	нишки/ алекси-начки	три столице, три црквене клупе и сто	од Бугара
Ражањска	нишко	нишки/ алекси-начки	три чаршава, сребрни путир, дискос, звездица, кашичица, чирак од туча, послужавник, антиминс, јеванђеље, мали крст, дарохранилница, велики дрвени крст, икона Исуса Христа, завеса на царским дверима, петохлебница, венчила, две плаштанице, две кадионице, три послужавника, иконостас, две пернице, два ормана, свилени барјак, полијелеј, пећ, седам кандила, све црквене књиге и протоколи, дванаест чаршава, тридесет шест пешкира, крст са чирацима и рипида	од Немаца
Светог Николе у	крушевачко	крушевачки/	два ормана, два кревета, четири астала, осам клупа, шест	од Немаца

Браљини		ражањ-ски	столица, чивилук, четири бурета, две каце, кухињски орман, бакрач, кутјел за крштење, разне књиге, фелон са целом одеждом, петохлебница	
Велико-шиљего-вачка	крушевачко	крушевачки/ расин-ски	разне црквене књиге и протоколи, једно кадифено одјејање, једно свилено одјејање, седам чаршава, десет пешкира, покривач за свети престо, свилена завеса за двери, пет свећњака, два сребрна крста, шест астала, десет клупа, пет столица, орман, велико сребрно кандило, три бронзане пећи, четрдесет пет кошница, велика прангија	од Немаца
Ђунишка	крушевачко	крушевачки/ расин-ски	пар одјејања, путир, петохлебница, позлаћени крст, крст, два венчила	од Немаца
Тодоричка	крушевачко	крушевачки/ ражањ-ски	тридесет чаршава, два гвоздена кревета, разне књиге из књижнице, кухињске ствари	од Немаца
Ћићевачка	крушевачко	крушевачки/ ражањ-ски	јеванђеље, покривач за престо, три пара одјејања, сребрни крст, четири свећњака, путир, две кадионице, пет сребрних кандила, све књиге за богослужење и све из књижнице, два црквена барјака, плехани суд, петнаест тигања, две певнице, два ормана, кутјел од бакра, четири стола, две столице, четири пећи, осам бакрача, шест клупа, сто и све иконе са иконостаса	од Немаца
Сталаћка	крушевачко	крушевачки/ ражањ-ски	пар свештеничког одјејања, петохлебница, разне књиге	од Немаца
Ратајска	крушевачко	крушевачки/ жупски	звоно од 200 кг, два чирака, фуруна, крст, полијелеј, антиминс, орман	од Немаца
Трнавска	крушевачко	крушевачки/ жупски	четири кандила од никла, осам венчила, бакрач	од Немаца

Трновачка	крушевачко	крушевачки/ жупски	веће и мање звоно	од Аустријанаца
Добро-љубичка	крушевачко	крушевачки/ жупски	звоно, три крста, стихар, наруквице	од Немаца
Церовачка	пиротско	пиротски/ нишки	два пара одјејања, књиге	од Бугара
Срећковачка	пиротско	пиротски/ нишки	два црквена звона, две каце, осам буради, пећ, јеванђеље, две столице, два астала, антиминс	од Бугара
Белобрегоначка	пиротско	пиротски/ нишки	три пара одјејања, сребрни путир, два сребрна крста, два свећњака, кадионица, разне књиге, два антиминса	од Бугара
Изворска	пиротско	пиротски/ нишки	сребрни крст за престо, венчанице, књиге	од Бугара
Манастир Темска	пиротско	пиротски/ нишки	казан, буре, две каце, путир, пар одјејања, два бакрача, разно посуђе, четири пећи, шпорет, разне књиге, дванаест тепсија, два кревета	од Бугара
Раовичка	пиротско	пиротски/ нишки	сребрни крст, пар одјејања, разне књиге	од Бугара
Расничка	пиротско	пиротски/ нишки	казан, разне књиге, столица, столови	од Бугара
Брлогска	пиротско	пиротски/ нишки	црквено звоно, црквене књиге	од Бугара
Церовачка	пиротско	пиротски/ нишки	два пара црквеног одјејања, црквене књиге	од Бугара
Росомачка	пиротско	пиротски/ нишки	јеванђеље, сва одјејања, крстови, црквене књиге	од Бугара
Базовичка	пиротско	пиротски/ нишки	дарохранилница, свилени чаршав за престо, златни крст, три таса, кадионица, сребрни суд, књиге, сребрни путир, кутјел, два фелона, стихар, пар одјејања, две пећи, шпорет, два астала, две клупе, пет столица, четири кандила од стакла, два бакрача од по десет литара, клепало	од Бугара

Рудињска	пиротско	пиротски/нишки	два кандила, пет икона, свећњак, разне књиге	од Бугара
Ржанска	пиротско	пиротски/нишки	15 кг бакарног посуђа, два кревета, астал, шест кошница, разне књиге, црквени барјаци, две пећи	од Бугара
Темачка	пиротско	пиротски/нишки	сто, две столице, бакрач, златан престони крст, антиминс, књиге	од Бугара
Изворска	пиротско	пиротски/нишки	златан престони крст, антиминс, књиге	од Бугара
Белопаланачка	пиротско	пиротски/белопаланачки	два бакрача, бронзана пећ, клупа, астал, орман	од Бугара
Клисурска	пиротско	пиротски/белопаланачки	епитрахиљ	од Бугара
Манастир Дивљан	пиротско	пиротски/белопаланачки	јеванђеље, четири велике иконе, пет икона малих, разне књиге, два бакрача, чезе са прибором	од Бугара
Манастир Вета	пиротско	пиротски/белопаланачки	пољопривредни алати, подрумске ствари, разне књиге	од Бугара
Драгињачка	пиротско	пиротски/белопаланачки	свети антиминс	од Бугара
Студеначка	пиротско	пиротски/белопаланачки	једна прангија	од Бугара
Грочинска	пиротско	пиротски/лужничка	јеванђеље, свилени барјак, две велике иконе, два свећњака, кандило, двадесет малих крстова, пећ, астал, епитрахиљ	од Бугара

Љубе-раћска	пиротско	пирот-ски/лу-жничка	разне књиге и протоколи, пећ, кутјел са светим миром, два астала, три клупе, пет столица, два чивилука, разне слике	од Бугара
Велико-боњинска	пиротско	пирот-ски/лу-жничка	дарохранилница од сребра, кадионица, стихар, јеванђеље, бакрач, кондир, кутјел од бакра, три пећи, три астала, четири клупе, два ормана, три столице, шест икона, разне књиге	од Бугара
Стриже-вачка	пиротско	пирот-ски/лу-жничка	пар одјејања, разне књиге	од Бугара
Зави-динска	пиротско	пирот-ски/лу-жничка	антиминс, бакрач, два астала, три столице	од Бугара
Љубе-раћска	пиротско	пирот-ски/лу-жничка	књиге и протоколи, два астала, разне слике	од Бугара
Драги-начка	пиротско	пирот-ски/лу-жничка	антиминс, књиге и протоколи	од Бугара
Горчинска	пиротско	пирот-ски/лу-жничка	јеванђеље, велики барјак, иконе, кандило, антиминс, плаштаница, две фуруне, астал	од Бугара
Студенска	пиротско	пирот-ски/лу-жничка	прангије, бакрач, астал, десет столица	од Бугара
Велико-боњинска	пиротско	пирот-ски/лу-жничка	дарохранилница, кадионица, црни стихар, јеванђеље, бакрач, бакрени ибрик, кутјел, три фуруне, два ормана, три астала, три столице, шест икона, разне књиге	од Бугара
Велико-крчи-мирске	нишко	нишки	завеса на царским дверима, покривач за свети престо, пећ, два астала, четири столице, кадионица од сребра, разне књиге, пар свештеничког одјејања	од Бугара
Горњо-барбешка	нишко	нишки	појас, наруквица, књиге	од Бугара
Јелашни-чка	нишко	нишки	крст	од Бугара
Малајни-чка	нишко	нишки	пар одјејања, крст с портала, кадионица, кандило, триптих	од Бугара
Нишка саборна црква	нишко	нишки	сребрни крст, архијерејско одјејање, златна јабука са заставе	од Бугара

Доњеме-ђуровска	нишко	нишки	путир, звездица, кутјел, дрвени крст, пар одјејања, два чирака, петокњижје, два послужавника, шест венчила од сребра	од Бугара
Витко-вачка	нишко	нишки	разне књиге, кутјел са стварима	од Бугара
Пасјанска	пиротско	пирот-ски/ вла-соти-начки	часловац, јеванђеље, венчало	од Бугара
Белоти-начка	пиротско	пирот-ски/ вла-соти-начки	шпорет, разне књиге из књижнице, два бакрача, фуруна	од Бугара
Синачка	пиротско	пирот-ски/ вла-соти-начки	јеванђеље, антиминс, фелон, црквене књиге	од Бугара
Града-ничка	врањско	врањ-ски/ вла-соти-начки	црквене одоре, завесе, иконостас, књиге	од Бугара
Власо-тиначка	врањско	врањ-ски/ вла-соти-начки	стихар, антиминс, чирак, разне књиге, епитрахиљ	од Бугара
Прилe-пачка	врањско	врањ-ски/ вла-соти-начки	столице, два ормара, крст, разне књиге, антиминс	од Бугара
Крушe-вичка	врањско	врањ-ски/ вла-соти-начки	црквене књиге, одежде нове и старе, разне књиге	од Бугара
Преде-јанска	врањско	врањ-ски/ вла-соти-начки	свети престо, јеванђеље, престони крст, два путира, антиминс, три пуна ормара, два чаршава за црквени престо, све књиге и протоколи, две кадионице, два ормана, дванаест кандила, два ормана за књиге,	од Бугара

			два астала, десет столица, крстови, чираци, барјаци	
Црнатовачка	врањско	врањски/ власотиначки	црквена одјејања, разне књиге	од Бугара
Игришка	врањско	врањски/ власотиначки	два пара нове одежде, протоколи	од Бугара и Немаца
Лесковачка	врањско	врањски/ лесковачки	разне књиге из књижнице, протоколи, антиминс, четири пара новог одјејања, три јеванђеља из Саборне цркве, крст, престо, два астала, пет столица, бакарни казан, два сребрна путира, два дискоса, свећњак	од Бугара
Кутлешка	врањско	врањски/ лесковачки	два барјака, четири кадионице, крст од сребра, свећњак, разне књиге, два кревета, коњ са прибором, бачва, два бурета, иконе	од Бугара и Немаца
Печењевачка	врањско	врањски/ лесковачки	четири путира од сребра, плаштаница, петокњижје, две копче од сребра, две кашичице од сребра, два сребрна пехара, три бачве, пар одјејања, сто педесет кошница, астал, орман, кутјел, два кревета, два кубета, кухињски прибор, венчила, разне књиге	од Бугара и Немаца
Доњестопањска	врањско	врањски/ лесковачки	седамдесет кошница, осам пара одјејања, кревет, осам кандила, разне књиге, антиминс, распеће Христово, два сребрна крста, кутјел, седам пећи, два бакрача, осамнаест астала	од Бугара и Немаца
Турековачка	врањско	врањски/ лесковачки	кадионица, петохлебница, два пара одјејања, дарохранилница од сребра, суд за певницу, три кандила од сребра, три антиминса, шест чирака, завесе на дверима, разне књиге, пар кандила, иконе, четири астала, бакрач, три пећи	од Бугара

Бунушка	врањско	врањски/ лесковачки	три пећи, два бакрача, две тепсије, кочије	од Бугара
Чукљеничка	врањско	врањски/ лесковачки	пећ, две тепсије, буре, сто, бакрач	од Бугара
Ораовачка	врањско	врањски/ лесковачки	суд, два епитрахиља, две наруквице, антиминс, звездица, књиге, два чирака, два стихара, дарохранилница, сребрна кашичица, икона, два астала, два кревета, завесе	од Немаца
Рударска	врањско	врањски/ лесковачки	позлаћени путир, три ормана, златна кашичица, разне књиге, два кревета	од Бугара
Кумаревска	врањско	врањски/ лесковачки	путир, сребрна дарохранилница, обредни судови од сребра, пар новог одјејања, велики чаршав за свети престо, сребрно кандило, ђаконски стихар	од Бугара
Цековичка	врањско	врањски/ лесковачки	Фелон	од Бугара
Бабичка	врањско	врањски/ лесковачки	епитрахиљ, наруквице, појас, разне књиге	од Бугара
Блачка	топличко	топлички/ прокупачки	црквено звоно, шест кандила, прангија, кутјел, фелон, орман, три астала, две пећи, кадионица, путир, антиминс, два пара новог одјејања, сребрни крст, крст	од Бугара
Булатовачка	топличко	топлички/ прокупачки	чирак, тас, прангија, разне књиге	од Бугара
Дрешничка	топличко	топлички/ прокупачки	епитрахиљ, антиминс	од Бугара
Житнопоточка	топличко	топлички/	разне црквене књиге, три астала, два сребрна кандила, орман, пећ,	од Бугара

		про-купа-чки	петохлебница, два кандила	
Проку-пачка	топличко	топли-чки/ про-купа-чки	два сребрна крста, разне књиге, свети путир, дискос, сребрни суд за обред, два пара одјејања, антиминс, кадифни епитрефиљ, четири столице	од Бугара
Жито-рађска	топличко	топли-чки/ про-купа-чки	разне књиге и протоколи, дарохранилница од сребра, шест астала, пеђ, пар одјејања, све утвари са проскомидије	од Бугара
Дубовска	топличко	топли-чки/ про-купа-чки	одјејање, књиге, орман, два чаршава са престола	од Бугара
Балино-вичка	топличко	топли-чки/ про-купа-чки	разне књиге, плаштаница, протоколи	од Бугара
Биљешка	топличко	топли-чки/ про-купа-чки	крст	од Бугара
Куршу-млијска	топличко	топли-чки/ коса-нички	три пара одјејања, крст, утвари са проскомидије, два нова антиминса, два јеванђеља	од Немаца
Жучка	топличко	топли-чки/ коса-нички	антиминс, црквене књиге и протоколи, сребрни крст, плаштаница, књиге	од Бугара
Гргурска	топличко	топли-чки/ коса-нички	плаштаница, књиге	од Бугара
Добро-долска	топличко	топли-чки/ коса-нички	два пара одјејања, кадионица, чаршави са светог престола, иконе, завеса са двери, књиге	од Бугара
Балајначка	топличко	топли-чки/до-брички	орман, крст, дарохранилница, антиминс	од Бугара

Најдевска	крушевачко	крушевачки/ расински	сва одјејања, путир, престони крст, дарохранилница, утвари са проскомидије, велико кандило, плаштаница, два звона са звонаре, кадионица, велики барјак	од Немаца и Аустријанаца
Јабланичка	крушевачко	крушевачки/ расински	пар одјејања, плаштаница, кадионица, велико звоно, велики крст, велико кандило	од Немаца и Аустријанаца
Великоврбничка	крушевачко	крушевачки/ расински	дарохранилница, две певнице, орман, бакрач, звона са звонаре	од Немаца и Аустријанаца
Крушевачка	крушевачко	крушевачки/ расински	два ормана, две пећи, три звона са звонаре	од Немаца и Аустријанаца
Јасичка	крушевачко	крушевачки/ расински	антиминс, свети путир, суд за топлоту, дарохранилница, сребрни крст са престола, дрвени крст, два фелона, стихар, три дарка, индитија, три кандила, четири свећњака, три ормана, иконе, звоно са звонаре	од Немаца и Аустријанаца
Кукљинска	крушевачко	крушевачки/ расински	велико звоно, сребрни крст	од Немаца и Аустријанаца
Комоpанска	крушевачко	крушевачки/ расински	звоно, сребрни крст	од Немаца и Аустријанаца
Падешка	крушевачко	крушевачки/ расински	велико звоно, мало звоно, пар новог одјејања, антиминс, разне књиге	од Немаца и Аустријанаца
Дворанска	крушевачко	крушевачки/ расински	велико звоно	од Немаца и Аустријанаца

Крушевачка	крушевачко	крушевачки/ расински	три звона са звонаре	од Немаца и Аустријанаца
Каоничка	крушевачко	крушевачки/ расински	пар новог одјејања, путир са дарцима, петохлебница, два крста са престола, венчила	од Немаца и Аустријанаца
Ђунишка	крушевачко	крушевачки/ расински	пар новог одјејања, пар дарака, кандило	од Немаца и Аустријанаца
Сталаћка	крушевачко	крушевачки/ расински	јеванђеље, разне књиге, три кандила, два крста, два свећњака, плаштаница, два путира, два пара одежде, два ормана, кадионица	од Бугара
Сурдуличка	врањско	врањски/ масурички	антиминс, крст од сребра, пећ, разне књиге, кутјел, утвари са проскомидије	од Бугара
Мачкатичка	врањско	врањски/ масурички	антиминс, осам кревета, разне књиге и протоколи	од Бугара
Јелашничка	врањско	врањски/ масурички	антиминс, сребрни дискос, кадионица, два набедреника, епитрахиљ, стихар, шест кандила, бакрач, пећ, разне књиге, кутјел, велики орман	од Бугара
Топлодолска	врањско	врањски/ сурдулички	црквена одјејања, све утвари са проскомидије, пећ разне књиге	од Бугара

Накнадни списак ствари које су однеле бугарске окупационе власти[23]

Назив цркве или манастира	Протојерејство или намесништво	Округ/ срез	Шта је однето	Од кога
Станишиначка	крушевачко	крушевачки/	антиминс, епитрахиљ, звоно од 400 кг, позлаћени путир, дарци	од Аустрија-

23 AJ, 69–65–108, Списак ствари и утвари цркава и манастира Епархије нишке у округу врањском и срезу ражањском округа крушевачког од 12. маја 1919.

		ражањ-ски	за проскомидију, два крста, разне богослужбене књиге	наца
Плочка	крушевачко	крушевачки/ ражањ-ски	звоно, пар новог одјејања, велики бакрач, три пећи, антиминс	од Аустрија-наца
Александровачка	крушевачко	крушевачки/ ражањ-ски	два велика масивна звона, сребрна дарохранилница, сребрна кутија за причешће, копље, мало, средње и велико звоно са звонаре	од Аустрија-наца
Манастир Наупаре	крушевачко	крушевачки/ ражањ 0ски	два казана, седам бакрача, велика каса, велики сребрни крст, два звона, бронзани казан, три прангије, три пара одјејања, свилен чаршав за свети престо	од Аустрија-наца
Свете тројице	врањско	врањ-ски	сребрни крст, јеванђеље, четири мермерне плоче –споменик, свештеничке одежде, чирак, казан, шест кревета, шест бронзаних фуруна, разне књиге	од Бугара
Собинска	врањско	врањ-ски	сребрни крст, орман за књиге, велики и мали бакрач	од Бугара
Стропска	врањско	врањ-ски/ пчињ-ски	пар новог одјејања, путир са прибором, архијерејски сто, певница	од Бугара
Павловачка	врањско	врањ-ски/ пчињ-ски	јеванђеље, сребрни крст, антиминс, покривач за свети престо	од Бугара
Доњенерадовачка	врањско	врањ-ски/ пчињ-ски	два пара новог одјејања, путир са прибором, покривач са престола, десет икона, разне књиге	од Бугара
Давидовачка	врањско	врањ-ски/ пчињ-ски	два антиминса, четири сребрна крста, дарохранилница, путир, два дискоса, пет месинганих свећњака, три гвоздена чирака, цео прибор за проскомидије, два покривача са престола, кадионица, два фелона, стихар, наруквица, пар новог одјејања, царске двери, разне иконе, два дрвена крста, крст и ригиде, два барјака, два свећњака, пар венчила, два кандила, два ормана, кутјел, јеванђље,	од Бугара

			богослужбене књиге, престони крст, свећњак, плаштаница	
Ратајска	врањско	врањ-ски/ пчињ-ски	крст са светог престола, мали крст, сребрна дарохранилница, епитрахиљ, две пећи	од Бугара
Милано-вачка	врањско	врањ-ски/ пчињ-ски	јеванђеље, десет икона, службовник, требник	од Бугара
Пибушка	врањско	врањ-ски/ пчињ-ски	сребрни крст са престола, три фелона, два стихара, крст, тринаест кандила, четири иконе	од Бугара
Ћуковачка	врањско	врањ-ски/ пчињ-ски	сребрни крст, четири кадионице	од Бугара
Корбо-вачка	врањско	врањ-ски/ пчињ-ски	сва црквена одјејања, разне књиге	од Бугара
Врањско-бањска	врањско	врањ-ски/ пчињ-ски	антиминс, епитрахиљ, две пећи, два кревета	од Бугара
Криво-фејска	врањско	врањ-ски/ пчињ-ски	антиминс, плаштаница, два сребрна крста, два дискоса, две звездице, икона, две кадионице, орман, бакрач, путир од сребра, пет малих дискоса, три пара одјејања, шест малих чирака, Христово распеће	од Бугара
Туреко-вачка	врањско	врањ-ски/ леско-вачки	кадионица, две плаштанице, петохлебница, три пара одјејања, појас, три сребрна кандила, дарохранилница, три антиминса, шест малих свећњака, сребрна посуда	од Бугара
Стопањска	врањско	врањ-ски/ леско-вачки	седам пари одјејања, две пећи, три кандила, бакрач	од Бугара
Ораовачка	врањско	врањ-ски/ леско-вачки	две сребрне посуде, оловна посуда, епитрахиљ, две наруквице, антиминс, сребрна звездица, два појаса, два свећњака, два барјака, два	од Бугара

			стихара, дарохранилница, иконе са иконостаса, сребрно кандило, кутјел за крштење, бакарни дискос	
Црковничка	врањско	врањски/лесковачки	казан за печење ракије, фелон	од Бугара
Брестовачка	врањско	врањски/лесковачки	два барјака, кадионица, сребрни крст, разне књиге, иконе, месингани свећњак	од Бугара
Светоилијска	врањско	врањски/лесковачки	јеванђеље, велика икона	од Бугара
Лесковачка	врањско	врањски/лесковачки	кутјел, разне књиге, два ормана, педесет столова, плаштаница, бакарни казан, сребрни путир, две сребрне посуде, антиминс, два сребрна послужавника, две сребрне кашичице, сребрна дарохранилница, пар одјејања, пар венчила, два бакрача, путир	од Бугара
Кумаревска	врањско	врањски/лесковачки	сребрни путир са прибором, пар одјејања, теплота, велики престони крст, дарохранилница, сребрна каона, два престона свећњака	од Бугара
Власотиначка	врањско	врањски/власотиначки	епитрахиљ, чирак, стихар, антеминс, књиге	од Бугара
Конопничка	врањско	врањски/власотиначки	антеминс, дискос, сребрни крст, црквена одјејања, разне књиге	од Бугара
Крушe0вичка	врањско	врањски/власотиначки	црквене одежде, књиге и утвари	од Бугара
Предејанска	врањско	врањски/власотина-	свети престо, три свећњака, три пара одјејања, антиминс путир, звездица, каоне, тас, дарци са праскомидије, теплота, престони	од Бугара

		чки	крст, два чаршава за свети престо, црквени барјак, јеванђеље, све књиге, разни чираци, иконе, барјаци, крстови, велики полијелеј, две кадионице, десет кандила, четири ормана	
Црковичка	врањско	врањ-ски/ леско-вачки	јеванђеље, разне књиге	од Бугара

Према достављеним списковима, његовом преосвештенству епископу нишком господину Доситеју похарано је шест манастира и 155 цркава (седам храмова допунило је своје спискове). Из предатих података може се констатовати да је из светиња одношено све: предмети од племенитих метала (кашичице, путири, послужавници, копче), обредни предмети, звона, књиге, протоколи, прибор и алати, намештај, печати, помоћне животиње, одећа.

Од реликвија највише је однето крстова (3 златна, 1, позлаћени, 40 сребрних, 4 седефна и 69 дрвених или од неодређеног материјала); кандила (15 сребрних, 101 осталих); 44 свећњака. Однето је 55 антиминса, 28 јеванђеља, 95 пари одјејања, док је од однетих материјалних предмета највише било кошница (503), 73 пећи и 48 бакрача. Црквена звона у Епархији нишкој нашла су се на удару првенствено аустроугарске и немачке војске, тако да су у том погледу првенствено пострадали храмови у крушевачком крају.

Из свега наведеног јасно је да је Епархија нишка страховито пострадала у Великом рату, изгубивши преко 60% свог свештенства, да је велики број свештеника био интерниран, док је материјална штета достизала милионске суме.

Извори

Архив Југославије, Министарство вера Краљевине Југославије.

Архив Југославије, Министарство иностраних послова Краљевине Југославије.

Архив Српске академије наука и уметности, Спискови убијених свештеника.

Бојковић, Слађана, Пршић, Милоје (2000): *Страдање српског народа у Србији 1914–1918, Документа*, Београд: Историјски музеј Србије.

Лесковачки гласник, Лесковац, 22. новембар 1930.

Литература

Avramovski, Živko (1985): *Ratni ciljevi Bugarske i centralne sile 1914–1918*. Beograd: Institut za savremenu istoriju.

Бецић, Иван М. (2012): *Министарство финансија Краљевине Југославије 1918–1941*. Београд: Институт за савремену историју.

Бецић, Иван М. (2015), „Страдање манастира на Косову и Метохији у Великом рату“, у: *Црквене студије*, 12, 397–410.

Koljanin, Milan (2014): „Zločini Bugarske u Srbiji 1915–1918, Prilog istraživanju bugarske okupacije u Prvom svetskom ratu“, u: *Istorija 20. veka*, 2, 39–52.

Митровић, Андреј (1984): *Србија у Првом светском рату*. Београд: Српска књижевна задруга.

Младеновић, Божица Б. (2000): *Град у аустроугарској окупационој зони у Србији од 1916. до 1918. године*. Београд: Чигоја.

Поповић, Никола Б. (2000): *Срби у Првом светском рату 1914–1918*. Београд–Нови Сад: Друштво историчара Јужнобачког и Сремског округа.

Пршић, Милоје, Бојковић, Слађана (1997): *Родолф Арчибалд Рајс о злочинама Аустроугара-Бугара-Немаца у Србији 1914–1918, Изабрани радови*. Београд: Историјски музеј Србије – Стручна књига.

Радић, Радмила, Исић, Момчило (2014): *Српска црква у Великом рату 1914–1918. године*. Београд – Гацко: Филип Вишњић – СКПД Просвјета.

Радојевић, Мира, Димић, Љубодраг (2014): *Србија у Великом рату 1914–1918, Кратка историја*. Београд: Српска књижевна задруга – Београдски форум за свет равноправних.

Стојанчевић, Владимир (1974): „Губици у становништву Србије и Београда под аустроугарском окупацијом за време светског рата 1914–1918. године“, у: *Годишњак града Београда*, XXI, 61–74.

Туровић, Добривоје Ж, Ивановић, Небојша М. (2006): *Лесковац и лесковачки крај 1915–1918*. Лесковац: Историјски архив Лесковац.

Ivan M. Becić

SUFFERINGS OF THE EPARCHY OF NIS DURING THE FIRST WORLD WAR

During the occupation in World War I the territory of the Kingdom of Serbia was divided between Austro-Hungary and Bulgaria. All aspects of the economy and production were the targeted of the occupation authorities, for the very known reasons which was not hardguess, a place of the often attacks were the churches and monasteries.

In order to turn the local Serbian population into Bulgarian, the Bulgarian occupation authorities assassinated the leading Serbian national structures (clergy, teachers, state officials). As the Serbian church and its clergy were the pillars of Serbian national consciousness, the Bulgarian occupation authorities were the cruelest when dealing with them. The Eparchy of Nis was one of the areas that suffered the most. They lost more than 60% of their clergy, among others six archpriests and one archimandrite. Numerous priests were interned, some of them even died in the exile, just like metropolitan of Raška and Prizren, Nićifor.

All occupation armies (German, Austro-Hungarian, Bulgarian) saw the war as a part of economy, making plunders everyday activity. The damage done during the war was enormous and was never completely reimbursed. This particularly goes for the objects which had not only material but cultural and historical values.

УДК 378.147:316.75(497.11)"1933/1941"

Небојша Малешевић
Епархија бањалучка, Бања Лука - Република Српска / Босна и Херцеговина
e-mail: nebojsa_bill@live.com

ДЈЕЛОВАЊЕ КОМУНИСТА НА БЕОГРАДСКОМ УНИВЕРЗИТЕТУ И ПРАВОСЛАВНОМ БОГОСЛОВСКОМ ФАКУЛТЕТУ ИЗМЕЂУ ДВА СВЈЕТСКА РАТА

Апстракт: *У раду се указује на дјеловање комуниста на Београдском универзитету са нарочитим освртом на Православни богословски факултет у периоду између Два свјетска рата. Посебна пажња ће се обратити на револуционарни студентски покрет на Универзитету у Београду, од оснивања Комунистичке партије Југославије (КПЈ) и Савеза комунистичке омладине Југославије (СКОЈ) до објављивања „Обзнане", преко периода који карактерише војно-монархистичка диктатура (6. јануар 1929. године), па све до почетка Другог свјетског рата. Нагласак ће се ставити на дјеловање комуниста на Православном богословском факултету које је највише текло преко Акционог одбора стручних студентских удружења (АОССУ), тијела које је било неодвојиво од СКОЈ-а, нарочито од 1933. до 1941. године.*

Кључне ријечи: *комунизам, Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, револуционарни студентски покрет, Акциони одбор стручних студентских удружења.*

Увод

Примарна интенција рада јесте приказ дјеловања комуниста на Универзитету у Београду са посебним освртом на Православни богословски факултет између Два свјетска рата. Сматрамо да ће бити занимљиво показати поступну генезу и афирмацију комунистичког студентског покрета од идејног зачетка, преко поступне организације и идејне кристализације, па све до потпуног овладавања скоро цијелог Универзитета прије самог почетка априлског рата.

Приказаћемо овај процес од стварања КПЈ и СКОЈ-а, даљег множења међу студентима до потпуне забране рада коју је проузроковала „Обзнана". Велики значај је обратити пажњу и на тај, можемо рећи, најтежи период за комунистичку организацију, период илегалног дјеловања. У том периоду, дошло је до темељних промјена и великих криза, које су свакако утицале на бољу организацију самог покрета. Због забране се сам број присталица смањио, али су они који су остали били спремни, ефикасни и беспоговорно послушни руководству, што је омогућило опстанак, а касније и велики развој покрета.

Тренутно економски и политички ослабљењу Краљевину, студенти комунисти успјели су искористити. Они су, организујући протесте, штрајкове и честе блокаде Универзитета, градили свој пут и стицали све већи углед у друштву и међу студентима.

Наравно, посветићемо своју пажњу и на „златни период" за комунистички студентски покрет на Београдском универзитету. Тридесетих година XX вијека КПЈ и

СКОЈ доживљавају свој процват у Краљевини. Иако још увијек оштро гоњени од режима разним законима, удружењима и организацијама, успијевају да из периода илегале, добром организацијом изађу још јачи. У том периоду, око њих ће се окупити не само велики број политичких истомишљеника, него и студената других политичких увјерења. Полако, али сигурно, студенти комунисти, тајно ће преузети сва значајнија стручна удружења на факултетима Универзитета у Београду.

Комунистичка партија Југославије ће од 1934. до 1941. године на Универзитету у Београду дјеловати преко Акционог одбора стручних студентских удружења, а рад овог тијела биће неодвојив од дјеловања Савеза комунистичке омладине Југославије.

На тај начин ће успјетиући и на Православни богословски факултет, који ће, као и остали факултети, бити под „опсадом“ студената комуниста. Његови студенти ће, крајем тридесетих година прошлог вијека, бити контаминирани комунистичком идеологијом преко Удружења студената теологије, у којем су, главну ријеч водили „црвени“ студенти. Главни утицај комуниста на Православном богословском факултету биће извршен управо преко поменутог удружења, а касније и преко студентског часописа *Светосавље*.

На крају ћемо у овом раду елаборирати занимљиво питање узрока превласти комунистичког, револуционарног покрета међу студентима Универзитета. Поставиће се питање који су то разлози допринијели да Београдски универзитет уочи Другог свјетског рата, у Краљевини СХС/Југославији, постане „црвени универзитет“. Посветићемо своју пажњу како општим и објективним условима времена и простора, тако и структурним карактеристикама студената, са једне, и Паријe, са друге стране.

Дјеловање комуниста на Београдском универзитету

Увод

Иако се развој Универзитета у Београду може пратити од 1808. године, када је Доситеј Обрадовић основао Велику школу која је радила до 1813. године, ми се у овом раду нећемо бавити тим најранијим периодом.[1] Нашу пажњу ће заокупити стање Универзитета у XX вијеку, тачније двадесетих и тридесетих година прошлог вијека.

Од 1905. године и изгласавања Закона о Универзитету, којим је исти добио самосталност, Београдски универзитет представља средиште научног, образовног и културног живота. Те године на Универзитету су предавали шеснаест редовних и осамнаест ванредних професора, а наставу похађало 778 студената. У његов састав улазили су: Православни богословски, Филозофски, Правни и Технички факултети.[2]

Ми ћемо се, током разраде, посебно фокусирати на истраживање стања на Православном богословском факултету. Биће занимљиво показати, прво непримијетни, али програмски добро организовани уплив студената који су били привржени комунистичкој идеји и режиму на Универзитет кроз разна удружења, и друго, дјеловање и ширење „црвених“ студената на Православном богословском факултету.

1 Више о овоме видјети: Димић 1988, 209–240.

2 Више о овоме видјети: Бонџић 2004.

Револуционарни студентски покрет на Универзитету у Београду

Увод

Корјене револуционарног покрета студената на Универзитету у Београду можемо пратити све од времена када су у Великој школи људи попут Светозара Марковића почели ширити социјалистичке идеје. Крајем XIX и почетком XX вијека, нове генерације студената отпочеле су систематски да проучавају и објављују марксистичку литературу и на тај начин у раднички покрет Србије уносили мисли научног социјализма. Свршени ученици Велике школе су касније у великом броју учествовали у оснивању и организовању Српске социјалдемократске партије. Из редова студената социјалиста поникли су и познати руководиоци и идеолози револуционарног радничког покрета у Србији: Димитрије Туцовић, Душан Поповић, Филип Филиповић, Триша Кацлеровић, Сима Марковић, Коста Новаковић и Милош Требињац.[3]

Може се рећи да је Први свјетски рат прекинуо рад Клуба студената социјалиста на марксистичком образовању студената и изграђивању класне свијести чланова Социјалдемократске партије, основане 1903. године. После слома Србије и повлачења преко Албаније на Крф, Српска влада одлучује крајем 1916. године да део студената и ђака повуче из војних јединица и пошаље у савезничке земље. Тако се међу југословенским студентима у Паризу нашао и одређен број чланова Клуба студената социјалдемократа са Универзитета у Београду.[4] Управо су ти студенти, послије повратка, били врло активни на Универзитету у организовању комунистичке омладине.

Занимљиво је да су студенти у Краљевини СХС/Југославији били политички веома активни. Ту активност, посебно у послијератном периоду, омогућавали су и подстицали економски и политички услови у новој држави, док је она често била велика сметња и препрека нормалном научно-наставном раду. „Политичка активност се изражавала у виду протеста за побољшање животних услова и утапала се у опште социјалне захтеве, исказивала се у оштрим иступањима за одбрану аутономије универзитета, али повремено нарушавала ту аутономију, да би на крају све више добијала политичку и идеолошку конотацију и била уклапана у делатност једне партије и саображена са циљевима једног покрета“, пише Драгомир Бонџић[5]. Искориштавајући „богату“ социјалну стуктуру, младост и високу концентрацију студената, кријӯћи се иза захтјева за бољим економским условима и политичком стабилношћу у Краљевини, маскирајући своју борбу у борбу против велике друштвене кризе, студенти-комунисти су, полако али сигурно, пробијали свој пут стичући све већи утицај на Универзитету.[6] Оружје за то биле су масовне демонстрације и штрајкови, који су у том међуратном периоду редовно ометали рад Универзитета. Од 1919. године до 1941. године на Универзитету у Београду су организована 22 штрајка у трајању од 62 дана, због чега је Универзитет затваран 13 пута у укупном трајању од 93 дана. Било је око 123 збора и 88 демонстрација, са око 100.000 учесника. При томе је ухапшено око 2.600 студената, рањено око 200, 4 је убијено, а 6 студената је нестало.[7]

3 Више о овоме видјети: Цветковић 1988, 850.
4 Више о овоме видјети: Бонџић 2004, 22.
5 Исто, 41.
6 Више о овоме видјети: Цветковић 1988, 852.
7 Више о овоме видјети: Бонџић 2004, 71.

Револуционарни студентски покрет од 1919. године до објављивања „Обзнане“

Револуционарни студентски покрет на Београдском универзитету био је покрет који се из почетка борио за побољшање материјалног положаја студената и очување аутономије Универзитета. Био је под снажним утицајем тада илегалне Комунистичке партије Југославије, због које је, (револуционарни покрет) током година све више усмјеравао своју борбу против тадашњих власти Краљевине Југославије.

Утицај разних политичких групација међу студентима примјећујемо већ 1919. године. Посебно се истичу студенти социјалисти који су користећи се оскудицом, економским проблемима, несрећеним политичким и привредним приликама у земљи вршили посебан утицај на Универзитету. Они су априла 1919. године подстакнути конгресом уједињења социјалистичких партија у Београду, те инспирисани револуционарним догађајима у Русији, Њемачкој и Мађарској, промијенили име у *Клуб студената комуниста* и активно учествовали у оснивању *Савеза комунистичке омладине Југославије* 10. октобра 1919. године у Загребу.[8]

Мјесец дана послије почетка рада Универзитета, студентско удружење „Побратимство“ покреће 23. јуна 1919. године прве демонстрације, у знак протеста због хапшења и протјеривања Владимира Ћопића, које се десило 27. маја, студента и техничког секретара Централног партијског вијећа Социјалистичке радничке партије Југославије (СРПЈ[к]). Својим учешћем и борбеним држањем у току демонстрација студенти комунисти су добили симпатије и повјерење великог броја својих другова, што се и убрзо потврдило на збору студената 13. јула 1919. године када је, на петицију, у којој се најенергичније захтијевало одвајање Цркве од државе као и незадовољство због отварања Теолошког факултета, свој потпис ставило 437 студента.

Већ поменуто опште студентско удружење „Побратимство“, основано 1867. године, било је главно оружје преко кога се из Клуба студената комуниста дјеловало. Универзитетске власти су, због правила и пословника које је „Побратимство“ имало, благонаклоно гледало на њега, те су студенти комунисти свим снагама настојали да се учврсте у том удружењу. Чланови Клуба студената комуниста уложили су огроман труд на оснивању комунистичких омладинских организација, а били су и учесници када се у Загребу 10. октобра 1919. године основао Савез комунистичке омладине Југославије (СКОЈ). Тијесна веза чланова Клуба студената комуниста и скојеваца се примјећује и 29. фебруара 1920. године, када је у духу закључака Оснивачке конференције СКОЈ-а Клуб студената комуниста престао да постоји као организација, док су чланови клуба ушли у тек формиране секције Мјесног удружења СКОЈ-а у Београду.

Због немогућности да се повољно ријеши питање стипендија, на основу којих је егзистенцију обезбјеђивало немали број студената, Акциони одбор заказује велики народни митинг на Калемегдану на коме се окупило око 10.000 ђака, студената, радника и грађана разних политичких опредјељења. До ескалације и великог сукоба долази на Теразијама гдје је полиција употријебила силу и тако ранила више студената, што је узбудило читав град и проузроковало већ у току дана спонтане протесте грађана у различитим дијеловима града. „Вишемесечну борбу студената Универзитета и заштиту

8 Више о овоме видјети: Исто, 42. Студенти социјалисти се посебно залажу за обнављање рада и нормализовање наставе на Универзитету. На њихов апел се, 9. априла 1919. године, при Министарству просвјете оснива Одјељење за снабдијевање школа и материјално обезбјеђење ученика, које одлучује да се организује дом и стипендије за одређене студенте Универзитета. Више о овоме видјети: Цветковић 1988, 851.

грађанских и политичких права народа, студенти комунисти успели су да повежу не само са тежњама омладине, већ и прогресивним стремљењима целокупног југословенског пролетеријата организованог у СРПЈ(к)", каже Цветковић и наставља: „Студентска комунистичка омладина допринела је да се СКОЈ формирао као нови борбени покрет што није остало незапажено од стране режима. Зато су се студенти комунисти Универзитета у Београду нашли први на удару после доношења Обзнане од 29. децембра 1920. године."[9]

Комунистичке публикације до објављивања „Обзнане"

У току 1920. године, студенти комунисти који су дјеловали на Универзитету у Београду истицали су се напорним радом у штампању и дистрибуцији књига и летака набијених комунистичком идејом, као и публиковањем марксистичке литературе.

У централној библиотеци СКОЈ-а могле су се наћи књиге: В. И. Лењина, *Начела и дерективе III интернационале* и *Крах II интернационале,* Г. Зиновјева, *II интернационала и проблеми рата,* као и Н. Бухарин, *Програм комуниста*, или *Коме користи рат,* А. Колонтаја. Комунистичка партија Југославије је издавала осамнаест листова и часописа, који су уз велику помоћ и труд студената комуниста излазили редовно. Ту су објављени многи значајни чланци, излагања, расправе о спорним и идејним питањима, што је све утицало на марксистичко образовање и идејно опредјељивање студената.

КПЈ се бринула и за идејно образовање па је свим снагама издавала литературу познатих марксиста: *Комунистички манифест*, Р. Енгелс, *Развитак социјализма од утопије до науке*, В. И. Лењин, *Држава и револуција* итд. Објављиване су и брошуре: *Оснутак Треће интернационале, Прилози комунистичкој тактици* и *Партија, синдикати и совјети,* рад Филипа Филиповића.[10]

Видимо да су већ 1920. године комунисти уз огромну помоћ студената, посебно у дистрибуцији, имали добро организовану машинерију и јасне циљеве које су хтјели постићи. После објављивања „Обзнане", рад на издавању је опао, али није скроз нестао, него је, као и цијела партија, у илегали наставио свој рад.[11]

Револуционарни студентски покрет од објављивања „Обзнане" до завођења војно-монархистичке диктатуре 6. јануара 1929. године

После објављивања „Обзнане" 29. децембра 1920. године и убиства министра унутрашњих послова, Милорада Драшковића (иначе, аутора текста „Обзнане") од стране Алије Алијагића, Влада доноси *Закон о заштити државе* 4. августа 1921. године, којим КПЈ, а са њима и СКОЈ, постају нелегална удружења. Они ће, након тога, доживјети фундаменталне промјене, унутрашње кризе и борбе одређених унутрашњих фракција.[12]

Своју политичку активност студенти комунисти, послије „Обзнане", настављају у студентском удружењу „Побратимство". Међутим, за разлику од времена прије „Обзнане" када су студенти комунисти имали већину мјеста у управи, послије 1921.

9 Цветковић 1988, 853.

10 Више о овоме видјети: Весовић 1988, 881–885.

11 Власт открива 1925. године штампарију Централног комитета Комунистичке партије Југославије и хапси Мошу Пијаду, који је у њој радио на објављивању листа „Комунист". Као посљедица откривања штампарије ухапшен је и Владислав Миленковић, студент филозофије, као и други руководиоци СКОЈ-а у то вријеме. Више о овоме видјети: Цветковић 1988, 856.

12 Више о овоме видјети: Глигоријевић 1992, 215–218.

године, тај број рапидно опада. То се јасно види и кроз податак да је школске 1921/22. године број студената на Универзитету удвостручен, док је број комуниста-марксиста више него преполовљен.[13]

Мада је партија забраном изгубила много чланова, уз њу је остао довољан број непоколебљивих, дисциплинованих, послушних, фанатичних за акцију увијек спремних револуционара. Забрана је онемогућила омасовљавање, али је повећала ефикасност: „Услови рада у илегалности још више су изискивали малобројност, конспиративност, монолитност одабраног чланства и његову беспоговорну послушност и подређеност руководству.“[14]

Студенти комунисти 1923/24. године проналазе могућност да легално дјелују у оквиру Савеза радничке омладине Југославије. На Универзитету је илегално дјеловала Комунистичка студентска фракција, а кроз легалан Клуб студената марксиста вођен је просвјетни рад студената и организовање различитих политичких пропаганди и акција. Већи утицај студената комуниста послије 1921. године примјећује се 25. маја 1924. године на изборима за управу Фонда за потпомагање студената, када су добили 386 гласова и три мандата у Управи. Велико незадовољство исказивали су према Светозару Прибићевићу, тадашњем министру просвјете, особи која је била најодговорнија за повреду аутономије Универзитета.

Од средине двадесетих година XX вијека, марксистичка мисао на Универзитету у Београду није се ширила само захваљујући дјелатности комуниста. Генерацију младих интелектуалаца, око Друштва социјалних радника, покреће доцент на Правном факултету, Драгољуб Јовановић, са уредницима „Новости“ Милошем Милошевићем, Отокаром Кершованијем и Веселином Маслешом. Друштво социјалних радника допринијело је да на Универзитету стаса генерација марксистички опредјељених интелектуалаца, коју користе истакнути комунисти за ширење социјалистичких идеја и популарисање СССР-а.[15] „Интересовање за марксизам крајем двадесетих година захватило је и део грађанске интелигенције која се школовала на Универзитету и која је прва сазнања о марксизму стицала на искуству политичке борбе студената комуниста“, каже Цветковић и наставља: „Марксистичке идеје прорадиле су до грађанске интелигенције и преко културних утицаја из Француске и Немачке, а ни са научне тачке гледишта о марксизму се на Београдском универзитету више није могло ћутати.“[16]

Пошто је КПЈ у Краљевини била илегална, није могла више јавно дјеловати кроз разна удружења, скупове и организације. Велика окупљања нису долазила у обзир, па се јавила потреба за тајним, од очију скривеним комунистичким „јединицама“ и „ћелијама“, које су, иако илегалне, квалитетно дјеловале и извршавале своје задатке. Послије почетног периода, у којем су противници бољшевизације у КПЈ, ћелије сматрали завереничким и терористичким организацијама, оне су на III конгресу 1926. године статутом усвојене као најпогоднија форма за покретање маса, дизање револуције, врбовање нових чланова, спровођење комунистичког програма и пропаганде и освајања власти. Рад тих ћелија био је тајан, број чланова на почетку ограничен на 3 по групи, док је касније, ради боље организације и дјеловања достизао бројку 15–20 чланова по једној ћелији. Свака „јединица“, односно „ћелија“ имала је своју управу и била је одговорна Мјесном комитету.[17]

13 Више о овоме видјети: Цветковић 1988, 854.
14 Бонџић 2004, 44.
15 Више о овоме видјети: Васић 1988, 115–117.
16 Цветковић 1988, 857.
17 Више о овоме видјети: К. Николић, В. Кордић, 1994, 113–116.

У првој половини 1929. године на Универзитету дјелује око 20 студената комуниста и скојеваца организованих у „ћелије“ растурајући летке и листове међу омладином. Власт је одговарала честим хапшењима студената, али тако није успјела да уништи њихову дјелатност.[18]

Завођењем војно-монархистичке диктатуре 6. јануара 1929. године, у Краљевини је прекинуто свако политичко дјеловање. Међу младима је због тога жеља за акцијама, које би из корјена промијениле социјално-економски систем, политичко и државно устројство, вишеструко порасла. Ћелије су највише дјеловале на Филозофском, Правном и Медицинском факултету развијајући пропаганду и ширећи илегалне материјале.

Револуционарни студентски покрет од војно-монархистичке диктатуре до почетка Другог свјетског рата

Монарходиктатура коју је краљ Александар завео државним ударом 1929. године није успјела да испуни циљ и да стабилизује социјално-политичке прилике у земљи, него је чак, можемо слободно рећи, повећала супротности између владајуће буржоазије и широких народних маса. Настајао је јаз између обећања и очекивања, политичке и економске стварности, што је у народу проузоковало незадовољство, и самим тим погоднијим за револуцију, што ће резултовати слабљењем диктатуре и првим уступцима демократском притиску народних маса.

Такво стање у народу знали су искористити КПЈ и СКОЈ. Оживљавање њихових активности на Универзитету опажа се почетком 1931. године када су отворено иступали против оснивања и дјелатности режимског Југословенског академског клуба (ЈАК), чији се задатак састојао у томе да омладину организује и васпита у духу југословенства и беспоговорне послушности држави.

Прве јавне протесте и политичке акције студенти Београдског универзитета започињу послије 3. септембра 1931. године (прокламовање Октроисаног устава) и расписивања избора за Народну скупштину 8. новембра исте године. „Студенти Универзитета прво ометају предизборне зборове истакнутих представника диктатуре 27. октобра и 5. новембра 1931; 6. новембра демонстрирају у Студентском дому и на појединим факултетима и растурају летак којим позивају грађане да не гласају за посланике диктатуре, већ да на тиранију одговоре организовањем отпора, а на затварање Универзитета одговарају 7. и 8. новембра новим масовним демонстрацијама“, каже Васић.[19] На политичку сцену ступа нова генерација студената која ће на Универзитету успјети да створи политички покрет као дио антифашистичког и демократског фронта који су комунисти настојали да створе кроз борбу против политичке реакције и полицијског терора у Краљевини.

Иако су организатори првих масовних демонстрација били студенти комунисти, њима се, због намјере режима да диктатуру задржи само у прерушеном виду, прикључују и студенти присталице опозиционих грађанских политичких странака, али и дио студената демократског увјерења који су били страначки неопредијељени.

Због јачања студентског покрета и нових демонстрација[20], влада 11. децембра доноси *Општу уредбу о универзитетима* којом Универзитет пада под контролу владе,

18 Више о овоме видјети: Бонџић 2004, 44.

19 Више о овоме видјети: Васић 1988, 862.

20 Након демонстрација у новембру 1931. године, исте се настављају и у децембру. Тачније 1 . децембра (Дан уједињења), 6. децембра (краљев рођендан), 7. децембра (почетак рада нове Народне скупштине), а посебно 8. и 9. децембра када су демонстрације први пут избиле у центру

забрањује се одржавање јавних скупова који нису имали научни карактер, укида се право издавања студентских листова и часописа, студентски дом пада под директну контролу Министарства просвјете као и постављање универзитетских професора. Овом уредбом, влада је укинула већ раније ограничену аутономију Универзитета.[21] Настојање владе да потпуно угуши студентски покрет и сурово поступање полиције изазвали су током јануара 1932. године нове масовне демонстрације.

Центар окупљања студената комуниста био је дом „Краљ Александар“, гдје је 10. јануара 1932. године издан проглас у коме је садржан програм борбе студентског покрета. Под насловом „Боримо се за пуну сувереност народа“ тражили су од владе да се одмах укине диктаторски режим и да се народу врате права и слободе; да се распусти Народна скупштина и Сенат; да се прогласи потпуна сувереност народа и да се образује влада од угледних и поштених личности, која ће извршити слободне изборе за Уставотворну скупштину; да полиција пусти на слободу све похапшене и интерниране студенте; да се дозволи слобода збора, дискусије и критике на Универзитету; да се студентски листови ослободе полицијске цензуре; да се прогласи неважећом најновија Уредба; да се расформира Југословенски академски клуб, као и да се распишу нови избори за управе „Побратимства“ и Фонда за помоћ сиромашних ученика.[22] Влада није испунила ништа од захтјева, али је због тога 18. јануара, схвативши да су станари дома најактивнији учесници у демонстрацијама, донијела *Правилник о студентском дому Краљ Александар*, којим себи дају право да без знања и сагласности универзитетских власти могу постављати или пак смјењивати Управни одбор дома, док је као услов за пријем студената у дом уведена и клаузула беспрекорног владања. Студенти су на овај правилник реаговали избацивањем новог управника и потпуном блокадом дома. Иако се по наређењу владе искључило електрично напајање, вода и гријање, студенти (њих око 25) издржали су чак 4 дана без основних услова и средстава за живот.[23]

Број студената комуниста је до 1932. године порастао на 40, и тада се, можемо рећи формирају прве скојевске ћелије, док се сама организација КПЈ-а формира до 1934. године.[24] Поред овога, комунисти и скојевци дјеловали су и преко марксистичких удружења којих је било три на Правном, по двије на Филозофском и Техничком и по једна група на Медицинском и Пољопривредном факултету.[25] Ради јачања организације и ширења политичке платформе, основано је илегално партијско руководство Костуфра (Комунистичка студентска фракција) у јесен 1932. године, које је било у вези са Мјесним и Централним комитетом Комунистичке партије Југославије.[26]

Комунистима полази од руке да сва студентска стецишта, факултете, домове, мензе и разна студентска удружења претворе у своје центре, које полиција открива

Београда, што је довело до полицијске акције и повређивања великог броја студената. Више о овоме видјети: Васић 1977, 229.

21 Више о овоме видјети: Васић 1988, 862.

22 Више о овоме видјети: Васић 1977, 229.

23 Више о овоме видјети: Исто, 230.

24 Реконструкција КПЈ-а и СКОЈ-а, прије, за вријеме и послије диктатуре, била је тема у многим мемоарским и историографским радовима, али се због временске удаљености и илегалности покрета, наилази на различите податке што се тиче бројности и саставу „ћелија“ на Универзитету. Више о овоме видјети: Бонџић 2004, 42.

25 Више о овоме видјети: Васић 1977, 243.

26 Све до овог тренутка, марксистичке групе, које су дјеловале као комунистичке како су се и осјећали њихови чланови, нису формално били повезани са руководством КПЈ-а у иностранству. Централни комитет КПЈ-а је тек крајем 1932. године преко илегалног комунистичког часописа „Пролетер“ дао упутство за формирање Костуфре. Више о овоме видјети: Васић 1988, 862.

вршећи повреду аутономије Универзитета. Тако долази до сталне смјене или политичке повреде аутономије од стране илегалне партије, или, полицијске, насилне повреде, већ нарушене аутономије. Запажену улогу у развоју комунистичке организације и значајан политички фактор револуционарног студентског покрета на Београдском универзитету одиграла је управо Комунистичка студентска фракција. Њу су сачињавали сви комунисти на Универзитету, а на челу исте налазио се секретаријат који је заказивао састанке и руководио њеним радом.[27]

Временом је настала потреба за легалном студентском организацијом која би на цијелом Универзитету успјела сакупити не само све комунисте него и остале, демократски оријентисане студенте. Ово питање постало је још актуелније послије маја 1932. године када су договори о заједничкој платформи са другим студентским групама, иницирани од стране студената комуниста, пропали. Због тога су, на приједлог студената комуниста, 1933. године основана факултетска вијећа студената – легална руководства на појединим факултетима. Њихов задатак био је јачање студентског покрета, усмјеравање студентских акција и рад на окупљању и активирању свих демократски оријентисаних студената. Основано је и Централно вијеће студената које је представљало легално оперативно руководство цијелог студенстког покрета на Универзитету.[28]

Најбољи простор за процес радикализације у студентским редовима, студентима комунистима пружале су стручна студентска удружења, јер су отварала пут за легалан политички рад међу студентима. Тако су почетком 1933. године студенти комунисти, након предизборне кампање, успјели да преузму управу Удружења југословенских медицинара, која је до тада била у рукама реакционарних студената. Они су 3. децембра освојили и управни и надзорни одбор Удружења студената машинства и електротехнике и студентско удружење „Свјетлост“ на Правном факултету у Суботици, а почетком 1934. године и Удружење студената агрономије, које је до тада било у рукама прорежимски оријентисаних студената.[29]

У тим годинама није била ријеткост да појединi студенти комунисти злоупотријебе предавања на матичним факултетима како би на њима легално пропагирали марксизам.[30] То се најчешће дешавало на Медицинском факултету, посебно на предавањима из Социјалне медицине гдје су појединi студенти организовано иступали са марксистичке тачке гледишта, пропагирајући да се разни проблеми, које обрађује социјална медицина као што су туберкулоза, алкохолизам, проституција, абортус итд. могу ријешити само револуционарним путем како је то ријешено у СССР-у. Мада предавања нису била обавезна, факултетске власти укидају горепоменути предмет због све веће посјећености истог како од стране студената медицине, тако и од стране студената са других факултета.[31]

Великог успјеха имали су студенти привржени комунизму током 1934. године када су успјели да преузму готово сва стручна, културна и друга удружења, чији је број на Универзитету достизао и до 30 истих. Да би сва „освојена“ удружења била под једним руководством, студенти комунисти, на општестудентском збору 10. јуна 1934. године, образују Акциони одбор стручних студентских удружења, који је у односу на

27 Више о овоме видјети: Васић 1977, 244.

28 Више о овоме видјети: Дамјановић 1974, 135–145.

29 Више о овоме видјети: Васић 1977, 251–253.

30 Више о овоме видјети: Деврња 1936, 117; С. К. 1936, 183; М. Јовановић 1936, 51; Ј. Јовановић 1939, 60–66.

31 Више о овоме видјети: Васић 1977, 254.

универзитетске власти био репрезентативно, а у односу на студентска удружења руководеће и координационо тијело. „Проширујући својим деловањем руководећу улогу комуниста, од изузетног значаја било је то што је АОССУ имао статус легалног тела, јер се он, као израз снаге студентског покрета, заправо наметнуо и универзитетским властима као признати орган студената и аутентични представник њихових интереса[...] Дакле, АОССУ, поред свега тога, није деловало одвојено од партијске и скојевске организације нити мимо њихове руководеће улоге“, каже Милица Дамјановић и наставља: „ Повезаност се испољава и у томе што су комунисти, чланови Партије и СКОЈ-а, као најактивнији па, према томе, и најутицајнији људи у студентским срединама најчешће, а готово и по правилу, били чланови АОССУ.“[32]

Формирањем АОССУ-а, студентски покрет на Београдском универзитету улази у нову фазу. Можемо забиљежити рапидан раст комунистички настројених студената. Покрет је почео све више да добија на масовности и револуционарности, тако да слободно можемо рећи да је формирањем АОССУ-а, револуционарни студенстки покрет под водством студената комуниста, доживио свој зенит, рачунајући од времена настанка до 1941. године. На Православном богословском факултету је од 1936. године била активна ћелија АОССУ-а у оквиру Удружења студената ПБФ-а, о чему ћемо више рећи у другом дијелу овог рада.[33]

Јачање студентског покрета на Универзитету у Београду и његова афирмација у земљи и свијету као значајног фактора у борби за демократизацију земље, приморавало је владу да још оштрије иступи према том покрету. У духу заоштравања 1934. године се ствара ОРНАС (Организација националних студената), са задатком да силом, изнутра, разбијају студентске акције и организације. ОРНАС је био сачињен од профашистичких и националистички оријентисаних студената, који су неријетко били и наоружани. Још један радикалан корак против револуционарног студентског покрета огледа се у оснивању логора за студенте, 1935. године у Вишеграду, који прима прва 51 затвореника након демонстрација крајем јануара исте године.[34]

Студенти комунисти користе нешто повољнију политичку климу у земљи послије скупштинских избора маја 1935. године, па тако настоје да освоје управе у постојећим удружењима и клубовима (Студентско удружење „Петар Кочић“, Академско апстинентско друштво „Истина“), али и да оснују нова удружења (Удружење студената против туберкулозе, Студентски есперантски клуб, Студентски љетовалишни савез и сл.).[35]

У том маниру, студенти крајем 1935. године траже враћање Студентског дома под управу Универзитета, као и доношење нове уредбе о Универзитету. На ово режим реагује тако што кажњава неколико чланова АОССУ-а и увођењем универзитетске полиције/страже, чији се задатак састојао у томе да одржава ред на Универзитету, као и да контролише напредни студентски покрет. Ове одлуке проузроковале су огромне демонстрације у којима су чланови ОРНАС-а, у холу Медицинског факултета, лишили

32 Дамјановић 1974, 324.

33 Више о овоме видјети: Раковић 2015, 85.

34 Овакво поступање режима са студентима наишло је на велику осуду како међу стедентима тако и међу народом, чак и на Загребачком и Љубљанском универзитету (који су, у демонстрацијама и акцијама често били раме уз раме са Универзитетом у Београду). Организовањем огромних демонстрација од стране КПЈ, одјек истих по земљи и иностранству, подршка студената из Лондона и Прага присилили су владу да 17. марта исте године укине логор у Вишеграду. Више о овоме видјети: Васић 1988, 865.

35 Више о овоме видјети: Цветковић 1988, 857.

живота студента права Жарка Маринковића 4. априла 1936. године[36]. „Одлучном и јединственом акцијом, подржани демократским јавним мњењем, акцијама солидарности студената Загребачког и Љубљанског универзитета, као и од студената из многих европских земаља и Светске студентске заједнице за мир, слободу и културу (Париз), београдски студенти су натерали реакционог ректора В. Ћоровића да поднесе оставку, да се укине тзв. универзитетска стража и прихвате студентски захтеви“, каже Мирољуб Васић.[37] Њега је замијенио Драгослав Јовановић, који је као професор и човјек демократских убјеђења уживао веће повјерење студената, што је и потврђено сарадњом са студентским покретом у наступајућим годинама.

Као што се кроз цио рад могло видјети, носилац борбе против комунизма на Универзитету био је режим, али ни он није имао много успјеха. Ни клубови грађанских странака на Универзитету нису успијевали да значајније омету рад комуниста међу студентима, па чак ни клуб владајуће ЈРЗ (Југословенска радикална заједница) „Словенски југ“, није потиснуо комунисте, што је и био главни циљ оснивања ове организације у децембру 1935. године. „Дакле, у другој половини тридесетих, Универзитет постаје поприште огорчене идеолошке борбе две непомирљиве групације студената, од којих је вештија, спремнија и бескруполознија однела превагу. Ту борбу су комунисти, крајем тридесетих, повезали са борбом против фашизма и рата, за мир у свету и, потом, одбрану земље [...]укључили се у међународни студентски покрет, у чему је, између осталог, лежао узрок њиховог утицаја међу студентима Београдског универзитета“, закључује Бонџић.[38]

Дјеловање комуниста на Православном богословском факултету Универзитета у Београду

Нажалост, Православни богословски факултет није прошао много боље од осталих факултета на Београдском универзитету. КПЈ и СКОЈ, као што се може видјети из првог дијела овог рада, трошили су много снаге како би преузели оно што се преузети дало, па је логично, вршен утицај и међу студентима теологије.[39]

Као што смо претходно писали, комунисти су од 1932. године почели, а у периоду 1933–1938. године потпуно преузели контролу над већином стручних студентских организација. Систем којим би студенти комунисти ушли међу теологе био је , наравно, исти као на осталим факултетима. Главни циљ био је дјеловање или потпуно преузимање удружења. У оквиру АОССУ-а, на Православном богословском факултету је током 1936. године била активна једна ћелија. До тих сазнања долази Милица Дамјановић проучавајући, како она каже, „ретко уредну књигу записника са својих седница“, мислећи наравно на записник АОССУ-а.[40] Она наводи чланове нове управе АОССУ-а од 19. октобра 1936. године, и међу њих убраја и студенте теологије: Муњић Живојина, Драшковић Чеду и Веселина Шаренца.[41] Нажалост, немамо податке за период од јануара 1938. године до априла 1939. године, пошто записници сједница Акционог одбора за стручна студентска удружења нису сачувана. Међутим, доступни су нам подаци из школске 1939/40. године, и ту се, као чланови АОССУ-а, помињу опет

36 Данас се овај дан обиљежава као Дан студената Универзитета у Београду.
37 Васић 1977, 866; Више о овоме видјети и код: Цветковић 1988, 860.
38 Бонџић 2004, 50–51.
39 Слијепчевић 2002, 16–21.
40 Дамјановић 1974, 325.
41 Више о овоме видјети: Исто, 326.

студенти теологије: Рајковић Благоје и Јовановић Перо. У школској 1940/41. години, пред капитулацију Југославије, по писању Милице Дамјановић, као члан Удружења студената теологије при АОССУ наводи се Михаило Ломпар.[42]

На чело Удружења 1936. године дошао је Живојин Муњић, а крајем 1937. године поново се бира махом старо руководство, које опет води Муњић.[43] Уз Милицу Дамјановић, и Драгољуб Вурдеља наводи Мунића као једног од оних који су прије Другог свјетског рата „идеолошки припадали комунизму", док су након рата формално приступали Комунистичкој партији Југославије заузимајући високе положаје.[44]

Из овога видимо да је на Православном богословском факултету у периоду од 19. октобра 1936. године па све до почетка Другог свјетског рата дјеловало Удружење студената теологије, као активна ћелија Акционог одбора стручних студентских удружења.[45]

Међутим, „Студентске новине"[46] 1937. године пишу да су студенти теологије до тада били „компактни", што ми из сљедећих разлога не можемо да повјерујемо. Први разлог је горе већ наведени, у којем више пута поменута Милица Дамјановић износи чињенице да на Православном богословском факултету још 1936. године дејствовала комунистичка ћелија као Удружење студената теологије, што је свакако правило раздор међу студентима. Ђоко Слијепчевић нам говори да је „мутног левичарства међу свештеницима СПЦ било и пре 1919. године", а да су касније све више постојале „негативне снаге, скривене у недрима цркве; може се рећи да су се развијале све више и више што је време одмицало, под утицајем, делом, левичарске пропаганде[...] под директним утицајем КПЈ".[47] Даље историчар Слијепчевић наставља:

„Оживљавањем борбене комунистичке акције на Београдском универзитету отпочело је и инфилтрирање комунистичких идеја и међу студентима Православног богословског факултета у Београду. Највећи део оних, који су били орентисани лево, био је опчињен социјалним моментом у комунистичкој пропаганди. Мањи део их је долазио са већ готовим планом, послат од Партије да би, касније, када постану свештеници, могли да разорно делују унутар цркве. Овакви су, једним делом, слати из гимназија на Православни богословски факултет, а доцније су долазили и из богословија. Богословијама је КПЈ била, пре рата, посветила велику пажњу с циљем да у њима организује своје ћелије".[48]

Да је на Православном богословском факултету међу студентима у времену прије Другог свјетског рата стање било све само не „компактно", свједочи нам и Драгољуб Вурдеља који пише да је међу теолозима и свештеницима било „филокомуниста и комуниста, по уверењу": „До 1941. године теолошка наобразба и свештенички чин служили су им за савршен параван. О свима њима имала је КПЈ тачну евиденцију и

42 Више о овоме видјети: Исто, 326–328. Посебно обратити пажњу на фусноте под редним бројем: 656, 658 и 659.

43 „На главној годишњој скупштини нашег Удружења изабрана је, углавном, прошлогодишња управа, на челу са претседником Живојином Мунићем, чиме су чланови одали пуно признање истој за успешан рад", „Белешке", *Светосавље*,1937, 156.

44 Више о овоме видјети: Вурдеља 1964, 62.

45 Из овога, сасвим природно, изузимамо већ поменуту школску 1939/40. годину, за коју, међутим, можемо оправдано вјеровати да није прекинула низ дјеловања на Православном богословском факултету.

46 „Пред скупштину Удружења и хора студената теологије", *Студентске новине*, 1937.

47 Слијепчевић 2002, 10.

48 Исто, 11.

само за непознаваоце било је право чудо, како се преко ноћи појавио известан број свештеника међу партизанима.“[49]

Занимљиво је поменути да часопис *Светосавље*, основан у вријеме идеолошког разрачунавања на Београдском универзитету, као једна врста противтеже за све отворенију комунистичку пропаганду, крајем 1936. и почетком 1937. године, „када је временом, и на факултету вршена смена генерација“, долази под утицај „нешто улево“ оријентисаних студената.[50] Да је заиста тако, свједочи нам податак да је на чело *Светосавља* током 1937. године дошао Перо Јовановић, као главни уредник, а да су редакцију још чинили: Љутовид Милатовић, Чедомир Драшковић, Јован Костић и Ђорђе Пејовић.[51]

Драгољуб Вурдеља пише да су Перо Јовановић и Јован Костић прије Другог рата били склони комунистичким идејама и да су, попут Живојина Муњића (који је био на челу Удружења студената ПБФ-а те године), послије рата постали чланови Комунистичке партије.[52]

Мишљења смо да је због одређене двополарности међу студентима, са једне стране већ поменутих филокомуниста који су држали Удружење студената теологије и часопис *Светосавље*, и са друге стране, осталих студената теологије који су се противили „црвенима“, долазило до одређених проблема, чак и великих трзавица. Доносимо текст из *Студентских новина* који ће појаснити шта се дешавало:

„Прошле године у два-три маха били смо принуђени да укажемо на незгодан начин управе у Удружењу теолога. Удружење је направило низ тактичких погрешака, често несвесно и у можда доброј намери, које су се у резултатима показале веома неповољне. Тако се међу[...] теолозима створио један јаз који се неће тако лако превазићи, јаз који је на факултету изазвао злу крв у коју би могле бити увучене потоње генерације. Теолози би, бар у овом тренутку, морали бити свесни, да би продужење рада у оном смислу у ком је прошлогодишња управа радила значило бацање сламе на угарак. Потребно је страсти утишати, па оно мало несугласица на факултету поравнати и поћи у нову годину са оним еланом с којим се на Теолошком факултету одувек радило. Надајмо се да ће разумна свест победити и да ће теолози моћи да стану озбиљно пред оне задатке који их, можда, у овој години очекују.“[53]

Закључујемо да је са Муњићевим избором на чело Удружења студената теологије, у ионако завађеној заједници, дошло до нове кризе, за коју су, и новине, сматрале главним кривцем управу Удружења. За разлику од господина Александра Раковића, који у тексту *Студентских новина* види одређене „контрадикторности“, наводећи да новине можда са намјером скривају или не примјећују могућ идеолошки мотив[54], који проузрокује сукобе на факултету, ми смо пак мишљења да аутор текста објављеног у *Студентским новинама*[55] препознаје „шизофреност“ студентског тијела,

49 Вурдеља 1964, 62.

50 Више о овоме видјети: Слијепчевић 2002, 8.

51 „Белешке“, *Светосавље*, 1937, 156. Нешто изнад, када смо говорили о члановима АОССУ-а на Православном богословском факултету, помињали смо Перу Јовановића и Чедомира Драшковића.

52 Више о овоме видјети: Вурдеља, 1964, 63.

53 „Пред скупштину Удружења и хора студената теологије“, *Студентске новине*, 1937.

54 Више о овоме видјети: Раковић 2015, 86.

55 *Студентске новине* су биле режијски лист, које су као свој задатак изабрале доносити сва обавјештења Ректората и појединих деканата, извјештавати о раду студентских удружења, писати о животним проблемима студената и сл. Њихова оријентација била је усмјерена ка уједињењу Јужних Словена, борби за социјалну правду и стварање културе. На прво мјесто су истицали нацију као природан оквир у коме треба радити на напретку човјечанства. Њихова својственост се

упозоравајући Удружење да не наставља са „прошлогодишњом“ праксом, него савјетује да се страсти утишају, несугласице превазиђу, обезбјеђујући Теолошком факултету нормалан рад.

Међутим, вјерујемо да је до несугласица на Православном богословском факултету долазило управо због студената комуниста који су водили Удружење. Да је заиста било тако, свједочи нам још један примјер. Наиме, Удружење је 1938. године било пред реорганизацијом, јер су постојале грешке, које Удружење признаје, али које су се, како кажу, догађале због удаљености управе од чланства.[56]

Ради унапређења рада Удружења и да би се поправке учиниле, управа позива на стручну дискусију. На „другарском састанку“ 2. новембра 1938. године:

„показала се једнодушност за одржавањем чвршћег контакта између чланова и Управе Удружења, а према томе и једнодушност да се тај контакт одржава преко честих састанака[...] На састанку је Управа предложила да се прије састанка скупштине састави једна таква листа за Управу Удружења, која би окупила све људе, који су најпогоднији за вођство, против којих нико не би могао да изнесе озбиљне приговоре и који не би били изразити вођи појединих групација студената које су непријатељски расположене једна против друге. У начелу су за потребу овакве листе сви били, али су многи сумњали у могућност њеног састава.“[57]

Дијелимо мишљење господина Раковића да је разлог за непријатељство међу студентима Православног богословског факултета било идеолошке, а не личне природе, и да су то комунисти покушали сакрити од јавности.[58]

Још један доказ који иде у прилог тези да је тридесетих година XX вијека било студената комуниста на Православном богословском факултету јесте управо анонимно писмо студената ПБФ-а, које је стигло декану проф. др Радивоју Јосићу, министру просвјете у влади Краљевине Југославије Стевану Ћирићу и Светом Архијерејском Синоду СПЦ-а.[59] Писмо се, нажалост, до данас води као нестало, али се из обавијести декана Јосића Савету Православног богословског факултета може схватити садржина анонимног писма:

„Декан саопштава Савету[...] преставку неких студената нашег факултета, која је била, како се тврди, упућена Господину Министру просвете и у којој се оптужује стара и нова управа стручног удружења студената Богослов. факултета за левичарство и комунизам, тврдећи да их чак у овоме помажу и извесни професори нашег факултета. Налазећи да су овакви испади студената на нашем факултету врло озбиљне природе. Савет решава да се о овој ствари озбиљно позабави на идућим седницама Савета.“[60]

Свети Архијерејски Синод реагује на анонимно писмо и актом бр. 4724, од 1. јула 1939. године тражи од Православног богословског факултета мишљење и извјештај.[61] Декан упознаје 30. јула 1939. године Савјет Православног богословског

истицала у томе што нису настојали да своја гледишта маскирају, већ су их износили отворено и директно. Више о овоме видјети: Весовић 1988, 890–892.

56 „На основу дугог искуства увидело се најзад, да је и у раду нашег Удружења било погрешака, које су понекад претиле да упуте смер Удружења мимо његовог правог и истинског циља[...] Пошло се у трагање за узроцима тих погрешака. И заиста, они који су искрено тражили те узроке, пронашли су их. Главни узрок свих погрешака у Удружењу је удаљеност Управе од чланства“, „Белешке“, *Светосавље*, 1938, 143.

57 Исто, 144.

58 Више о овоме видјети: Раковић 2015, 87.

59 АПБФ, Записник сједнице Савета Православног богословског факултета, 30. јун 1939. године.

60 Исто.

61 Више о овоме видјети: АПБФ, Записник сједнице Савета Православног богословског

факултета са одлуком Синода и чита: „анономни допис у којој се Господину Министру просвете оптужују г. г. Рекор универзитета, декан Богословског факултета и ф. др Јордан Илић, проф. Богослов. факултета, да помажу незаконити рад старе и нове управе стручног удружења студената Богословског факултета, тврдећи да оно – удружење – представља левичаре на нашем факултету и служи левичарско комунистичким циљевима.“[62] Даље декан извјештава да је тражио од Светог Архијерејског Синода да достави списак имена студената који су предали анонимно писмо, на шта Синод одговара да је до њега стигло поштом.[63] Напослијетку декан чита и: „акт Управе удружења студената Православног богословског факултета бр. 8, од 22. јула 1939. године, којом достављају своју преписку упућену Г. Министру просвете као свој одговор на оптужбе и клевете неких студената“.[64]

На крају:

„После дуже дискусије, Савет је донео ово своје решење и мишљење: Поводом анонимне оптужбе неких студената Богословског факултета и акта св. Архијерејског Синода бр 7424/39, - Савет Православног богословског факултета одбија и саму помисао да г.г. декан Богословског факултета (г. др Радивој Јосић) и др Јордан Илић, проф. на Богословском факултету помажу или шире комунистичке идеје на Православном богословском факултету и да имају уопште ма какве везе са комунистичком пропагандом; а што се тиче студената, Савет Православног богословског факултета није могао из садржине анонимне представке стећи уверење да има, барем за сада, комунистичке пропаганде међу студентима Православног богословског факултета.“[65]

Александар Раковић у разговору са Љубодрагом Поповићем, историчарем и бившим шефом депоа Архива Србије долази до информација да ни Радивој Јосић, који је кумовао Љубодрагу Поповићу на крштењу, нити Јордан Илић, нису били симпатизери комуниста, него да се очито радило о клеветама чији је циљ био подривање рада Православног богословског факултета.[66] Занимљиво је, међутим, како Савјет Православног богословског факултета није знао за дјеловање комуниста на факултету које је, већ смо показали, трајало од 1936. године.

Екскурс: Опчињеност студената Београдског универзитета комунизмом

У раду смо покушали приказати развој комунистичког револуционарног покрета међу студентима на Универзитету у Београду. Видјели смо да је, иако забрањиван, гоњен, и на разне начине ометан, ипак, успио на крају, прије Другог рата, да завлада Универзитетом. Међутим, поставља се питање како су то успјели? Иако смо довољно обрађивали систем напредовања покрета међу студентима, остало је можда, дотаћи се „опчињеношћу социјалног момента“ у комунистичкој пропаганди међу студентима, како то назива Ђоко Слијепчевић.[67] Рекли смо да, у другој половини тридесетих година прошлог вијека, Универзитет постаје средиште велике борбе студената. У тој борби су, комунисти, бивајући организованији, вјештији, спремнији

факултета, 7. јул 1939. године.
62 *Исто.*
63 *Исто.*
64 *Исто.* Који, такође, није сачуван.
65 *Исто.*
66 Раковић 2015, 88.
67 Слијепчевић 2002, 11.

однијели превагу и своју борбу, генијално, повезали са борбом за одбрану земље против фашизма и рата, за мир у свијету итд.

Преглед узрока превласти комунистичког покрета у међуратном периоду може кренути од општих, објективних услова времена и простора, којих је сигурно било, и преко структурних карактеристика студената са једне, и КПЈ-а са друге стране, стићи до интензивне, разноврсне, смишљене, усмјерене и прилагодљиве дјелатности Партије на Универзитету и интеракцији ова два чиниоца.

Не можемо, а да не поменемо историјске услове који су утицали и у којима се развијао овај покрет. Може се рећи да су Универзитет са студентима, а посебно Партија, живјели у условима унутрашње нестабилности и неријешених националних, политичких, социјалних и економских проблема. Огромну улогу игра и спољнополитички фактор оличен у надирању фашизма тридесетих година прошлог вијека, преко Хитлера у Њемачкој. Сасвим је разумно, имајући у виду генералне особине и структуру тадашњих студената[68], очекивати протест против режима који неће и не успијева да ријеши горепоменуте проблеме и пружи отпор фашизму које се експоненционално ширио Европом и допирао до самог Универзитета.

Сасвим природно, поставља се питање, шта је комунистичко-револуционарни покрет могао да понуди тој омладини? Нудио ум је управо оно што су највише жељели: активност, динамизам, радикалне друштвене промјене и активно учешће у њима, обећање срећније будућности и осјећај утицаја на политички и друштвени живот. За младе студенте КПЈ и СКОЈ су били посебно привлачни због своје добре организованости, а посебно због тајности и мистике која је обавијала строго илегални и конспиритивни рад ових удружења. Ограничен пријем је утицао да се комунисти осјећају као одабрани, као они који мијењају ток људске историје. Дисциплина која је владала и конспиративност задатака психолошки је дјеловала на младог човјека подижући му самопоштовање и осјећање важности.[69]

Не можемо, а да не узмемо у обзир још једну, за ово питање, веома значајну чињеницу. Наиме, може се поставити и питање каква је била могућност индивидуалног отпора утицају комуниста међу студентима и професорима? Ту је постојала свакако и психолошка потреба за уклапањем у колектив и прихватањем од стране другова. Али, мислимо, да је бољи одговор дао један од главних актера покрета, касније високи комунистички и државни функционер Милован Ђилас из јануара 1952. године: „Ми смо имали пре рата на факултету око 300 чланова Партије (вероватно рачуна и скојевце – прим. Д. Б), а потпуно смо владали универзитетом и чак смо боље стајали код професора него данас. Професор никад није знао хоће ли га неко премлатити. Читав низ професора био је под револуционарним притиском.“[70] Поставља се питање колико је „револуционарни притисак“ утицао на то да студенти сарађују и евентуално приђу покрету, учествују у демонстрацијама, дјељењу пропагандих летака и кацијама на Универзитету?

68 Главна карактеристика те популације била је младост, окупљена на Универзитету у великом броју, а по природи, наравно, бунтовна, жељна акције и улоге у друштву, склона идеализацијама, радикалним рјешењима, авантуризму, борби против неправде, сукобу са страријим генерацијама и њиховим системом власти и вриједности. Још ако томе додамо и велики број студената из пасивних и планинских крајева, који нису навикли на стегу, а који су били склонији агресивности, били сиромашнији а жељни социјалне промоције и афирмације. Више о овоме видјети: Марковић 2001, 19–32.

69 Више о овоме видјети: Николић, Кордић 1994, 72.

70 Бонџић 2004, 53.

Закључак

Иако у почетку малобројни од режима гушени, забрањивани и у илегалу тјерани, комунистички покрет је, посебно међу студентима, а касније и у народу, успио да се укоријени, али не само то, него и развије, пусти корјене и на крају овлада цијелим Београдским универзитетом, а на Православном богословском факултету, преко Удружења студената теологије и часописа *Светосавље* пусти клицу, завади студенте, доведе до забуне и тиме омете рад факултета.

Покушали смо показати развојни пут Комунистичке партије Југославије и Савеза комунистичке омладине Југославије и њихову везу и утицај у преузимању Београдског универзитета. Велика помоћ била им је борба коју су водили против диктаторске власти, економско стање и политичка неправилност у мултинационалној Краљевини створеној послије Првог свјетског рата. Мудрим потезима, добром организацијом и великим залагањем и жртвама преузели су кључна удружења и организације, мензе и домове, а помоћу штрајкова, протеста и нереда успјели су доћи до својих циљева.

Обрађивали смо разне сегменте у развоју револуционарног студентског покрета који је предводила комунистичка омладина. У њему смо говорили о самом зачетку и поступном развоју који је власт препознала и због тога и забранила. Након тога смо обрађивали период илегале, у којем су се истицали појединци, тајно ширећи часописе, летке и организујући разна илегална удружења на факултетима, која су, баш због своје тајности, била изричито привлачна студентима. Више смо рекли и о периоду који се може окарактерисати већом бројношћу студената комуниста, њиховим преузимањем, али и стварањем разних удружења на Универзитету у Београду, који су им користили како би извршавали своје задатке.

Тај период је нарочито интересантан јер су у њему, преко Акционог одбора стручних студентских удружења стварали разне ћелије на Универзитету. Једна таква ћелија, показали смо, дјеловала је и на Православном богословском факултету Универзитета у Београду. Кроз њу су, у овом раду наведени студенти, вршили свој утицај покушавајући, као што су то радили на другим, преузети и овај факултет. Утицај се проширио, видјели смо, и на студентски часопис *Светосавље*. Да ли је, међу професорима, као и међу студентима било филокомуниста прије, а чланова Комунистичке партије послије Другог свјетског рата нисмо успјели утврдити.

Морамо признати да нисмо успјели тачно утврдити утицај студената комуниста на Православном богословском факултету. Као што смо већ рекли, присуство истих на факултету не може се порећи, али се поставља питање да ли су комунисти, осим што су подривали рад факултета имали неку већу улогу. Преузимањем Удружења студената Православног богословског факултета и часописа *Светосавље* симпатизери комуниста, иако малобројни, показали су организациону снагу. Проузрокујући свађе, цијепања и неспоразуме, комунисти су активно и субверзивно дјеловали према студентским организацијама и групацијама на Православном богословском факултету. Студенти комунистичке оријентације су радили кроз мимикрију и, гдје је било прилике, сијали су подјеле путем којим се лакше долазило до циља.

На крају, морамо рећи да је пресудан утицај свакако имала и чињеница да је КПЈ све ове предности на терену вјешто и смишљено користила, не дозвољавајући да остану само неостварене могућности. Ажурност, нападност, активизам, дисциплина, пропагандна дјелатност, „револуционарни притисак“, раширена и чврста организација, доводиле су партију и њене ставове до свих мјеста на којима су живјели и радили студенти. Такав промишљен и агресиван приступ Комунистичке партије Југославије

морао је дати резултате. У пропагандној дјелатности, организацији, ширини покрета комунисти нису имали премца међу омладином. Пропаганда је ширила идеју, која је падала на плодно тло незадовољства и давала подстрека и за физичке сукобе и обрачуне са противницима и полицијом. Непомирљива и агресивна идеологија, војничка дисциплина и агилност вођства, чести сукоби и примјена насиља, резултовали су великим успјехом овог покрета у периоду између Два свјетска рата.

Извори

„Белешке“. у: *Светосавље*, Београд, децембар, 1937.

„Белешке“. у: *Светосавље*, Београд, октобар, 1938.

„Пред скупштину Удружења и хора студената теологије“. у: *Студентске новине*, 10. новембар 1937.

Архива Православног богословског факултета, Записник сједнице Савета Православног богословског факултета, из јуна 1939. године.

Деврња, М. (1936): „Како се у Београду врбује необавештена омладина за Марксизам“. у: *Хришћанска мисао*, II, 7–8, 117–118.

Јовановић, Ј. (1939): „Зашто се код нас шири комунизам“. у: *Пастир*, год. 4, 2–3, 60–66.

Јовановић, М. (1936): „Поводом комунизма у нашим школама“. у: *Хришћанско дело*, бр. 2, 50–57.

К. С. (1936): „Ко заводи нашу децу?“. у: *Хришћанска мисао*, II, 12, 182–184.

Литература

Бонџић, Д. (2004): *Београдски универзитет: 1944–1952*, Београд: Институт за савремену историју.

Васић, М. (1977): *Револуционарни омладински покрет у Југославији 1929–1994*, Београд: Народна књига.

Васић, М. (1988): „Револуционарни студентски покрет 1929–1941. године“. у: *Универзитет у Београду: 1938–1988.* уред. Ч. Поповић, Н. Вучић. Београд: Универзитет.

Весовић, М. (1988): „Студентска штампа између два светска рата“. у: *Универзитет у Београду: 1938–1988.* уред. Ч. Поповић, Н. Вучић. 881–898. Београд: Универзитет.

Глигоријевић, Б. (1992): *Коминтерна, југословенско и српско питање.* Београд: Институт за савремену историју.

Дамјановић, М. (1974): *Напредни покрет студената Београдског универзитета*. Београд: Нолит.

Димић, Љ. (1988): „Универзитет у Београду као научни и културни чинилац 1929–1941. године“. у: *Универзитет у Београду: 1938–1988.* уред. Ч. Поповић, Н. Вучић, 209–240. Београд: Универзитет.

Марковић, П. (2001): „Предисторија студентских покрета – упоредна перспектива до Другог свјетског рата“. У: *Историја 20. века, бр. 1*, 19–32.

Николић, К., Кордић, В. (1994): *Бољшевизација Комунистичке партије Југославије: 1919–1929: историјске последице.* Београд: Институт за савремену историју.

Раковић, А. (2015): „О несугласицама на Православном богословском факултету (1934–1941)“. у: *Теолошки погледи,* XLVIII, 1, 79–90.

Слијепчевић, Ђ. (2002): *Историја Српске православне цркве,* III. Београд: Култура.

Цветковић, С. (1988): „Револуционарни студентски покрет 1918–1929. године“. у: *Универзитет у Београду: 1938–1988.* уред. Ч. Поповић, Н. Вучић. Београд: Универзитет.

Nebojša Malešević

THE ACTION OF THE COMMUNISTS AT THE BELGRADE UNIVERSITY AND THE ORTHODOX THEOLOGICAL FACULTY BETWEEN THE TWO WORLD WARS

In this paper it is pointed out to the action of Communists at Belgrade University with special emphasis on the Orthodox Theological Faculty in the period between the Two World Wars. Special attention will be paid at the revolutionary student movement at the Belgrade University since the founding of the Communist Party of Yugoslavia (KPJ) and the League of Communist Youth of Yugoslavia (SKOJ) to the publication of "Obznane", over the period which was characterized by military-monarchist dictatorship (January 6, 1929), all the way to the beginning of World War II. Emphasis will be put on the activity of the Communists at the Orthodox Theological Faculty. Communist activity was flowing through the Action Committee of Student Associations (AOSS), which were inseparable from the SKOJ, especially from 1933 to 1941.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *14-2017, 391-400*

УДК 271.222(497.115)-523-9
75.046.3(497.11)"19"

Бојан Ђокић
Музеј жртава геноцида, Београд - Србија
e-mail: bojandjokic2005@yahoo.com

ДВА ДОКУМЕНТА ПОВОДОМ СПАЉИВАЊА СТАРОГ КОНАКА МАНАСТИРА ПЕЋКЕ ПАТРИЈАРШИЈЕ 1981. ГОДИНЕ

Пожар се обично подмеће да би се изазвала пометња у непријатељским редовима и тако створила могућност за напад.[1]

Апстракт: *Рад има за циљ да анализира два документа која указују на сазнања о пожару у старом конаку манастира Пећке патријаршије 1981. године, али и на однос Српске православне цркве (СПЦ) и државних власти поводом овог случаја. Први документ је одлука Светог Архијерејског Сабора СПЦ упућена Светом Архијерејском Синоду 20. маја 1981. године, а из које је видљиво да је Свети Архијерејски Синод покушао да избегне повезивање насилних нереда албанског становништва у Социјалистичкој Аутономној Покрајини (САП) Косово са пожаром у старом конаку манастира Пећке патријаршије. Други документ је писмо Патријарха СПЦ господина Германа председнику Председништва Социјалистичке Републике (СР) Србије Добривоју Видићу, од 23. новембра 1981. године. Ово писмо, поред тога што говори о пожару у старом конаку манастира Пећке патријаршије, значајно је и као извор о положају српског становништва у САП Косову у том тренутку. У раду разматрамо случај пожара у Пећкој патријаршији кроз историјски контекст и дух времена. Циљ нам је био да дамо одговор зашто је случај прећуткиван и препуштен забораву.*

Кључне речи: *Патријарх СПЦ господин Герман, Пећка патријаршија, стари конак, пожар.*

Увод

Уставом Социјалистичке Федеративне Републике Југославије (СФРЈ) од 21. фебруара 1974. године, аутономне покрајине Војводина и Косово и Метохија постале су конститутивни елемент федерације. Иако су биле у саставу СР Србије, овим уставом покрајине су добиле атрибуте државности. Слободан Бјелица наводи да су покрајине у заједничким пословима федерације постале равноправне са Србијом, па је она у много чему зависила од њих.[2] Међутим, албанско становништво у САП Косову није било задовољно широком аутономијом, већ су тражили републику. Њихови захтеви били су све радикалнији, а кулминирали су 11. марта 1981. године када су у Приштини организоване насилне студентске демонстрације. Демонстрације албанског становни-

1 Тзу, 2004, 106.
2 Бјелица 2006, 419.

штва поновљене су 26. марта у Приштини, као и 1. и 2. априла 1981. године. Главна парола демонстраната била је „Косово – република“, а главни циљ етнички чисто Косово. Албанске демонстрације које су организоване током марта и априла 1981. године разбијене су деловањем органа безбедности, а оквалификоване су као „контрареволуција“ иза које стоји иредентистички покрет.

Политичко-безбедносну ситуацију у САП Косово разматрали су на заједничкој седници Председништво СФРЈ и Председништво ЦК СКЈ 2. априла 1981. године. Два председништва сагласила су се са оценама Председништва САП Косова, Председништва ПК СК Косова, Председништва СР Србије и Председништва ЦК СК Србије да су демонстрације имале непријатељски карактер и да су имале за циљ изазивање нестабилности у САП Косову и да се албански народ конфронтира са другим народима односно усмерене на разбијање братства и јединства, на рушење система социјалистичког самоуправљања и компромитовања СФРЈ у свету.[3] Председништва СФРЈ и СКЈ прогласила су 2. априла 1981. године кризну ситуацију на територији САП Косова, а потом је донета и одлука о проглашењу ванредног стања на подручју општине Приштина и завођењу мера приправности. Ванредно стање је потрајало до 1. јула 1981. године.

Последице великих нереда у САП Косову били су дубоки поремећаји међу народима односно пољуљано међунационално поверење, погоршање опште друштвене ситуације, стварање напетости и осећање страха, несигурности и неспокојства међу становништвом. Непостојање правне, имовинске, личне и друге сигурности у САП Косову, као и агресивним деловањем албанског национализма и иредентизма створило је код православног становништва осећање страха и свест о угрожености и несигурности. Томе су доприносили сами органи и организације у САП Косову својим неефикасним и неажурним радом. И пре великих нереда у 1981. години, косовскометохијска свакодневница обитавала је психолошким притисцима и физичким нападима на лица и имовину лица православне вероисповести. Чести су били случајеви скрнављења гробаља, уништавања усева, сеча шума, силовања, експропријација земљишта без адекватне накнаде, итд.

Велики значај нереда из 1981. године је у томе што су после њих отворени многи процеси и питања. Тако се отворило питање равноправности српског становништва у САП Косову, односно његовог права на уживање пуне слободе и других гарантованих уставних права. Такође, после великих нереда из 1981. године, исељавање лица православне вероисповести под албанским притиском из САП Косова више није било табу тема, па се отвара и ово питање, а које ће бити актуелно током 80 – их година XX века и које ће оптерећивати односе у СФРЈ.

После великих нереда, покренута је политичка акција и донете су мере да се стање у САП Косову стабилизује и успостави пуна слобода и равноправност свих грађана у покрајини односно обезбеди уживање свих уставних права. Као циљеви постављени су: заустављање процеса исељавања лица православне вероисповести, стварање услова за повратак оних исељених који желе да се врате, борба против свих видова притисака који доводе до исељавања, обезбеђивање сигурности и равноправности за све грађане, борба против албанског национализма и иредентизма, али и других национализама, обнова међунационалног поверења, јачање братства, јединства и заједништва, итд. Међутим, ова акција била је ограниченог домета, а мере нису довеле до очекиваног резултата.

3 „Јединствени смо и бескомпромисни у заштити уставног поретка и територијалног интегритета СФРЈ“, *Политика*, 4. април 1981, 1; „Обезбеђивање трајне стабилности у Покрајини“, *Политика*, 8. април 1981, 8.

Један од случаја који је узнемирио југословенску јавност у 1981. години био је пожар који је избио у старом конаку манастира Пећке патријаршије 16. марта 1981. године. За овај случај шира јавност сазнала је тек два дана касније, 18. марта 1981. године, када је и дневни лист *Политика* пренео вест о пожару. Јавност је тада обавештена да је пожар највероватније избио „због неисправних електричних инсталација и непрописно изведених димњака и прикључака за пећи на чврсто гориво“.[4] У информацији Секретаријата за информације САП Косова, саопштено је да је пожар избио у четири, а локализован у девет часова.[5] Непуних седам дана касније, *Политика* се 24. марта 1981. године поново огласила у вези са пожаром кроз чланак Мирјане Живковић у коме је наведено: „Недавни велики пожар у Пећкој патријаршији, тачније у патријарховом Конаку (на западној страни до самог оградног зида према реци Бистрици), отворио је стара питања о обезбеђењу средњевековних манастира и њихових ризница, о заштити од крађа, поплава, пожара...“[6] Све је ишло ка томе да се за пожар окриви неисправни димњак или електричне инсталације.

Од државних органа власти прво је покушано да се протури неистина о узроку пожара, а онда је наступило ћутање. Општинско јавно тужилаштво у Пећи за избијање пожара у старом конаку Пећке патријаршије теретило је општинског урбанисту, дипломираног правника и архитекту Слободана Микића, јер је био задужен 1976. године за пројектовање оџака, односно вршење надзора над радовима на оправци крова и димњака изгорелог конака, као и Андрију Костића који је изводио те радове. Првим вештачењем, остављена је могућност да је до пожара могло доћи наводно због неправилно изграђеног оџака. Међутим, стручњаци Завода за судско вештачење из Новог Сада доставили су Општинском суду у Пећи свој налаз о узроцима пожара у старом конаку Пећке патријаршије, а после извршеног супервештачења.[7] Супервештачење је показало да узрок пожара није био неисправан димњак, па је јануара 1983. године Општинско јавно тужилаштво у Пећи обуставило кривични поступак против Слободана Микића и Андрије Костића.[8] Истрага о пожару је настављена, али без резултата, јер надлежни органи никада нису утврдили узроке пожара нити је истрага довела до проналажења пиромана.

Политичка акција и донете мере за стабилизацију прилика у САП Косову, после насилних нереда, одвијале су се споро. Све је више људи било незадовољно положајем СПЦ и српског становништва у САП Косову. Тако је часопис *Православље* објавио 15. маја 1982. године „Апел за заштиту српског живља и његових светиња на Косову“. Апел је потписало двадесетак српских свештеника и монаха на Велики петак 16/3. априла 1982. године и упутило га државним органима СР Србије и СФРЈ. У њему је записано:

„Црква, која је органски уткана у историјско и духовно биће овог народа, пре Косова, за време Косова и после Косова све до дана данашњега, на чије се живо ткиво најпре спусти сваки ударац намењен Српском народу (најсвежији доказ је Пећка патријаршија) – зар се без ње и мимо ње може решавати њена судбина и судбина њеног народа... Јер, чини нам се да све оно што се предузима за решење проблема Косова, није адекватно ономе што се на Косову дешава, нити је адекватно озбиљности самог

4 „Изгорео стари део Конака Пећке патријаршије“, *Политика*, 18. март 1981, 11.
5 Исто.
6 Мирјана Живковић, „Незаштићени манастири“, *Политика*, 24. март 1981, 12.
7 В. Симоновић, „Завршено супервештачење“, *Политика*, 8. јануар 1983, 8.
8 В. Симоновић, „Димњак је био исправан“, *Политика*, 22. јануар 1983, 7.

проблема, нити је историјски далековидо, па као такво може да има непредвиђене и трагичне последице, за све нас: Србе, Албанце и Југословене уопште.“[9]

Из овог апела је видљив став потписника да је пожар у Пећкој патријаршији био „ударац“ српском народу. А како је тај ударац утицао на СПЦ и њене вернике посведочила су два непосредна сведока пожара, а који су у својим изјавама тврдили да је пожар подметнут и да им је најтеже пало прећуткивање овог случаја. Први сведок, игуманија Пећке патријаршије мати Февронија, изјавила је у свом сећању: „Када су нам запалили манастир, и када су у том пожару изгорели конаци, резиденција патријарха, складишта, магацини... Када је то све горело, као да смо и ми, у тој ватри гореле. То је било као смрт. Она је трајала дуго. У лажима. У ћутању. У неправди.“[10] А како је пожар утицао на СПЦ, игуманија Февронија је истакла у наставку сведочења: „Био је то за нас велики ударац. Велики бол.“[11] И други непосредни сведок пожара, владика Дамаскин Давидовић, навео је нешто слично:

„Спаљивање Старог конака Пећке Патријаршије, 16. марта 1981. ја сам доживео као велики пораз, заједно са свим Српским православним народом, свештенством и монаштвом Српске Цркве на Косову и Метохији... А још нас је више тада дотукло то што смо на Косову и Метохији живели и пуне две године нисмо смели отворено да кажемо да су то Шиптари урадили, тј. подметнули пожар у српском манастиру...“[12]

Игуманија Февронија оставила је и податак да је Патријарх СПЦ господин Герман знао да је пожар подметнут, али да су му у комунизму биле везане руке: „Патријарх Герман нам је, овде, на свом последњем путу, испричао да му је један наш човек, Србин у власти, признао да је пожар подметнут.“[13] Сама игуманија није имала сумње да је манастир запаљен: „Говорила сам то и онда када су од мене тражили да потпишем изјаву, признам, како смо конак ми саме запалиле. Како бисмо саме своју кућу запалиле, коју смо тако дуго кућиле. Кажу: ћути, да те Бистрица не однесе.“[14] Оба непосредна сведока пожара тврдила су у својим сведочењима да су власти у Пећи тражиле од игуманије Февроније и осталих калуђерица да потпишу изјаве да су саме запалиле манастир.[15]

Значајне податке о пожару оставио нам је владика Дамаскин Давидовић у писму које је упутио владики Артемију на 23-годишњицу пожара у Пећкој патријаршији, а поводом пожара који је избио у манастиру Хиландар 4. марта 2004. године. Интересантно је да је овај пожар у манастиру Хиландар избио уочи тзв. Мартовског погрома српског становништва.[16] У писму је навео да је пожар захватио кровну конструкцију старог конака на западној страни манастира и да се делимично

9 „Апел за заштиту српског живља и његових светиња на Косову“, *Православље*, 15. мај 1982.

10 Milena Marković, „Igumanija Fevronija: Zapalili su nas živi da izgorimo“, www.novosti.rs. Сајту је приступљено 1. марта 2016. године.

11 „Како су Шиптари запалили Пећку патријаршију и шамарали патријарха Павла“, www.crveneberetke.com. Сајту је приступљено 2. марта 2016.

12 „Владика Дамаскин Давидовић о подметнутом пожару у Пећкој Патријаршији 16. марта 1981.“, http://www.udruzenje-bkjv-draza-mihailovic.org. Сајту је приступљено 2. марта 2016. године.

13 „Како су Шиптари запалили Пећку патријаршију и шамарали патријарха Павла“, www.crveneberetke.com. Више о Патријарху СПЦ господину Герману видети: Ђурић 2012.

14 „Како су Шиптари запалили Пећку патријаршију и шамарали патријарха Павла“, www.crveneberetke.com.

15 „Владика Дамаскин Давидовић о подметнутом пожару у Пећкој Патријаршији 16. марта 1981.“, http://www.udruzenje-bkjv-draza-mihailovic.org. „Како су Шиптари запалили Пећку патријаршију и шамарали патријарха Павла“, www.crveneberetke.com.

16 Више о Погрому у марту 2004. године видети: Антонијевић 2014.

пребацио и на кров новог конака који је био у изградњи. Владика Дамаскин навео је у свом сведочењу да је приликом гашења пожара дошло до саботаже, јер је прва цистерна за гашење пожара дошла празна, без воде, а друга је стигла са великим закашњењем, а то је урађено са намером да се пожар још више прошири.[17] Међутим, најзначајнији податак који износи, а који се не налази у другим изворима јесте могући начин како је пожар подметнут: „Злотвори су по гредама на слемену Новог конака посипали бензин или неку другу запаљиву материју, да би се ватра што брже проширила, а на то су указивале и очуване карактеристичне шаре, и то са горњих страна нових греда.“[18] С обзиром на то да знамо да је до пожара дошло тако што је запаљена дрвена конструкција крова старог конака, који се налазио на западној страни до самог оградног зида према реци Бистрици, и имајући у виду наводе владике Дамаскина да је на гредама новог конака посипана нека запаљива материја, јасно се извлачи закључак да је пожар највероватније подметнут.

Из извора нам је познато да је пожар избио на два места истовремено и да је размак између њих био неколико десетина метара. У пожару је уништена манастирска зимска црква, радионице и магацин са материјалом, књигама и другим вредностима, али су најзначајније рукописне књиге и манастирска ризница у којој се чувала значајна уметничка заоставштина спашени. После пожара, изграђени су нови манастирски конаци са новом патријарховом резиденцијом. Почетак обнове манастирског конака, који је изгорео у пожару марта 1981. године, симболично је означен у манастирском комплексу Пећке патријаршије 14. октобра 1982. године. У свом говору поводом ове свечаности, Патријарх СПЦ господин Герман истакао је посебну забринутост због исељавања лица православне вероисповести из САП Косова, али и да верује у мере које се предузимају како би се овај процес зауставио.[19] Средства за реконструкцију објеката Пећке патријаршије, који су изгорели у пожару 16. марта 1981. године, обезбедили су СР Србија, СПЦ и Пећка патријаршија.[20]

Одлука Светог Архијерејског Сабора СПЦ

Први документ који треба анализирати поводом пожара који је избио у старом конаку манастира Пећке патријаршије јесте одлука Светог Архијерејског Сабора СПЦ упућена 20. маја 1981. године Светом Архијерејском Синоду СПЦ. Документ је заведен под бројем 18/зап. 101 – тач. 2 и на њему стоји потпис Патријарха СПЦ господина Германа зеленим мастилом и печат Светог Архијерејског Сабора СПЦ. У документу је наведено да је Свети Архијерејски Сабор СПЦ на свом редовном заседању 20. маја 1981. године разматрао извештај „преосвећене Г. Г. епархијских архијереја о њиховом архипастирском раду у току 1980/81. године“.[21] Најважнији део у документу је одлука која је донета на овој седници Светог Архијерејског Сабора СПЦ, а којом се обавештава „Свети архијерејски синод, с молбом ради знања и даљег сходног поступка“.[22] Сам текст одлуке није споран и он гласи: „Са жаљењем узети на знање да је за време нереда у САП

17 „Владика Дамаскин Давидовић о подметнутом пожару у Пећкој Патријаршији 16. марта 1981.“, http://www.udruzenje-bkjv-draza-mihailovic.org.

18 Исто.

19 „Просперитет у слози и заједништву“, *Политика*, 15. октобар 1982, 6.

20 З. З., „Завршиће се обнова Патријаршије“, *Политика*, 9. август 1983, 10.

21 Приватна архива др Вељка Ђурића Мишине, Одлука Светог Архијерејског Сабора СПЦ, број 18/зап. 101 – тач. 2, од 20. маја 1981. године.

22 Исто.

Косову, 16. марта 1981. године потпуно изгорео стари конак Манастира Пећке Патријаршије.“[23] Међутим, споран је део који смо подвукли, јер је у оригиналу он прецртан плавом хемијском. Другим речима, по пријему ове одлуке, Свети Архијерејски Синод СПЦ је ревидирао/цензурисао део одлуке, тј. из ње је избачена информација да је до пожара у старом конаку манастира Пећке патријаршије дошло у време тзв. контрареволуционарних догађаја у САП Косову. С обзиром на то да је ситуација још била ровита и ванредно стање на снази, Свети Архијерејски Синод СПЦ је сматрао да није неопходно доводити у везу пожар у Пећкој патријаршији са великим нередима у САП Косову.

Писмо Патријарха СПЦ господина Германа председнику Председништва СР Србије

Други документ који треба анализирати поводом пожара у Пећкој патријаршији је писмо Патријарха СПЦ господина Германа упућено 23. новембра 1981. године Добривоју Видићу, тадашњем председнику Председништва СР Србије. У овом документу, Патријарх СПЦ господин Герман обавестио је Добривоја Видића о својим запажањима приликом посете САП Косову, односно приликом посете манастирима Пећка патријаршија, Дечане и Девич. У првом делу писма, Патријарх СПЦ господин Герман осврће се на атмосферу која је створена у САП Косову после великих нереда у марту и априлу 1981. године. Тако је о политичко-безбедносној ситуацији у САП Косову Патријарх СПЦ господин Герман навео да је ситуација боља, али само привидно: „Наизглед је све мирно, живот тече својим током, и да се ту и тамо не сусретну одреди војске и тенкови, рекло би се да је заиста све у реду.“[24] Да је ситуација само привидно побољшана, Патријарх СПЦ господин Герман поткрепљује у наставку свог писма. Из разговора са православним становништвом закључио је: „У народ је ушао и завладао страх и неспокојство. Тешко је наћи некога толико храброг да не помишља на бекство са Косова. Томе доприносе стални ситни и на први поглед безначајни изгреди појединих Албанаца према православном нашем живљу.“[25] У другом делу писма, Патријарх СПЦ господин Герман указује на случај који је привукао „пажњу и интересовање“ СПЦ. Наиме, поводом покренутог кривичног поступка због пожара који је избио у старом конаку манастира Пећке патријаршије против Слободана Микића дипломираног правника и архитекте, општинског урбанисте из Пећи, јер је као надзорни инжењер вршио надзор над радовима на оправци крова и димњака изгорелог конака с пролећа 1976. године и кривичне пријаве која је поднета против Андрије Костића, извођача тих радова у 1976. години, Патријарх СПЦ господин Герман истиче да се иза тога крије намера исељавања православног становништва из САП Косова: „Смело тврдим да је ово само нови вид притиска на Србе да се иселе са Косова.“[26] У наставку писма, Патријарх СПЦ господин Герман одбацио је могућност да су неисправни димњаци узрок пожара који је избио у старом конаку манастира Пећке патријаршије: „Јер, да су димњаци у 1976. години били лоше направљени, пожар би се десио одмах у зиму те 1976. године. Међутим то се није десило ни тада, па ни у зиму 1977., ни 1978., ни 1979. ни 1980. – иако су сваке зиме ложене пећи укључене у те

23 Исто. Подвукао Б. Ђ.

24 Приватна архива др Вељка Ђурића Мишине, Писмо патријарха СПЦ господина Германа председнику Председништва СР Србије Добривоју Видићу, од 23. новембра 1981. године.

25 Исто.

26 Исто.

димњаке. Друго, сестре манастира Пећке патријаршије – монахиње тврде, да се пожар појавио истовремено на два места, што су виделе својим очима, размак између та два места је преко тридесет метара. Све то указује да пожар није настао од 'неисправних' димњака, који су после завршених радова на крову конака 1976. године комисијски примљени као исправни, већ га је подметнула људска рука. А чија је рука – дужност је надлежних органа да пронађу и утврде."[27] Патријарх СПЦ господин Герман у писму је изричит да пожар који је избио у старом конаку манастира Пећке патријаршије „нити је случајан, нити услед неке 'зидарске грешке' у 1976. години, већ злонамерни акт неког коме је у даноме моменту то требало".[28] Патријарх СПЦ господин Герман написао је у писму да сматра да су поменута двојица против којих је покренута истрага невини и да се иза њиховог кривичног гоњења крије политички притисак, а који ће се „с обзиром на углед и ауторитет Микићев који ужива у друштву, катастрофално одразити на наш тамошњи живаљ".[29] На крају писма, Патријарх СПЦ господин Герман изражава надање да ће се спречити даљи прогон Слободана Микића и Андрије Костића и да ће се случају посветити пуна пажња.

Уместо закључка

Велики нереди албанског становништва из 1981. године у САП Косову нису били само напад на уставни поредак (државу), него и на српски народ и његову цркву. Као клетва, када год је страдао српски народ на Косову и Метохији, страдала је и његова црква. Примери су многобројни: од Великих сеоба Срба 1690. и 1739, преко XVIII и XIX века, до Великих ратова у XX веку, периода југословенског комунизма, па све до 1999, 2004. године и данашњих дана.[30] Није чудо што је манастир Пећка патријаршија изабран за напад у време тих нереда, јер се у њему вековима уназад налазило седиште српских архиепископа и патријарха. СПЦ је од свог постања стуб српског народа, па из тог угла треба посматрати пожар у Пећкој патријаршији.

Пожар у Пећкој патријаршији је био велик ударац за СПЦ и српски народ. Може се рећи да је пожар деморалисао свештенство, монаштво и вернике, али је црква очувана. Иза напада крио се још један вид притиска – деморализација православног становништва – који је требало да покрене процес масовног исељавања православног живља из САП Косова, у чему су инспиратори и организатори напада делимично успели. С тога се напад на СПЦ никако другачије не може тумачити него као удар на суживот српске и албанске заједнице у САП Косову. Организаторима и инспираторима великих нереда у 1981. години био је потребан напад на СПЦ, срачунат да изазове међунационалну нетрпељивост и подвојеност, а у крајњој инстанци разбукта српски национализам и антиалбанско расположење који би довели до међунационалних сукоба. Да је напад био уперен против СПЦ указује и податак да надлежни државни органи нису никада саопштили узрок пожара. Узрочник пожара се морао сакрити како се не би узнемиравала југословенска јавност и стварало антиалбанско расположење. Догађаји из марта и априла 1981. године у САП Косову довели су до захлађења односа између српске и албанске заједнице, међунационалне подвојености и неповерења као и до осећања несигурности и неспокојства код српског становништва. У том контексту треба процењивати овај случај. Откривање узрока пожара није ишло на руку руководству у

27 Исто.
28 Исто.
29 Исто.
30 Више о последњем страдању СПЦ на Косову и Метохији, видети: Ђокић 2015, 445–456.

САП Косову, СР Србији и СФРЈ, јер се енергично радило на поправљању међунационалних односа који су нарушени после насилних нереда 1981. године. Такође, један од разлога је био и тај што се посебно водило рачуна да се не ствара антиалбанско расположење, односно радило се на спречавању разбуктавања српског национализма који се појављивао као последица деловања албанског национализма и иредентизма. Ипак, не треба сумњати у податак да је СПЦ одмах по избијању пожара знала да димњак није узрочник и да је кривична истрага која се водила против два лица српске националности само фарса и скретање пажње са главног узрочника, о чему сведочи писмо Патријарха СПЦ господина Германа Добривоју Видићу. Писмо Патријарха СПЦ господина Германа Добривоју Видићу је била реакција на понашање државних органа да се за пожар окриви неисправан димњак, јер је било јасно да је пожар подметнут.

Из свега наведеног, политика Светог Архијерејског Синода СПЦ је јасна према овом случају. У Светом Архијерејском Синоду СПЦ процењено је да, у датом тренутку, не треба доводити у везу пожар у Пећкој патријаршији и нереде у САП Косову. Када је држава кренула у обрачун са албанским националистима и иредентистима и покренула процес побољшања положаја српског становништва у САП Косову, СПЦ је остала на „линији партије“, подржала покренуте акције и мере за сређивање стања у САП Косову и није желела да се замери државној политици према Косову и Метохији. Поред тога што СПЦ није хтела додатно да отежава ситуацију у САП Косову, бринула је и да додатно не погорша свој положај, јер за разлику од остатка Србије где је једини непријатељ био комунизам, СПЦ је на Косову и Метохији имала још једног, можда чак и опаснијег – албанско становништво.

Извори

Приватна архива др Вељка Ђурића Мишине.

Литература

Антонијевић, Н. (2014): „Мартовски погром – Албански терор над српским становништвом на Косову и Метохији (17–19. март 2004)“. у: *Годишњак Музеја жртава геноцида*, (ур. Вељко Ђурић). Београд: Музеј жртава геноцида.

Бјелица, С. (2006): „Косово и Метохија у оквиру Југославије“. у: *Култура полиса*, 4 – 5/2006, 419.

Ђокић, Б. (2015): „Страдање српске православне цркве 1999–2015. године: духовно-културни геноцид на Косову и Метохији“. у: *Црквене студије*, 2015, 445–456.

Ђурић, В. (2012): *Герман Ђорић – патријарх у обезбожаном времену*. Сланци: Манастир Светог првомученика и архиђакона Стефана.

Тзу, С. (2004): *Умеће ратовања*. Београд: Моно и Манана: Бабун.

Периодика

Политика, 1981–1983.
Православље, 1982.

Интернет извори

Milena Marković, „Igumanija Fevronija: Zapalili su nas živi da izgorimo“, www.novosti.rs.

„Владика Дамаскин Давидовић о подметнутом пожару у Пећкој Патријаршији 16. марта 1981.“, http://www.udruzenje-bkjv-draza-mihailovic.org.

„Како су Шиптари запалили Пећку патријаршију и шамарали патријарха Павла“, www.crveneberetke.com.

СВЕТИ АРХИЈЕРЕЈСКИ САБОР
СРПСКЕ ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ
Број 18/зап. 101 - тач. 2
20. маја 1981. године
У БЕОГРАДУ

СВЕТОМ АРХИЈЕРЕЈСКОМ СИНОДУ
СРПСКЕ ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ

Б_е_о_г_р_а_д

Свети архијерејски сабор на свом овогодишњем редовном заседању разматрао је извештај преосвећене Г. Г. епархијских архијереја о њиховом архипастирском раду у току 1980/81. године, па је у вези с тим, у седници својој под горњим бројем и датумом, донео ову одлуку:

"Са жаљењем узети на знање да је ~~за време нереда у САП Косову,~~ 16. марта 1981. године потпуно изгорео стари конак Манастира Пећке Патријаршије"

О предњем обавештавамо Свети архијерејски синод, с молбом ради знања и даљег сходног поступка.

ПРЕДСЕДНИК
СВЕТОГ АРХИЈЕРЕЈСКОГ САБОРА
† АЕМ и ПАТРИЈАРХ СРПСКИ

Одлука Светог Архијерејског Сабора СПЦ, број 18/зап. 101 – тач. 2, од 20. маја 1981. године

23. новембар 1981.
Београд

Господину
Добривоју Видићу, председнику
Председништва СР Србије,
Б е о г р а д

ВРЛОПОШТОВАНИ И ДРАГИ
ГОСПОДИНЕ ПРЕДСЕДНИЧЕ,

Били смо ових дана на Косову - у Пећкој патријаршији, манастиру Дечанима и Девичу.

Сматрамо за дужност да Вас упознамо са нашим запажањима и неким појавама.

Привидно, ситуација је боља. Наизглед све је мирно, живот тече својим током, и да се ту и тамо не сусретну одреди војске и тенкови, рекло би се да је заиста све у реду.

Нажалост, из разговора са тамошњим нашим људима уверили смо се да стање ни мало није ружичасто. У народ је ушао и завладао страх и неспокојство. Тешко је наћи некога толико храброг да не помишља на бекство са Косова. Томе доприносе стални ситни и на први поглед безначајни изгреди појединих Албанаца према православном нашем живљу.

Један посебан случај привукао је нашу пажњу и интересовање. Саопштили су ми, а то сам касније прочитао и у НИН-у од 8. новембра 1981. године бр. 1610, како је због пожара настрадалог конака покренут кривични поступак противу Слободана Микића, дпл. правника и архитекте, општинског урбанисте из Пећи, јер је као надзорни инжењер вршио надзор над радовима на оправци крова и димњака изгорелог конака с пролећа 1976. године. Тако исто кривична пријава је поднесена и противу Андрије Костића, извођача тих радова у 1976. години, - те да је и он наводно крив за пожар старог конака у манастиру Пећкој патријаршији.

Смело тврдим да је ово само нови вид притиска на Србе да се иселе са Косова.

Јер, да су димњаци у 1976. години били лоше направљени, пожар би се десио одмах у зиму те 1976. године. Међутим то се није десило ни тада, па ни у зиму 1977., ни 1978., ни 1979. ни 1980. -

- иако су сваке зиме ложене пећи укључене у те димњаке. Друго, сестре манастира Пећке патријаршије - монахиње тврде, да се пожар појавио истовремено на два места, што су виделе својим очима. размак између та два места је преко тридесет метара. Све то указује да пожар није настао од "неисправних" димњака, који су после завршених радова на крову конака 1976. године комисијски примљени као исправни, већ га је подметнула људска рука. А чија је рука - дужност је надлежних органа да пронађу и утврде.

По логици ствари и здравом разуму пожар у старом манастирском конаку нити је случајан, нити услед неке "зидарске грешке" у 1976. години, већ злонамерни акт неког коме је у даноме моменту то требало.

Очигледно је, да је Слободан Микић у тој ствари чист као Сунце, као и мајстор Андрија Костић. Свако њихово потрзање по судовима због пажевине конака, само је политички притисак који ће се, с обзиром на углед и ауторитет Микићев који уживa у друштву, катастрофално одразити на наш тамошњи православни живаљ.

Надамо се да ће се овом случају посветити пуна пажња, и да ће се спречити прогон невиних људи.

С пуним поверењем у Вас и Ваше сараднике, молимо да изволите примити изразе нашег особитог поштовања,

+ ПАТРИЈАРХ СРПСКИ

Писмо Патријарха СПЦ господина Германа председнику Председништва СР Србије Добривоју Видићу, од 23. новембра 1981. године

Bojan Djokić

TWO DOCUMENT REGARDING THE BURNING OLD KONAK MONASTERY OF THE PATRIARCHATE OF PEĆ IN 1981

In the history, the attacks on Serbian Orthodox Church and the attacks on the Serbian people went simultaneously. Violent riots Albanian population in the Socialist Autonomous Province of Kosovo in March and April 1981 were directed not only against the Yugoslav and Serbian state, but, above all, against the Serbian people, but also of his church. A fire in an old monastery of the Pec Patriarchate residence hall on March 16, 1981 is closely linked with the violent riots of the Albanian population. However, the Holy Synod of the Serbian Orthodox Church has avoided linking the fire in the Pec Patriarchate with large riots in SAP Kosovo as evidenced by censoring part of the decision of the Holy Assembly of bishops of the Serbian Orthodox Church sent to Holy Synod on 20 May 1981. Censor is information that indicates that a fire broke out in a time of great disorder of the Albanian population in SAP Kosovo. The reason for this behavior of the Holy Synod of the Serbian Orthodox Church is the crisis in the SAP Kosovo and the state of emergency was introduced in the municipality of Pristina.

Since the Middle Ages, in the Pec Patriarchate there was a seat of the Serbian Orthodox Church, and the fire seemed demoralization for the Serbian people and his church. The fire was not only a function of ethnic cleansing Orthodox population, but the organizers and instigators of the fire calculated that the fire contribute to the emergence of Serbian nationalism and create anti-Albanian mood of the Serbian community, which would cause inter-ethnic division and animosity between the Albanian and Serbian communities.

The case of a fire in the Pec Patriarchate was unusually ignored and left to oblivion for reasons that would not disturb the Yugoslav public and created anti-Albanian mood. Detection of cause of fire would damage the actions and measures that have been undertaken to repair inter-national relations deeply disturbed after major riots in 1981. In this sense, it was the opposite of what the organizers and instigators of fire wanted - to prevent flare-up Serbian nationalism and the creation of anti-Albanian sentiment. The aim of the Serbian Orthodox Church was to correct the position of the Serbian nation and its church in SAP Kosovo, and supported actions and measures in order to see the situation in the SAP Kosovo and did not want to inflame anti-Albanian policy of revanchism and mood.

III

UDK 27-36 : 929 Maksim Ispovednik, sveti
27-1 : 929 Maksim Ispovednik, Sveti
821.163.41.09-97"13/14"

Dragiša Bojović
Center for Byzantine-Slavic Studies of the University of Niš
International Center for Orthodox Studies, Niš - Serbia
e-mail: dragisa.bojovic@filfak.ni.ac.rs

ST. MAXIMUS THE CONFESSOR IN SERBIAN MEDIEVAL SPIRITUALITY

Abstract: *The paper provides an overview of the presence of St. Maximus the Confessor's theological thought in Serbian medieval literature. Specific attention is paid to the translations and transcriptions of his most important texts, while the reception of his theology in Serbian medieval literature is also stressed. Particular emphasis is put on the presence of his Christological texts in the context in which the Serbian rulers and Church attempted to preserve the Orthodox faith.*

Key words: *St. Maximus the Confessor, Serbs, medieval spirituality, manuscripts, Christology.*

Attitude to patristic legacy among the Serbs in the Middle Ages may be viewed from several aspects. First, one must point out that the rich heritage of the Holy Fathers had become particularly well known through translations emerging from different periods, after which these translations became part of the general reception in Serbian medieval literature. As it is well known, the first translations were made in the time of St. Cyril and Methodius and their students. Significant interest in patristic literature among the Serbs was related to the period of St. Sava, and translating the works of the Holy Fathers flourished during the reign of king Milutin. Texts of the Holy Fathers went on being translated throughout the 14th century, and also in the 15th century.

The oldest Slavic translations include the writings of Cyril of Jerusalem, Athanasius of Alexandria, John Chrysostom, John Damascene, Ephrem the Syrian, Cyril of Alexandria, etc. The works of these Holy Fathers appeared in translation in the 9th and 10th centuries. Like others, these translations belong to the common Slavic heritage. Such translations include *The Florilegium of Emperor Symeon*, originally written in Greek. The translation was made after a wish of Bulgarian emperor Symeon (893-927), and is preserved in a 1073 Russian transcription, known in science as the *Florilegium of Prince Sviatoslav.* This volume contains several texts by St. Maximus the Confessor,[1] some of which are polemical, such as, for instance, *The Dispute with Pyrrhus.*[2]

Important development in translating the works of the Holy Fathers among the Serbs occurred in the 14th century. In addition to Hilandar monastery, new important centers of translation were Peć and Dečani, and, on Mount Athos, the monasteries of St. Panteleimon and

1 The works of Maximus the Confessor in this volume were discussed in: Сидоров 1991, 201-208
2 On the relationship between the Slavic texts and Greek originals, see the paper: Thomson 2007, 721-758.

St. Paul, which had been inhabited by Serbian monks for some time. In St. Panteleimon worked Elder Isaiah, the translator of Dionysius the Areopagite, while St. Paul was home to Antonije Bagaš, the translator of St. John Chrysostom and St. Ephrem the Syrian. Another important translator was monk Jacob, who translated St. Maximus in the early 15th century. Likewise, it is assumed that the prayers of St. Ephrem the Syrian were translated by the well-known Serbian poet Dimitrije Kantakuzin, also in the 15th century. At that time, translations appeared of the works of other Holy Fathers, from the authors of the "golden 4th century" ("The Great Cappadocians" and representatives of Syrian theology, i.e. the Antiochian school) to the contemporaries of the Serbian translators, such as Gregory Palamas and Philoteos Kokkinos.

Interest in the writings of St. Maximus the Confessor[3] became prominent especially during the dispute with the Latins, when Serbian translations and transcriptions appeared of the works of St. Gregory Palamas and his followers, and also of earlier Holy Fathers whose ideas in some way supported the anti-Latin position. The essence of the dispute that arose between St. Gregory Palamas on one side and Barlaam of Calabria on the other related to the question of uncreated Divine energies.[4] Gregory Palamas based his theology on that of St. Maximus the Confessor, which can explain the contents of some volumes of Serbian medieval manuscripts, where we find the writings of these two theologians in the same locations. One of the oldest such volumes is that from Dečani monastery, no 75, originating from the seventh decade of the 14th century.[5] Thematically, the volume has two parts, where the majority of the texts are ascetic, while a smaller number is anti-Latin, i.e. represents texts defending the true faith. These texts begin with the letter of Venetian archbishop Dominicus to Antiochian patriarch Peter followed by the response to the letter, and end with the chapters of St. Maximus the Confessor on faith and two perfect natures of Our Lord Jesus Christ. This group of texts also includes: the Exposition of Michael the Synkellos on true faith, a short exposition of why the Latins had departed from us, Epistle of Michael, Patriarch of Constantinople to Peter, Patriarch of Antioch (the text contains a list of Latin fallacies, numbered from 1 to 29); the Confession of Roman pope Phremenurius and response of the Holy Ecumenical Patriarch Germanus and the Council of Bishops to Roman pope Phremenurius. After this, a series of excerpts from the Holy Fathers ensue, refuting the Latin heresy. These include citations from the pieces by: Gregory the Theologian, Gregory of Nyssa, Basil the Great, John Chrysostom, Athanasius the Great, Gregory the Miracle-Worker, John Damascene, Dionysius the Areopagite, Epiphanius of Cyprus, Anasthasius of Sinai, Damasus the Roman pope from a letter to Gabriel, Bishop of Clone, a polemic between Patriarch Germanus and Roman legate Hugo (Germanus also lists the texts by Anasthasius of Sinai and Cyril of Alexandria). After this comes the Exposition of True Faith by the Synkellos of Jerusalem Michael and two aforementioned letters of St. Maximus the Confessor. These texts by St. Maximus the Confessor are found in a manuscript preserved in the National Library of Serbia (RS 11), which represents a volume of late 14th century polemical writings. This manuscript was once part of a larger whole, also containing the manuscript from Peć no 90 – as such it was made in the scriptorium of Peć. In the 14th century (1360/85), manuscript no 455 was made in Hilandar. It contained anti-Latin texts, among them *Maximum the Confessor's Exposition of Faith.* This manuscript was compiled roughly at the same time as no 75 from Dečani, which is probably not a coincidence. In other 14th century examples one finds the links between these two major Serbian medieval spiritual centers.

3 An excellent bibliography of St. Maximus the Confessor was written by Knežević 2012.

4 There is a huge literature covering this question. On the dispute in the Old Slavonic manuscript tradition, see some of the papers by Iannis Kakridis: Kakridis 1988; Kakridis 2002, 25-32; Kakridis 2011,59-70; Kakridis, Taseva 2013.

5 The manuscript is today kept in the National Library of Serbia, as is the entire collection from Dečani. A description is available in the book: Богдановић и други 2011, 283-294.

The mentioned pair of texts by St. Maximus the Confessor (if one accepts the assumption that the second text belongs to Maximus the Confessor as well) is also found in other important dogmatic and polemical volumes. One of these is the second part of the manuscript (pages 534 to 711') copied by Vladislav the Grammarian in 1469, for the well known Serbian poet Dimitrije Kantakuzin (Novo Brdo, 15th century). The dogmatic and polemical disputes on true faith comprise the greater part of this volume. In terms of such texts, the volume is richer than both that of Dečani and that from the National Library of Serbia (RS 11). It contains important writings by St. Gregory Palamas and Neilos Kavassilas, texts on the heresy of Barlaam, and a series of other anti-heretical titles.[6]

Stronger Serbian interest in these texts in the 14th century may have originated from incessant Latin pressure, but may have also represented support to the resistance to the union. It is well known that the Serbs decisively opposed the Union of Florence of 1439.[7] A very characteristic position was that of despot Đurađ Branković, who said on that occasion: "I have so far always been true to the faith of my grandfathers and fathers. For this reason, my subjects, although misfortunate and heavily tempted, have always loved and respected me. If now, standing before an open grave, I should deceive and renounce the faith of my ancestors, I would conclude that reason has given up on me and I have gone mad."

Therefore, it can be claimed that one of the most interesting 15th century volumes was that written for Dimitrije Kantakuzin. As far as we know, for the first time in the Serbian manuscript tradition the following text by St. Maximus the Confessor appeared here: *Letter to the Priest Marinus of Cyprus* and, right after it, one text that could also have been written by St. Maximus: *On papal supremacy*.[8] After the year 640 Maximus the Confessor actually sent several texts to Marinus. This one was made in the time in which Marinus was already a priest, and not a deacon, as he was called in an earlier letter.

The manuscript contains Maximus' texts *A Short Exposition of Faith* and *On Two Perfect Natures of Our Lord Jesus Christ*. As in other manuscripts, the scrivener stresses that the first chapter was devised in the form of questions and answers: *St. Maximus' exposition of faith in the form of short questions and answers to the Orthodox Christian.* In all manuscripts this chapter is given in the question-and-answer form and in the title such form is emphasized.

The volume of Dimitrije Kantakuzin (also known as the Volume of Vladislav the Grammarian, after its copyist) reflects the interests of the famous Serbian writer. Reading and studying anti-Latin texts comprised a significant portion of his interests as a reader and intellectual. In his work *Letter to Kyrios Isaiah*, he provides a testimony to adherence to true faith by the monks of Mount Athos, who have not sided with the Latin heresy: "They have not bent their knees to sin, by telling the truth before the devil, nor have they followed any heresy, as some Latins philosophize, not even in a concealed form. Nor have they fallen to anything improper. Rather, they incessantly sing to God, and, as bodiless forces, they always lead an ascetic life, striving for the better, because they want that which is above, always thinking about it."[9] It is certain that Maximus the Confessor influenced Dimitrije Kantakuzin, and it has already been shown that, in addition to the works by Dionysius the Areopagite, Kantakuzin was well acquainted with Maximus' commentaries.[10]

---

6 See: Mošin 1955, 65-67.

7 On this, see: Спремић 1999, 259-271.

8 Владимир Мошин, *op.cit.*, 66.

9 *Списи Димитрије Кантакузин и Владислава Граматика*, приредила Јасмина Грковић Мејџор, Београд, 1993, 60.

10 Economoy 1989-1990, 103.

St. Maximus the Confessor's texts on papal primacy and his letter to Marinus the Priest are also found in Blastares' Syntagma (RS 43). Out of the total of 23 dogmatic and polemical texts contained therein, 18 are identical to the chapters from Vladislav the Grammarian's Volume.[11] The manuscript also contains the other two texts by Maximus: *Exposition of Faith* and *On Two Perfect Natures of Our Lord Jesus Christ.*

In Serbian manuscripts one also finds the well-known text by Maximus the Confessor *400 Chapters on Love*, which belongs to ascetic volumes. It is found in the volumes of the Patriarchate of Peć, which originated roughly in the same period. The first volume was compiled around 1370, and it is entitled *Sermons of Venerable Dorotheus and Other Texts* (no. 85), where *Chapters on Love* comprise pages 147-227'. The same work by St. Maximus is found in the volume *The Life and Chapters of St. John the Scholastic of Sinai and Other Sermons* (no. 87) which originated between 1375 and 1385. Another transcription of *Chapters on Love* is found in the Peć collection, as part of the 15th century manuscript *Chapters of Ephrem the Syrian and Other Ascetic Fathers*. *Chapters on Love* span pages 174-216'. This famous piece by Maximus was one of his most commonly copied texts among the Serbs in the Middle Ages. As such, it is also preserved in several manuscripts from Dečani (no. 76, 81, and 82), while excerpts can be found in a manuscript kept in the National Library of Serbia (RS 45).

Chapters on Love were copied on Mount Athos, too. According to available data, they are now found there in three manuscripts: no. 470 from 1355, labeled *Chapters of Isaac the Syrian*, and also no. 476 (from the final quarter of the 14th century) and 456 (late 14th century).[12] Hilandar manuscript no. 470 seems to contain the oldest known transcription of this work by Maximus. *Chapters on Love* may have influenced the development of the love motive in 15th century Serbian literature. Dimitrije Kantakuzin, whom we mentioned above, wrote his famous *Words on Love* within the *Letter to Kyrios Isaiah*, while the letter *The Word on Love* (*Slovo ljubve)* by Despot Stefan Lazarević also contains the phrase *estranged from love* (4th stanza), which we find in Maximus the Confessor's *Chapters on Love*: "If we detect any trace of hatred in our hearts against any man whatsoever for committing any fault, we are utterly estranged from love for God"[13].

Maximus' *Letter of the Ascetic in Questions and Answers* is important for the tradition of Mount Athos. This piece was translated from Greek into Serbian in 1425 by monk Jacob, a Serbian translator from Mount Athos. The translation was made at the request of Russian monk Eusebius – Ephrem, who lived in Constantinople and Vatopedi. The inscription on Jacob's work as a scrivener is available only in the Russian version.[14] Few Serbian Church Slavonic transcriptions of this work remain. One of them is found in a 15th century volume now preserved in the collection of Hilandar monastery (no. 278).[15] This translation represents another important contribution to the rich Serbo-Russian literary connections in the Middle Ages.

One should not forget that the thought of St. Maximus the Confessor may have become known to the Slavs and Serbs through his comments on the work of Dionysius the Areopagite. There is a testimony from AD 875 in which Anasthasius the Librarian claims that St. Cyril publicly stressed the importance of Dionysius' writings in the struggle against heretics. The most important contributor to the spread of this important work among the Slavs

11 Штављанин Ђорђевић, Гроздановић Пајић 1986, 88-90.
12 Богдановић 1978.
13 On this, see: Бојовић 2009, 117.
14 Трифуновић 2009, 211.
15 Богдановић 1978.

was the famous Serbian translator Elder Isaiah, who translated the entire corpus into Serbian Church Slavonic in 1371.

In terms of the reception of St. Maximus the Confessor's thought, in addition to the influence he exerted on Despot Stefan Lazarević and Dimitrije Kantakuzin, one should consider his possible influence on the presence of the non-Eucharistic communion motive in old Serbian literature. The importance of non-Eucharistic communion in the work of Maximus the Confessor, in particular *Responses to Thalassius*, was stressed by Jean-Claude Larchet.[16] In the fifth *Response* one can find an illustrative example of communion through theology, since, in the words of St. Maximus, "man eats the bread of theology, which is the only true life-giver, and which preserves those tasting it from corruption."[17]

In Serbian literature, the motive of communion through the words of the priest (essentially reflecting theological thought) is particularly important. It is found already in the writers from St. Sava's generation. In both cases Sava calls on the believers to receive communion through words. We find this motive for the first time in a stichiron *Service of the Translation of St. Sava's Relics*, written in 1377 by an anonymous student of St. Sava:

> "Come ye faithful so we could receive the communion
> At the sacred meal celebrating the holy,
> Because Sava invites us as spiritual guests,
> To approach his divine and sweet table,
> Rather than feast on any mortal meal,
> Let us mimic his meekness and absence of evil,
> His simple love of man and wisdom,
> Him, who is the shiniest among the saints."[18]

We find the second motive in *The Life of Saint Sava* by Domentijan (mid 13th century). Remembering Christ's words on sin (John 15, 22), St. Sava went on to talk about salvation, using the following words: "Because I have come and given you the good news of joy eternal, sacred and divine, which you have received as communion by listening to my words and believing me without a doubt, and I shall give you the kingdom of heaven, in which you will live like angels unto the ages of ages."[19] Although he began with a recognizable citation (John 15, 22), St. Sava developed his own thought on non-Eucharistic communion. The Biblical quote thus became only a motivation for a subtle expression of the mystery of non-Eucharistic communion.

We also find this motive in 14th century Serbian literature, especially in the work of Archbishop Danilo. However, he was influenced by St. John Damascene more than St. Maximus the Confessor. In general, it remains difficult to decide whose influence was stronger. The fact is that St. John Damascene's hymns were more prevalent and better known among the Serbs in the Middle Ages than were the complex theological writings of Maximus the Confessor. As a side issue, we note that the motive was present in Serbian church painting, too, on which one may consult the particularly studious analysis by Svetozar Radojčić.[20]

16 Ларше 2015, 178.
17 Quoted after: http://www.verujem.org/maksim_ispovednik/maksim.htm. Apart from this translation, the site offers Maximus' works in Greek.
18 *Србљак, књига прва*, edited and translated by Димитрије Богдановић и Ђорђе Трифуновић, Београд, 1970, 43.
19 Доментијан 1988, 76.
20 Радојчић 1982, 223-229.

An overview of the presence of St. Maximus the Confessor's writings in Serbian medieval manuscripts reveals the predominance of two types of texts: on the one hand, ascetic writings, and on the other dogmatic and polemical texts expressing this author's Christology. His Christological thought represented primarily an answer to the monophysite and monthelite heresies. From such thinking his diothelite Christology developed. The essentials of Maximus' Christology are given in *Short Exposition of Faith*, where he provides succinct answers to key questions on the natures, hypostasis, wills, birth, and energies of Lord Jesus Christ, but also on the Persons of the Holy Trinity. This dogmatic thread of Maximus the Confessor persevered in medieval Slavic spirituality (among the Bulgarians, Russians, and Serbs) beginning with *The Florilegium of Symeon* (late 9th and early 10th century), over *The Florilegium of Prince Sviatoslav* (9th century) to the broad spectrum of Christological texts in Serbian volumes (14th-16th century). By persistently preserving the Orthodox faith and rejecting the 1439 union, Serbs became worthy keepers of the dogmatic and Christological legacy of St. Maximus the Confessor. This paper has pointed at the most important manuscripts preserving such a legacy of this great Holy Father.

Sources

http://www.verujem.org/maksim_ispovednik/maksim.htm

Србљак, књига прва, приредили и превели Димитрије Богдановић и Ђорђе Трифуновић, Београд, 1970.

Доментијан, *Живот Светога Саве*, Београд, 1988.

Списи Димитрије Кантакузин и Владислава Граматика, приредила Јасмина Грковић Мејџор, Београд, 1993.

Literature

Богдановић, Димитрије (1978). *Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара*, Београд: САНУ

Богдановић, Димитрије и други (2011). *Опис ћирилских рукописних књига Манастира Високи Дечани*, књига прва, Београд: Народна библиотека Србије

Бојовић, Драгиша (2009). *Трпеза Премудрости*, Београд: Рашка школа

Дионисий Ареопагит (2006). *Корпус сочинений*,издание второе, исправленное, Санкт-Петербург.

Штављанин Ђорђевић, Љубица; Гроздановић Пајић, Мирослава (1986). *Опис ћирилских рукописа Народне библиотеке Србије*, књига прва, Београд: Народна библиотека Србије

Eleni Economoy, Eleni (1989-1990). *Pletenie sloves in the works of Demetrius Cantacuzene*, Cyrillomethodianum, XIII-XIV, Thessalonique

Kakridis, Iannis (1988). *Codex 88 des Klostes Dečani und seine griechischen Vorlagen. Ein Kapitel der serbisch-byzantinischen Literatur beziehungenim 14. Jahrhundert.* München

Kakridis, Janis (2002). *Vizantijska, antička i sholastička tradicija u srpskoslovenskim prevodima dela Grigorija Palame i Varlaama Kalabrijskog*. In*:* Научни састанак слависта у Вукове дане. Т. XXX/2. Српска књижевност у контексту европске књижевности. Београд, 25-32.

Kakridis, Janis (2011). Dvoglasna reč ili dijalog? Traktati Grigorija Palama *O ishođenju Svetoga duha u srpskoslovenskom prevodu 14. veka*. In: Зборник Матице српске за филологију и лингвистику 54, 59-70.

Kakridis, Y, Taseva, L (2013). Die kirchenslavische Übersetzung der antilateinischen Schriften von GregoriosPalamas und Barlaam von Kalabrien – eine Herausforderung für die Editionsphilologie. In: *Contributions suisses au XVe congrès mondial des slavistes à Minsk, août 2013*. Éd. Ekaterina Velmezova (=Slavica Helvetica 83). Bern et al., 117-133.

Ларше, Жан Клод (2015). *Личност и природа. Православна критика персоналистичких теорија Христа Јанараса и Јована Зизијуласа*, Ниш: Међународни центар за православне студије

Mošin, Vladimir (1955). *Ćirilski rukopisi Jugoslavenske akademije I*, Zagreb: JAZU

Кнежевић, Микоња (2012). *Максим Исповједник (580-662): Библиографија*, Београд: Православни богословски факултет

Радојчић, Светозар (1982). *О Трпези Премудрости у српској књижевности и уметности од раног XIII до раног XIV века*, Одабрани чланци и студије, 1933-1978, 223-229, Београд: Издавачки завод Југославија

Сидоров, А. И. (1991). *Творческое наследие Максима Исповедника в Древней Руси (на материалье Изборника Святослава 1073. г.):* В. Вомперский, изд., Традиции Древнейшей Славянской Письменности и Языковая Культура Восточных Славян, Москва, 201-208.

Спремић, Момчило (1999). *Деспот Ђурађ Бранковић и његово доба*, Београд: Клио

Thomson, Francis J. (2007). *A Comparison of the Contents of the Two Translations of the Symeonic Florilegium on the Basis of the Greek Original Texts*, Кирило-Методиевски студии, книга 17, София, 721-758.

Трифуновић, Ђорђе (2009). *Стара српска књижевност, основи*, треће проширено издање, Београд: Чигоја штампа

Драгиша Бојовић

СВЕТИ МАКСИМ ИСПОВЕДНИК У СРПСКОЈ СРЕДЊОВЕКОВНОЈ ДУХОВНОСТИ

У раду је дат преглед присуства теолошке мисли Светог Максима Исповедника у српској средњовековној духовности. Посебно је указано на преводе и преписе његових најзначајнијих текстова, а назначена је и рецепција његове теологије у српској средњовековној књижевности. Учињен је посебан осврт на мотив неевхаристијског причешћа и на његову везу са теологијом Светог Максима Исповедника. Такође је указано и на преводе и рецепцију христолошких текстова овога Светог Оца у контексту настојања српских владара и Цркве у очувању православне вере.

UDK 94(497.11)"04/14"
271.222(497.11)-9"04/14"

Vladimir Aleksić
Faculty of Philosophy, University of Niš
International Center for Orthodox Studies, Niš - Serbia
e-mail: vladimiraleksic.nis@gmail.com

THE HAGIOGRAPHIES OF SERBIAN MEDIEVAL RULERS AND COURTLY BODILY PLEASURES*

Abstract: *This short paper contextualizes three levels of investigation. The aim of the first segment is to offer a general insight into the problem of contemporary studies of solemn royal festivities in medieval Serbia, which is an important part of the research area usually described by the term `the history of everyday life`. The second part explains the mutual antipodean relation of bodily and spiritual pleasures at the courts of royalties and highest clergy that may be found in the hagiographies of Serbian medieval rulers. This group of sources has been investigated in line with the latest research approaches in the most recent domestic literature based on the Theology of Creation Inspired by God and diffusion of the Words of God. On this occasion a special attention is paid to the term The Feast of Holy Wisdom. Finally, the last part attempts to link the above elaborated historical and literature data with the old domestic fresco painting representations and written theological templates of the seven Gifts of the Holy Spirit. Special attention has been paid to individual proprieties of the seven Gifts of the Holy Spirit, which may be a key to decoding many structural elements of the old hagiographies of the Serbian rulers. Two first chapters of The Vita of Saint Sava written by the cleric Domentian are investigated in order to illustrate the proposed research method. Hopefully, the comparing method may help us to create the full image and start a new research line of this very important topic.*

Keywords: *Hagiography, Serbian Medieval Rulers, Bodily Pleasures, Festivities, History of Everyday Life, Gifts of the Holy Spirit, The Feast of Holly Wisdom, Saint Sava, Domentian, Theodosius*

The study of the old forms of festivities and entertainment belongs to a wide area of research commonly known as `*the history of everyday life*`. This field is relatively new to Serbian medieval studies.[1] The basic reason is a lack of sources. During centuries of Turkish occupation, all state and landlord archives were destroyed. The same happened to the records of towns in the inland as well as most settlements on the southern Adriatic coast. It was only about 1,500 domestic charters in Serbian, Greek, Latin and Italian that survived in monasteries

* *This paper is an extended version of a speech presented at The Twentieth International Medieval Congress Leeds* on 2 July 2013. It was written within the project "Settlements and Population in the Medieval Serbian Lands (14th and 15th century - No. 177010)", supported by the Ministry of Education and Science of the Republic of Serbia. Acknowledgments: I would like to express my sincere gratitude to my colleague Senior Lector Ljiljana Marković, Faculty of Philosophy Niš, for the patiently conducted translation and proofreading.

1 Bojanin 2005, 11-21.

in and outside Serbia and the archives of Dubrovnik. Almost all correspondence, official or private, can be printed in only a dozen of volumes.[2]

However, voluminous religious canon texts (for example, *Nomocanon*, dated the beginning of 13th century; *Syntagma of Matthew Blastares* - Full and the Abbreviated Syntagma, copied in a manuscript together with *The Code of Tsar Dušan* in 1335) can be used as valuable sources. Because the just stated texts relied heavily on much older canonic law, it is questionable how applicable they were in the late Middle Ages, unlike numerous breviaries (*Epithimial Nomocanons* and collections of penitentials) and monastic *typika*, which were created by the Serbian community and mostly reflected the true state in the country.[3] Different historical and chivalric novels (*Serbian Alexandrida*, *The Tale of Troy*, *The Romance of Tristran and Isolde*, *The Romance of Barlaam and Joasaph* or *The Life of Alexious the Man of God*) were set somewhere between historic–reality and literary fiction. Different apocrypha (*The Life of Aseneth* or *The Acts of Apostle Thomas in India*) reveal many details about the way of festivities and entertainment. Remnants of material culture offer interesting visual representations of everyday life which once was. We can find valuable fresco representations and illustrations in religious and secular manuscripts, but also medieval gravestones (*stećak*) in the western part of the Serbian ethnical space. Generally, the number of sources available for study of Serbian medieval life cannot be compared to material available in countries that did not go through such drastic and long disruptions in their state and social development.[4]

Despite many limitations, several generations of historians, literary historians, art historians, ethnologists, culture study experts and other researchers have investigated different aspects of this topic. Thanks to their efforts we are aware that in town squares and at country fairs and festivals all over southeastern Europe people gathered around professional and amateur entertainers (musicians, jugglers, imitators, magicians, acrobats, animal tamers…). In the late Middle Ages the gentry spent time taking part in luxurious tournaments, while well-to-do citizens participated in competitions, including horse races and archery. The omnipresent church issued numerous bans, which can serve as proof that ancient folk festivities survived at the time of seasonal changes.[5]

A need of people to celebrate life in those times of hardships and uncertainty through various festivities and celebrations was constant. A similar tendency was present at the courts of Serbian monarchs and high nobility. A few foreign narrative sources and diplomatic reports cannot be a substitute for a lack of domestic secular records, especially court chronicles. In such conditions, naturally the hagiographies of rulers and church officials offer the best insight into this topic. Since this literary genre was characteristic of Serbian medieval literature, it deserves some clarification. The Serbian Orthodox Church, formed in 1219, together with secular sovereigns canonized most rulers from Stefan Nemanja (later St Simeon) (1166-1196) to Stefan Lazarević (1389-1427). Despite the fact that the latter was enlisted to the circle of Serbian saints only in 20th century, an elaborated vita was dedicated to him soon after his death. The idealized representations of these monarchs were adopted to fit complex theological ideas and needs of the state. The authors of these texts were always highly educated clergymen, mostly participants in or witnesses to certain events or at least good experts in the customs of the era they wrote about. Therefore, we can say that these texts represent exceptional and rather reliable sources.

It should not come as a surprise that these manuscripts frequently showed that plentiful and merry feasts were part of everyday life at Serbian courts. The birth of the rulers'

2 An overview available in: Stanojević 1937; Lemajić 2007.

3 Radojčić Kostić 2006, Subotin Golubović, 2013.

4 Bojanin 2005, 21-40. Compare, for example, with: Laudage - Leiverkus 2006.

5 Bojanin 2005.

children, their baptizing, wedding and the like were particularly festive occasions. Meetings with foreign rulers and dignitaries were also an opportunity to demonstrate the power of the state. The negotiations obviously went easier in a relaxed atmosphere. Moreover, great religious holidays and events were also accompanied by extremely secular activities. Charity and gathering of ordinary people at a free feast made the ruler's reputation among subjects of all classes greater. At the beginning of the reign of Stefan the First-Crowned (1196-1217), his late father's ring, containing a fraction of the Holy Cross, arrived in the country. During an elaborate religious ritual the ruler's insignia were laid in the church of the monastery of Studenica. Domentian, a mid-13th century leading Serbian spiritual person, says in the Vita of Saint Sava that the ruler: "created a spiritual holiday on that day and physically comforted the assembly of his people and did many graces to those who came on that day".[6] The translation of the relics of St Simeon from the Monastery of Chilandar on the Holy Mountain to Serbia in the glorious procession in 1207 actually symbolized the restoration of peace after the war between the sons of the late ruler. The Vita of Stefan Nemanja by Saint Sava says: "The Autocrator (the All holder) fed with enough love and graciously donated all the poor, whom many came, and so all of them went to their homes".[7]

This very characteristic of solemn church events reveals that one episode from the life of Sava Nemanjić was meticulously prepared, although the author of his vita put a lot of effort to show the opposite. Monk Theodosius wrote at the turn of the 13th and 14th centuries. His more concise version of the Vita of Saint Sava was heavily dependent on Domentian`s text, but with regard to the specific episode, it offers more details. The younger author Monk Theodosius delivers a brief description of a seemingly unplanned and short usual official visit of the head of the Bishopric of a nearby town of Ierissos to the Serbian monastery of Chilandar some time at the beginning of the 13th centuries. First he presented the monk Sava Nemanjić with a deacon rank at the end of the liturgy performed during the first day of his stay. More importantly, the honored guest gave to his distinguished host even a higher priest dignity on the very next day. These two events were followed by a huge festivity in the presence of the Bishop and his escort and "many humble people". All of them left the Serbian monastic community only after they were presented with abundant gifts, most probably appropriate to the hierarchical position of each person. Literary, this line goes: "After being treated (the Bishop - the author's comment) to a feast with brethren's and other nobodies, and after the nobodies were given gifts, the Bishop and those who accompanied him went home with gifts".[8] The attention given by the two writers was caused by the fact that the depicted church inaugurations, as well as later conducted acts of archimandrite investiture, were an important stage in the establishment of the independent Serbian Church in 1219.[9] Regarding our general historical knowledge of marginalized social groups in the medieval Balkans, it is presumed that the local vagrants in this very case may have been aware of the nature and real purpose of the bishop's future visit, thanks to the previous announcements made by both sides involved in its organization. Also, it might have been just a widely-spread custom, practised in order to provide wanderers with enough opportunity to sustain life. One may imagine groups of people

6 "Духовно сатвори празник у тај дан, и телесно утеши сав сабор народа свога и ту сатвори многе милостиње онима који се обретоше у тај дан ". Quote taken from Bojanin 2005, 100-101.

7 „... самодржац довољно љубављу насити, и милостиво обасу даровима, и тако сви одоше кући" See Teodosije 1992[3], 85.

8 "После тога добивши велико угошћење са братијом и многим ништима, и пошто су ништи обасути даровима, епископ и они који су са њим дошли, обдарени, отидоше кући." See Teodosije 1992[3], 77.

9 Djurić 1979, 246.

in need moving from one solemn court festivity or church event to another in a permanent search for food and shelter.[10]

The coronation was also an occasion of celebration. A great festivity was organized in 1331, soon after Stefan Dušan dethroned and executed his father. According to the Student of Archbishop Danilo II "He (the King – the author's comment) made a great holiday on that day filled with spiritual and corporal mirth in the presents of the Reverend (archbishop Danilo II – the author's comment) and he had great celebration with the whole Council of his fatherland. He gave many gifts on that occasion".[11] Quite a different occasion was the abdication of Stefan Nemanja, after he decided to become a monk in 1196. Theodosius described one aspect of the abdication in a literary way, supposedly using the words of the Serbian ruler, "Come and spend the last feast with me, and then I'll renounce feasts and I will never sit with you at the table – fabulous and with great quantities of meat".[12] His youngest son Rastko, who was to establish the Serbian Archbishopric in 1219, had abandoned secular life before him. The young prince secretly became a monk showing contempt for the company of his entourage. He openly discarded "empty complaints and inappropriate laughter, hating vulgar and immoral songs of young men's desires which weaken the soul to its end". After some time the prince secretly left his court and his shared principality of Hum resolute to completely leave behind the secular life by becoming a monk.[13] This rare occasion was the topic of many sad songs, as observed by Domentian in *The Vita of St Sava*. It is worth mentioning that the makers and singers of those songs, according to the above-mentioned author, were inspired by the *Holy Spirit.*[14] The high-positioned cleric with a vast experience in spiritual doctrine extensively elaborated the *Theology of Creation Inspired by God* in his literature. According to a recently proposed theory, Domentian`s entire opus was basically marked by the idea of personal transmission of the *Gifts of the Holy Spirit*.[15] Therefore, it seems that this concept may be additionally confirmed by the above revealed particularity. It can be noted that this clergyman, most educated of all Serbian known medieval theologians, wrote favorably about the secular songs dedicated to his spiritual model, although generally the Church used to allow exclusively spiritual and liturgical songs.[16]

The Life of Hermit Petar Koriški by Theodosius was not dedicated to a ruler. However, it expressed a young man's disapproval of the way his peers behaved – especially of their going to town squares to have fun. The theme was additionally accentuated because he criticized parents, who encouraged this inappropriate behavior of youngsters.[17] This is most likely just one more case of successful mimesis, the practice so common in Christian

10 This goes back to pagan times, when giving and gifts were obligatory within sacrificial and other similar rites. See Petrović 2006, 52; Krstić 2011A, 16-18. However, the spiritual feast held in the Temple of Solomon, the Jewish sinagogs or the Christian churches had a different significance. See Bojović 2009A, 49-51; Krstić 2011A, 25-29, 55-56. According to the ancient Mediteranian common law, the participants in the joint feast were bound by strong relationship. See Krstić 2011A, 67.

11 Bojanin 2005, 96.

12 Bojanin 2005, 199; Bojović 2009A, 52; Krstić 2011B, 116-119. Collegue Darko Krstić suggested to me in written commnication that the quoted lines may have referred to the real situation at the Serbian court as well as to the quote from Luke 22,16-20, which actually describes the Paschal feast of the Last Supper. We would like to express our appreciation of his kind support.

13 Radojčić 1982, 225; Bojanin 2005, 331-332, 268; Bojović 2009A, 51-52.

14 Bojanin 2005, 335.

15 Bojović 2009B, 62-80.

16 Though Domentian, as far as we know, exclusively wrote prose pieces, he was obsessed with holy poetry. He believed it was given or inspired by God. See Bojović 2011, 131-143.

17 Janjić 2007, 57; Bojović 2009A, p. 50 notes 99.

literature.[18] The verses 9,5 of *The Proverbs of King Solomon* powerfully remind the readers not to be foolish like an inexperience boy. The young man, here an epitome of an "unwise" person, was not strong enough to resist the cunning temptations of stupid and wicked women. His weak decision to join her to her lascivious banquet brought him the death in nonliterary meaning. In other words, he broke the pledge to the Yahweh and returned to the old Canaanite religion practiced in Israel before Joseph. On the other hand, *The Feast of Holy Wisdom* was described as its antithesis. *The Feast of Holy Wisdom* was composed and described in a completely different way in comparison to the dinner of unworthy women. That is why it brings the eternal salvation to the participants. Besides, the Psalm stresses that the noble invitation of the *Holy Wisdom*, which basically was the call to obey the rules of God, was especially sent to foolish teenagers.[19] We strongly suspect that the episodes describing the correct behavior of young Rastko may have matched this powerful biblical idea or at least the occurrences from the life of the most prominent eremites coming from all over Christian ecumene – or the local background.[20]

Grigorije Camblak (Gregory Tsamblak in English transliteration - the author's comment) wrote *The Life of King Stefan Dečanski* (1321-1331) at the beginning of the 15th century. Although he adhered to hesychasm, an extremely strict monastic doctrine, his description of the celebration after the great victory at the Battle of Velbužd in 1330 contains the following, "And Stefan, victor, decorated with glorious victories, came back to his home, and people met him and celebrated in victorious songs, praised him in wonder and thanked God". This could have been a precursor of Serbian epic poems dating from the period between the 15th and 19th centuries, whose originality and literary impact moved even great Goethe.[21] In addition, according to the monk Theodosius, Stefan Nemanjić even indulged in feasts, "sitting at the head of the table, he entertained his guests playing drums and *gusle* (now the national one-string music instrument - the author's comment), as it was customary with a despot".[22] Two centuries later, Stefan Lazarević ruled over Serbia. His biographer says that heavy atmosphere reigned at his court, "loud voices, stumping feet, laughter or inappropriate vestments should not have even been mentioned. … And the lord hated both (a woman's love and music – the author's comment) and even abandoned both. He allowed only as much music as was necessary to go to war". This text does not sound realistic and is completely refuted by the sources from 1408 in the archives about professional musicians at the court of this ruler.[23]

The historic study of this topic also reveals that, under the influence of the religious doctrine, the authors of the hagiographies of saints and rulers quite often juxtaposed carnal pleasures and spiritual advancement. This contrast was used to emphasize the Christian virtues of the main characters. Especially prominent in these efforts was Theodosius. His *Laud about St Simeon and St Sava* is not a hagiography, but it clearly makes a distinction between two worlds. Thus, "I've invited your souls to this spiritual joy... Before offering you food for your body, I've prepared a feast for your soul since the Holy Scripture calls words 'angelic food'. The soul, which aspires to reach them, intellectually savours and is refreshed by words just as

18 On the strong dependence of this text on the *Life* of *Saint Anthony the Great* by Saint Athanasius of Alexandria See Aleksić 2007, 86; It has also been suggested that some elements of *The Life of Hermit Petar Koriški* may have been similar to the life of Joannicius the Great. See Aleksić 2007, 80-85.

19 Krstić 2011A, 29-39, 44, 55, 70. Accordingly, the Yahweh of the Old Testament was replaced with Jesus Christ, as described in John.21. See Krstić 2011A, 76-83, 97-98.

20 Hagiographies were structured not to show a person`s complete biography, but to point out to the most important moments in his spiritual development. See Krstić 2011B, 124.

21 Quoted by: Bojanin 2005, 334-335.

22 Bojanin 2005, 71, 304.

23 Bojanin 2005, 306-307.

the body is by food".[24] This great topic can be shortly summarized best in the words from the introduction of the book by Prof. Bojović: "The Feast of Wisdom emphasizes two dimensions of the blessed presence of the Holy Spirit. Angels in the forms of girls stand at the table, symbolizing wisdom coming from Heaven, while bread and wine on the table or, on some occasions, words and the scroll, are used as symbols of Eucharist".[25] The Feast of Wisdom may be transmitted through the words and it may have had the soteriological function too.[26] Even more importantly, in Ezekiel.2,8-3.3 God himself strongly suggests to Ezekiel to eat the book which contains the foresights dedicated to disobedient Jews. In the same way as the Prophet Ezekiel was invited to eat the book of God`s Words, the Christians were summoned to enjoy the feast made by Jesus' words in the Gospel of John.[27] This passage may offer an explanation to the theological and literary origin of the visual representation of the Feast of Wisdom in medieval Serbia fresco paintings, especially in the cases where the various symbols of literacy were illustrated.

However, according to the latest catalog containing the most detailed lists of the scene *The Feast of Holly Wisdom* in old Serbian paintings, it is obvious that the investigated motif may have been used to emphasize a whole range of various ideas regarding the rulers' ideology or simply spread the benefactors' spiritual messages hidden in a code language. It especially refers to the cases when frescos were spatially related to the portraits of the rulers or their distinguish ancestors, regardless of whether the kinship was real or imaginary, within the paintings of each individual churches. It was expected that an ideal Christian ruler should have been decorated with the qualities of wisdom and prophecy, in a way the biblical kings Salomon or David may have been. More precisely, the desired virtues of a Christian monarch should be identical to the seven *Gifts of the Holy Spirit*. This complex scenery and religious-ideological system was usually depicted as seven columns, literally following *The Story of King Solomon* 9,3-5 and the later exegesis of Saint Chrysostom. The temples related to Serbian medieval past that contained the mentioned fresco versions were: Holy Virgin Perivlepta in Ohrid (1294-1295); cathedral church of Gračanica (1318-1321); monasteries of Chilandar (1321 and repainted again in 1804) and Dečani (around 1340). However, in a half of other four cases - the Monastery of Rila (around 1340); Markov Manastir (1376-77); Morača (after 1617); Nikolje (1697) - the personification of the *Gifts of the Holy Spirit* in the form of partially or completely dressed angels can be seen.[28] Exceptionally, in the Book of Psalms of the high ranked nobleman Branko Mladenović dated 1346 the same Bible story was illustrated with seven stairs instead of seven pillars.[29] In many cases the above-mentioned visual representations simply characterized the adaptation of elaborated Christian literature. For example, *The Holy Wisdom* in Markov Manastir is nothing more but *The Word of God* or *The Son of God*, as the inscriptions in Greek explains.[30]

Furthermore, the inscription on the scroll held by Prophet Isaiah in the Monastery of Morača and the content of Serbian Prophetologions foresaw the arrival of Jesus Christ. They

24 Bojović 2009A, 47.

25 Bojović 2009A, Introduction, p. 5. See also: Radojčić 1982, 225; Krstić 2011A, 54.

26 Bojović 2009A, 53-54.

27 Krstić 2011A, 95-98, 100-101.

28 Đorđević 2008, 183-184, 195-196. The significance of stories attributed to King Solomon elaborated on: Krstić 2011A, 23- 29, where on pp. 27-28 an additional explanation regarding the number of columns is presented; Krstić 2011B, p. 118 notes 177 and 123. On King David See Krstić 2011B, p. 121 notes 179.

29 Radojčić 1982, 225-226. See also Bojović 2009B, p. 65 notes 130.

30 Đorđević 2008, 185; Bojović 2009A, 52-54; Bojović 2009B, 78-79. In general, the biblical *Holy Wisdom* is frequently compared with the suprime God, or it is described as the creature with the divine attributes. See. Krstić 2011A, 24, 39, 49, 51, 53, 57-63, 70, 74-75, 80, 94, 102-105.

told the story about the rod with flowers and branches sprouting from the stem of Jesse. Besides, both texts emphasize that the whole plant was blessed with the *Gifts of the Holy Spirit*, whose real nature was revealed on this occasion. Essentially, there were seven of them: Spirit of the Lord, Spirit of the Wisdom, Spirit of the Understanding, Spirit of the Counsel, Spirit of the Might, Spirit of the Knowledge, Spirit of the Fear of the Lord.[31] Having in mind this experience it is possible to additionally clarify the antipodean relation between spiritual and bodily pleasures. The desired features of medieval rulers may have helped them to try to perform heavy ruling responsibilities in accordance with the idealized depiction of the perfect Christian monarch. This tendency may be observed in historical and literary sources since the rule of Stefan Nemanja.[32]

Finally, it is assumed that further investigation may find the above-mentioned seven qualities of *The Gifts of the Holy Spirit* in the Serbian medieval hagiographies in a great number. Although it is not our job to complete this task in this paper because of the sheer quantity of work required, we tried to decode only the first two of 33 chapters in the older Vita of Saint Sava using the investigated model as a key.[33] This particular text is deliberately chosen as an example because the previous investigations confirmed that Domentian was familiar with the teaching of the *Holy Spirit*. Therefore, it should not come as surprise that in this relatively short section it was mentioned at least nineteen times as a driving force that influenced the heroes to behave or act in accordance with the divine providence.[34] Furthermore, its significance was emphasized when we take into consideration that the *Holy Spirit* contributed not only to the personal salvation of Saint Sava, but also to the definitive conversion of the Serbs to Christianity.[35] Occasionally, he was even vividly compared with a seed of his holy parents that was sowed and maintained to grow steadily by the help of God himself. Because of that and the presence of the Holy Spirit in Sava`s fatherland, the real faith became stronger in the hearts of faithful Serbian people.[36] This narrative picture of a growing tree is strikingly similar to the content of the above-mentioned prophecy of Isaiah's, which was depicted as monumental fresco paintings in the Monastery of Dečani facing to the similar compositions showing the Family Tree of the Nemanjić dynasty. This last topic was not unique to old

31 "And there shall come forth a rod out of the stem of Jesse, and a Branch shall grow out of his roots: And the spirit of the lord shall rest upon him, the spirit of wisdom and understanding, the spirit of counsel and might, the spirit of knowledge and of the fear of the Lord, See Isaiah 11:2. Because of the similarity, the last characteristic (ὁ φόβος τοῦ θεοῦ) includes also the piety to the God (ἡ εὐσέβεια), which is represented in some texts. See Đorđević 2008, 186-190. For Isaiah`s prophicies See. Krstić 2011A, 13.

32 Krstić 2011A, 24; Krstić 2011B, 119-120, 126-130; Gavrilović 2000, 281-293. The last author delivered more papers on similar topics: [Gavrilović, *Divine Wisdom as Part of Byzantine Imperial Ideology. Research into the Artistic Interpretation of the Theme in Medieval Serbia. Narthex Programmes of Lesnovo and Sopoćani*, Zograf 11 (1980), 44-53, also available in: Same, *Studies in Byzantine and Serbian medieval art*, pub. Pindar, London 2001, pp. 44-69, and: *The Expansion of Orthodox Europe: Byzantium, the Balkans and Russia*, pub. Routledge 2007, ed. Jonathan Shepard, pp. 377-402.]; [Same, *The Forty Martyrs of Sebaste in the Painted Programme of Žiča Vestibule. Further Research into the artistic Interpretations of the Divine Wisdom – Baptism – Kingship Ideology*, Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik vol. 32, 5, pp. 185-194.]

33 Domentijan 2001, XV (Ljiljana Juhas-Georgievska).

34 As in notes 15. Domentijan 2001, 7, 9, 11, 21, 25, 27, 29, 31, 33, 37.

35 Domentijan 2001, 7, 23, 25, 27, 31. One may conclude the same for Stefan Nemanja by reading his vita written by Sava Nemanjić. See Bojović 2011B, 164-165.

36 As in notes 31. Domentijan 2001, 30-31. The family and the court were two most important ways to teach biblical sofiology. See Krstić 2011B, 118-119. On sophistic literature See Krstić 2011B, p. 121 notes 181; Artemi 2013; Meinert 2015.

Serbian fresco paintings only and it was not limited just to the medieval period or to the most prominent royal sacral foundation.[37]

In light of a theory which says that the *Feast of the Holy Wisdom* may have been established not exclusively for the Jews, Domentian`s double interpretation of the lines from Luke1,14-17 could be better understood. Domentian claims that the Serbs were transformed to the perfect people worthy of God due to the endeavors of his hero and the might of the Lord. Accordingly, the parents of Saint Sava became the New Israel. One more version of the same idea may be found in Sava`s general description of the results of his father's rule. According to him, Stefan Nemanja restored the political unity of his fatherland, reinforced Christianity, erected numerous churches and monasteries and ruled in peace for 37 years thanks to God-given wisdom. In addition, he was "*premudrosni nastavnik*, i. e. the teacher of the Holy Wisdom", which means that his intelligence was beyond common experience accumulated during his long life.[38] Such a comparison may have been possible because the Serbs pledged to God by accepting the virtues of the *Holy Spirit* in the same way as the Jews had done earlier by taking part in the Feast of Holy Wisdom. The life of righteous men and communities was nothing more but the strict obedience of the divine rules of the Feast of Holy Wisdom.[39]

Let us go back to the inspected chapters. It seems that the seven features of the *Holy Spirit* are not equally represented. The writer knowingly mentions at least a few times that Rastko, both as a young Prince or a still inexperienced monk, was guided by the *Spirit of the Understanding* in order to be able to perform such great achievements. For instance, "bogomisaoni" Sava - whose mind was inspired by God or at least devoted to the Lord - had an ability to "comprehend" future events "thanks to the Holy Spirit" or, even more, to spiritually "see" God by his "enlightened mind – svetlim umom". Similarly, "thanks to this capability of his, by God-inspired intellect he realized the might of his (the God – the author's comment) Guide" - I bogomisaonim umom razumeo je silu svoga voditelja. Not just the main characters, but even some minor ones, in the Vita were decorated with splendid epithets, such is "bogorazumni", i.e. a person capable of understanding God's will.[40] There are reasons to believe that the *Spirit of the Knowledge* and the *Spirit of the Wisdom*, which were actually excellences very similar to the *Spirit of the Understanding*, were mentioned for the same purpose. Accordingly, in his youth Sava should have foreseen the benefits of his future actions that were exclusively focused on heavenly values simply by following the wish of Jesus Christ.[41] Concerning the latter spirit, we have been informed that thanks to God the "celomudreni mladić" i.e. "an extraordinarily wise young boy" accidentally met a Russian monk at his court. "Inspired by God - bogoumno ispriča" this monk told the Prince about various spiritual advantages of the life on Mount Athos.[42]

Moved by the glowing stories, the young and disobedient Sava secretly left his court in Serbia with the aim to flee to the Russian monastery of Saint Panteleimon. Maybe the most striking episode of his entire life took place there. Heavily guarded by the soldiers sent after him by his father, he had to devise a cunning plan how not to be taken back

37 Đorđević 2008, 189. On the Family Tree of the Nemanjić dynasty See Haustein 1984; Davidov Temerinski 1984, 249; Marjanović Dušanić 1994, 119-125; Vojvodić 2007, 281-293.

38 Krstić 2011B, 116-130, especially p. 120 and 127. The followers of *The Feast of Holy Wisdom* do not possess just ordinary human inteligence but they are also inspired by God. Therefore, they are like biblical Kings Solomon or David. See Krstić 2011A, 98-103.

39 Krstić 2011A, 17-22, 28, 39-41.

40 Domentijan 2001, 15, 17, 21, 27, 37, 39, 41.

41 Domentijan 2001, 23. The similarity of terms "Wisdom" and "Understanding" stressed in: Krstić 2011B, 120. The motif of the Holy Wisdom in the Old Testament was elaborated on in: Krstić 2011A, 101.

42 Domentijan 2001, 11.

to his distressed parents. However, at this time of extreme hardship the merciful God sent him "bogorazumni" advice how to trick his escort. It is not hard to conclude that he became a novice monk and finally concluded the miracle escape thanks to the interfering of the Spirit of the Counsel.[43]

The *Fear of the Lord* may have been the second prominent theme within two sections. It can be found at least eight times and it was supported by the verse from Psalm Ps112, 1, that precisely highlights the benefits of the attitude toward the life specified here.[44] The might of great God was feared for reason, as already seen in the example referring to the *Spirit of Understanding*. For that reason, the *Spirit of the Might* was mentioned at least a few times. It is worth mentioning that Domentian meaningfully put emphasis on the triumph of Orthodox Christianity in Sava`s fatherland thanks to the protective involvement of God`s strength.[45] It has recently been pointed out that the Holy Wisdom may have had a prominent role in the history of salvation of the chosen people. *The Holy Wisdom* interfered in the life of prominent Jews indicating the way of salvation on many occasions.[46] It is not completely clear if the expressions such as "the inconceivable secrets of God were beyond comprehension" or "providence of the Lord" should be related precisely to the term 'Spirit of the Lord', or it was just the case of superficial similarity.[47] The same could be said for two statements which say that the parents "were gifted by God" with the young Rastko, or that God thankfully "delivered to him (to Sava – the author's comment) offerings" for his exceptional efforts and undivided loyalty.[48]

Literature

Aleksić 2007 = Алексић, Владимир (2013): *Мотив змије у списима о Петру Коришком Теодосија Хиландарца*, Баштина 23, 79-90.

Artemi 2013 = Eirini, Artemi (2013): *Дары Святого Духа по Исидору Пелусиоту и Кириллу Александрийскому (часть 1)* in: http://www.pemptousia.ru/2013/04/дары-святого-духа-часть-1 (approached on 23. 05. 2016); *Дары Святого Духа (часть 2)* http://www.pemptousia.ru/2013/04/дары-святого-духа-часть-2 (approached on 23. 05. 2016).

Bojanin 2005 = Бојанин, Станоје (2005): *Забаве и светковине у средњовековној Србији од краја XII до краја XV века*, Београд, Историјски институт Београд.

Bojović 2009A = Бојовић, Драгиша (2009A): Духовна трпеза Теодосија Хиландарца, у: *Трпеза Премудрости*, Рашка школа Београд – Центар за црквене студије Ниш, 46-61.

Bojović 2009B = Бојовић, Драгиша (2009B): Трпеза Премудрости архиепископа Данила Другог, у: *Трпеза Премудрости*, Рашка школа Београд – Центар за црквене студије Ниш, 62-80.

Bojović 2011A = Бојовић, Драгиша (2011A): Вишња Премудрост и Доментијанова свест о светости поезије, у: *Премудрост у Светом Писму и српској књижевности*, Ниш, Филозофски факултет, 131-143.

43 Domentijan 2001, 17, 37. The adjective "bogorazumni" is explained above.
44 Domentijan 2001, 5, 7, 9, 11, 17, 21, 25, 31. Compare: Krstić 2011A, 32.
45 Domentijan 2001, 5, 19, 27.
46 Krstić 2011A, 56-60; Krstić 2011B, 124-125.
47 Domentijan 2001, 7, 37.
48 Domentijan 2001, 25, 33.

Bojović 2011B = Бојовић, Драгиша (2011B): Трпеза Премудрости и Срби (уместо поговора), у: *Премудрост у Светом Писму и српској књижевности*, Ниш, Филозофски факултет, 164-165.

Davidov Temerinski 1984 = Давидов Темерински, Александра (1984): *Империјални смисао дечанског сликарства – уводна разматрања*, у: Ниш и Византија 2, Ниш, 241-252.

Djurić 1979 = Ђурић, Војислав (1979): Свети Сава и сликарство његовог доба, у: *Сава Немањић - Свети Сава. Историја и предање*, Београд, 245-258.

Domentijan 2001 = Доментијан (2001): *Житије Светог Саве*. Предговор, превод дела и коментари др. Љиљана Јухас-Георгиевска. Издање на српскословенском др. Томислав Јовановић, Београд.

Đorđević 2008 = Ђорђевић, Иван (2008): Дарови Светог Духа у проскимидији Богородичине цркве у Морачи (Gifts of the Holy Spirit in the Prothesis of the Church of the Virgin of Morača), у: *Студије српске средњовековне уметности*, 182-199.

Gavrilović 2000 = Гавриловић, Зага (2000): *Премудрост и човекољубље владара у личности Стефана Немање. Примери у српској уметности средњег века*, Стефан Немања - Свети Симеон Мироточиви, Изд. САНУ, Београд, 281-293.

Haustein 1984 = Haustein, Eva (1984): *Der Nemanjidenstammbaum. Studien zur mittelalterlichen serbischen Herrscherikonographie*, Bonn.

Janjić 2007 = Јањић, Драгана (2007): *Преподобни Петар Коришки*, Београд – Лепосавић.

Krstić 2011A = Крстић, Дарко (2011): Премудрост у Светом Писму, у: *Премудрост у Светом Писму и српској књижевности*, Ниш, Филозофски факултет, 12-105.

Krstić 2011B = Крстић, Дарко (2011): Софиолошки оквир Савиног Житија Светог Симеона, у: *Премудрост у Светом Писму и српској књижевности*, Ниш, Филозофски факултет, 116-130.

Laudage-Leiverkus 2006 = *Rittertum und höffische Kultur der Stauferzeit*, Köln - Weimar - Wien (ed. J. Laudage and Y. Leiverkus).

Lemajić 2007 = Лемајић, Ненад (2007): *Извори и историографија о српском средњем веку*, Нови Сад, Филозофски факултет у Новом Саду.

Marjanović Dušanić 1994 = Марјановић Душанић, Смиља (1994): *Мотив лозе Јесејеве у доба Уроша* Зборник Филозофског факултета у Београду, серија А: Историјске науке 18, 119-125.

Meinert 2015 = Meinert, John M. (2015): *Donum Habituale: Grace and the Gifts of the Holy Spirit in St. Thomas Aquinas*, unpublished PhD at the School of Theology and Religious Studies Of The Catholic University of America Washington, DC (file:///C:/Users/Korisnik/Downloads/novo/New%20folder/Donum_Habituale_Grace_and_the_Gifts_of_t.pdf/19/04/2016)

Petrović 2006 = Petrović, Sonja (2006): *Charity, Good Deeds and the Poor in Serbian Epic Poetry*, in: Balcanica. Annuaire de l'Institut des études balkaniques 36, 51-69.

Radojčić 1982 = Радојчић, Светозар (1982): О Трпези Премудрости у српској књижевности и уметности од раног XIII до раног XIV века, у: *Одабрани чланци и студије 1933–1978*, Београд - Нови Сад, 223-229.

Radojčić Kostić 2006 = Радојчић Костић, Гордана (2006): *Библиографија о законодавству цара Стефана Душана (Bibliography of emperor Stefan Dušan's legislation)*, Београд.

Stanojević 1937 = Станојевић, Станоје (1937): *Историја српског народа у средњем веку, Извори и историографија*, Београд.

Subotin Golubović 2013 = Суботин Голубовић, Татјана (2013): Матија Властар, *Синтагма*, Београд, Српска академија наука и уметности.

Teodosije 1992[3] = Теодосије, *Житије Светог Саве* (превео Лазар Мирковић, превод редиговао Димитрије Богдановић) (1992[3]), Београд.

Vojvodić 2007 = Војводић, Драган (2007): *Од хоризонталне ка вертикалној генеалошкој слици* Немањића, Зборник радова Византолошког института 44, 296-312.

Владимир Алексић

ЖИТИЈА СРПСКИХ СРЕДЊЕВЕКОВНИХ ВЛАДАРА И ДВОРСКА ТЕЛЕСНА УЖИВАЊА

Овај кратак прилог посвећен је трима, само на први поглед, међусобно неповезаним целинама. Задатак првог одељка је да уопштено прикаже савремено стање проучености проблема свечаних прослава и светковина на дворевима владара, велможа и духовних првака у средњовековној Србији. Ради се о појави која припада пољу истраживања обично називаном историја свакодневног живота. У другој целини аутор покушава да објасни антиподни однос између телесних и духовних уживања, с обзиром на добро уочену чињеницу да делови српских средњевековних житија често снажно истичу супростављеност два облика понашања у дворској средини. Описи који потичу из ове јако важне скупине извора су овде упоређени са истраживачким поступцима из најновије домаће и стране литературе о теологији Богонадахнутог деловања појединаца и етничких скупина и теологији Речи Божије. Посебна пажња је посвећена појму Трпеза Премудрости. У последњем делу тежи се повезивању сазнања који потичу из домаћих хагиографских врела и савремене библијске егзегезе са примерима старог фреско-сликарства, који су у вези са српском средњовековном државом, односно са домаћим писаним теолошким предлошцима о даровима Светог Духа. У последњем одељку претпостављено је да би седам појединачних својстава дарова Светог Духа могли бити кључ за разумевање суштине литерарне структуре извесних српских житија. У ту сврху проучена су прва два поглавља Доментијановог текста посвећеног Светом Сави. Наслућује се да је угледни српски духовник врло вешто и доследно користио седам својства дарова Светог Духа не само да би нагласио личне врлине свог јунака, већ и да би изградио носећи ток свог јако разгранатог и опширног приповедања. На крају, остаје нада да покушај усаглашавања резултата више наука (историја, књижевност, теологија, историја уметности) може допринети потпунијем сагледавању ове занимљиве теме.

УДК 271.2-36:929 Петар Коришки, свети

Драгомир Костић
Универзитет у Приштини, Филозофски факултет, Косовска Митровица
Међународни центар за православне студије, Ниш – Србија
e-mail: kosticdragomir@yahoo.com

ЧОВЕК НА ПУТУ КА БОГУ
(Теодосијево *Житије Светога Петра Коришког,* тумачење)[1]

Апстракт: *У раду се даје поглед на једно од најлепших и најзначајнијих житија у српској средњовековној књижевности.* ***Добро житије****, како га именује његов аутор,* ***Житије Светога Петра Коришког*** *је обимом кратак и сажет спис, али изузетно сложен, контемлативан, и у исто време, занимљив и пун драмских обрта и напетости. То је снажно побожно штиво саткано пре свега на психолошким конфликтима главног јунака, које поучава и инспирише. Истина о делу и истина о Петру Коришком може се открити, међутим, само пажљивим читањем текста. Свако читање и тумачење које се не држи текста, сумњиво је и неверодостојно. Рад је у извесној мери, стога, и дискурс са контрадикторном студијом Владете Јеротића о овом житију, једним од најопширнијих, најбољих, али и најпроблематичнијих текстова о њему.*

Кључне речи: *Теодосије, Свети Петар Коришки, житије, српска средњовековна књижевност, Бог, Исус Христос, беси, стена*.

У основи сваког житија[2] је прича о човеку који настоји да се сједини с Богом (сједини у Богу); или бар, до краја живота, остане на Божјем путу. Упркос свим многобројним тешкоћама, препрекама које га онемогућавају и спутавају у тој његовој жељи, намери.

Такво је и ово кратко Теодосијево житије о Св. Петру Коришком.

О човеку који је успео на том свом путу до Бога. То је тежак пут, само ретки успевају на њему. И то, како? Одрицањем, порицањем, негирањем себе као човека![3]

1 Рад је резултат истраживања у оквиру научно-истраживачког пројекта III 47023 „Косово и Метохија између националног идентитета и евроинтеграција“, који финансира Министарство за просвету, науку и технолошки развој Републике Србије.

2 „Уз црквену богослужбену поезију најособенија врста у византијској и у јужнословенској и источној књижевности. Надахнуто античким биографским писањем, житије има дугу историју од првих векова хришћанства до краја средњег века, па и новијег времена. Развијено у оквирима источне православне духовности, житије је вековима трајањем добило своје законе стварања, различите од западних (Vita). И поред заједничке композиционо-стилске схеме, сваки народ је нашао и свој особен израз у житијној књижевности. Тако се у области опште поетике изграђивало национално схватање једне књижевне врсте. Стога се у житијима поред уметничких могу открити и моралне, психичке и уопште духовне особености једног народа.“ Трифуновић 1990, 47.

3„Ни у једном нашем старом делу није с толико снаге и уверљивости приказана драма средњовековног човека распетог између људског и божанског, између ‚грешних’ потреба тела и високог верског идеализма, који је остварљив само по цену умртвљења телесног у себи, аутодеструкцијом.“ Деретић 1983, 85.

И зато на питање ко је Петар Коришки можемо одговорити – Петар је онај који није.

Да би постао, био то што је настојао, желео да буде; да би БИО, он није био.

Његов подвиг је утолико већи што је потицао од човека незнатног порекла, који је био из обичног света/народа. Човек подвижник из суседства. Зна се где се родио и где је живео, док се није одвојио од света. Зна се и место где се подвизавао.[4] Готово да је био један од нас!

Један од нас који се толико усамио, да се одметнуо, присвојио патњу и страдање, посветивши се само једном једином циљу, љубави према Богу, и то толико да је у њој и нестао. Онај који се у целом свом животу бринуо само о томе како ће доспети до Бога, који је све подредио Богу, који је само Бога желео, само за Богом чезнуо! Он је изгубивши свој лик, стао пред лице Божије; изгубивши себе, нашао Њега.

Да само распукли камен у гори нађем

Да би доспео до Бога морао је да се одрекне човека у себи. А то, наравно, није нимало лако и једноставно.

Петар је брзо превазишао родитељска очекивања. Благоверни и благочастиви хришћани, они су га одмах крстили и рано дали да учи свете књиге. Он је оно што су они желели, *просветљен крштењем* и научен *светим књигама*. Али, не само да је учио (читао) књиге, него се стао и управљати према њима. Све више се одвајао (усамљивао) од игре и од својих вршњака, а то је већ изазвало њихово негодовање и осуду. Обележен као неподобан: „Бруко породице и срамото, наша, зашто са друштвом радовати се не изађеш, него свагда ћутиш и безгласан као да си у жалости за киме ходиш? Шта се то с тобом на наше очи дешава, коју потајну мисао у срцу своме носиш и не говориш нам о томе?”[5] Прејако је то *бруко*, претерано; од бруке је он био далеко. Његов грех се састојао у томе, што их је, по схватању породице, *брукао и срамотио*, што је, затим, носио у себи неку *потајну мисао* коју је крио од њих. То је први његов неспоразум са светом око себе. Није одговорио на питање („као дете безлобно“), уместо тога се само насмешио, знајући оно што они нису знали. И наставио по своме. Заправо, још се више повлачио у себе, али и чешће одлазио у цркву, још више учио и постио, при том не захтевајући ништа од родитеља. Већ је имао визију *другог* родитеља и другачијег пута од оног који су му родитељи наменили.

Оно њихово – *коју потајну мисао у срцу своме носиш и не говориш нам о томе* – означава разлаз између њега и њих; они јасно осећају да се с њим нешто дешава и да је нечим потпуно обузет, али нису знали шта се то збива и чиме је зесењен (за чиме ходи!). Тај разлаз ће се само увећавати, попримивши трагичне димензије, посматрано из угла родитеља, односно читаве његове породице.

Дечак од оца и мајке није захтевао ништа, али је, „слушајући Господа“ како говори – *Који љуби оца или матер већма него мене, није мене достојан; и који љуби сина или кћер већма него мене, није мене достојан*[6], већ мислио да оде од њих. А кад

4 То је испосница названа његовим именом. Оно што се не зна јесте да ли још увек постоји или је нестала као и многе цркве и православни споменици на Косову и Метохији у погрому од краја прошлог века наовамо.

5 Теодосије 1988, 267.

6 Матеј 10, 37. „У *Житију Петра Коришког* израз који представља кључ за разумевање вишег смисла и основне поруке дела (…). Тај кључни цитат који чини окосницу дела,“ (…). Шпадијер 2014, 156.

(ако) оде да нађе „кога где служи Богу, да и он остане с њим да Богу служи“.[7] Замена за родитеље био би му неко ко је већ на путу којим је он намеравао да крене. Дакле, сличан њему. Неко ко ће га разумети; јасно је већ да га родитељи нису разумели! Ипак, није отишао. Тога (таквога) није нашао, а остао је и без оца. Јер је отац, по свему како изгледа, неочекивано рано умро. И то, чудно, као да је имало везе с његовом мишљу о одласку („И одмах отац ка Господу отиде,“).[8] Мајка га мајчински заустављала: „Не остављај матер своју, чедо, смилуј се на удовиштво моје, сажали се на сиротство сестре своје, још девојчице. Ти знаш да поред Бога још само тебе и њу за утеху души својој имам. Не остављај ме, молим те, да од плача смрт не окусим због тебе, па ћеш одговарати пред Богом што си ме убио.“[9] (Она је поред Бога имала сина и кћер, он није желео да има никог до Бога!) Молба мајчина је искрена, тешко је било оглушити се о њу (предочени су му: смрт, убиство, грех, одговорност пред Богом). Заузврат је добио допуштење да *живи како хоће*. Мајка не зна да је то *како хоће* у супротности с оним што од њега захтева; живео је како неће! У сваком случају, није могао да занемари обавезе (дужности) спрам њеног *удовиштва* и сестриног *сиротства*. (Као да је цео народ вапио за њим, односно за његовим останком!) Али, „повинујући се у страху“, постио је још више, још већма скренуо пажњу на себе и то негативно – свет му се подсмевао, наденувши му друго име *сухоједац*. Уз то је, скривајући од других (само је мајка знала) додатно мучио себе, носећи уза се „вретиште“ (део покајничке одеће, од кострети или некакве друге грубе материје). То је још више мајку жалостило, стављену у процепу: „Због тога још више мати његова над њим плакаше, гледајући цвет његове младости како се у посту суши. Али бојећи се да не оде, остављаше га да живи како хоће.“[10] Опет то како хоће, а у ствари како неће. Ипак то време, да не би било изгубљено, он је искористио као што бољу припрему за оно време што ће после уследити, а у коме ће се сав посветити служењу и величању Бога.

Мајка је на тешким мукама. Распета је, плаче да је син не остави; плаче јер види да је већ отишао. Ипак, више од свега се боји да и телом не оде, да га више не види, па од њега више ништа није тражила. Са тим *како хоће* је и умрла; смрт је морала да јој буде олакшање.

Оставши сам са сестром, спреман да одмах оде, он оно што се у кући нашло „раздели ништима“.[11] Први корак на Божијем путу је испуњен! Али је мало пожурио с тим, јер је сестра била с њим. Одмах се, међутим, сетио како да се ње најлакше реши. Али на питање да ли хоће да се уда (удомљавање би било природан растанак од ње), она одговара као Рута својој свекрви Ноземини: *немој ме наговарати да те оставим и од тебе отидем; јер куда год ти идеш, идем и ја; и где се год ти настаниш, настанићу се и ја; твој је народ мој народ, и твој је Бог мој Бог*[12]. Он који се спремао да стане на пут који је водио до Бога, није знао да је сестра следила његов пут. Затечен мудрим одговором, није имао куд.

---

7 Теодосије 1988, 267.

8 „Будећи извесну сумњу у читаоца да отац, који није могао бити много стар, разболе се и умре, помало и због туге и разочарења, видећи да је синовљева намера да настави строг испоснички живот непоправљива“, како истиче В. Јеротић. Јеротић 1988, 57. Ипак, *помало* или повише, а можда и нимало, ми то не можемо знати. Утолико пре, што касније, у Петру Коришком нема сећања на оца и ни трага његове гриже савести због његове преране смрти.

9 Теодосије, исто.

10 Теодосије 1988, 268.

11 Идући за речима Исуса Христа: *ако хоћеш савршен да будеш, иди продај све што имаш и подај сиромасима; и имаћеш благо на небу; па хајде за мном.* Матеј 19, 21.

12 Књига о Рути 1, 16.

Заједно напуштају родну родитељску кућу. Од једног старца инока у цркви Св. Петра у оближњем селу „прима анђелски лик“, замонашивши се. Подиже две колибе, једну за себе, другу за сестру и ту „живљаху, и строги пост и молитве к Богу упражњаваху“.[13] Ипак, нису остављени на миру од рођака и познаника који су, дивећи им се, долазили к њима, доносили „потребне ствари“. Али, то им је било непотребно. У ствари, досађивали су им, па брат предлаже да се удаље и оду где их нико не зна. Занимљиво је како сестра изјављује свој пристанак. Она каже неуобичајено: „Како хоћеш, господару!“[14] Заједно су, али је дистанца међу њима.

Тако су отишли у други крај, али опет у близини цркве која је исто била посвећена апостолу Петру. И ту су, међутим, врло брзо скренули пажњу на себе радозналих посетилаца.

Није то био подвижнички живот; није то био онај живот за којим је он жудио и о којем је у житијима читао. Његову жељу „да се дохвати пустиње“ реметило је сестрино присуство. Он, заправо, у сестри више не види само сестру, већ пре свега жену која му смета и која га омета у вршењу преузетих дужности. („О, како ми се велика напаст, ова жена, догоди!“) У његовом срцу, већ испуњеном љубављу према Богу није било места за још једну љубав, макар и према сестри, отуда је она транспонована из личног (сестра, њему најближе) у безлично биће (жена).[15] Одлучује да побегне од ње, али сестра је предосећајући то (тај тренутак) била спремна и пошла за њим. „И дошавши до једне горе високе што се налази крај града Призрена, више села по имену Кориша, на тој гори застадоше да се одморе од напорног пута, јер сестра његова изнеможе и усну.“[16]

Жељено место за подвизавање је нађено. Предстојало је да се само још један корак начини. Ту где су дошли није било места за њега и њу. Опседнут да се скрије, опседнут да побегне „да само распукли камен у гори нађе, размишљаше како би усрдно ушао у њ и у њему, ако Бог хоће, и живот свој у самоћи скончао“.[17] Све оно самство што му је гора нудила, поништавала је сестра својим нежељеним присуством („И помишљаше како је бедно и незгодно са женом живети у пустињи.“) Између Бога и сестре (раније и родитеља) он је давно изабрао. Сад је био тренутак да се та одлука спроведе до краја.

То се није могло извести без позива на Бога (и његове помоћи). И као што је апостол Петар рекао Исусу – *Господе, ти све знаш*[18], тако и он сад: „и ти знаш срца мојега жудњу за тобом, да из љубави према теби и сада ову сестру моју саму у пустињи остављам, јер хоћу да ничим неспутан послужим теби, Богу мојему.“[19]

Препустивши сестру Богу на старање („ову рабу твоју, сестру моју“), она је његова таман колико и Божја, благословио је и, плачући, оставио је онако уснулу.

А она га је, пробудивши се и видевши да га нема, најпре тражила и дозивала, а онда схватила да је коначно отишао.

---

13 Теодосије 1988, 268.

14 Теодосије 1988, 269.

15 А не као што каже В. Јеротић: „Увек изнова теран изнутра на све нове и теже подвиге одрицања, јачајући овако супротне силе у себи, свакако и оне еротске природе, од којих се морао највише прибојавати, јер су управо те силе претиле повратку свему ономе што је имао дефинитивно да напусти, доживљавајући можда овај сукоб повремено и на свесном плану, Петар је све мање у сестри видео само сестру, а све чешће понављао, тужећи се: 'О, како ми се велика напаст, ова жена, догоди!'“ Јеротић 1988, 61.

16 Теодосије, исто.

17 Теодосије 1988, 269.

18 *Господе, ти све знаш, ти знаш да те љубим.* Јован 21, 17.

19 Теодосије 1988, 269.

Тада се збива нешто необично. Сестра плачући пева химничку песму брату, истовремено оплакујући своју судбину, судбину сестре остављене од брата (тужбалицу). Из песме/похвале брату јасно произилази да је њена љубав према њему била већа од оне према Богу! (Из тога може да се закључи да брат није погрешио што ју је оставио!?)

> Тешко мени, где пропадох! Тешко мени, господине брате и водитељу спасења! Тешко мени, слатка моја светлости, како те се лиших? Где си се свио? Где си сад када си мене оставио? Мати ме је наша теби оставила, а ти си ме немилостиво у пустињу саму оставио и бегом одбегао јеси. Тешко мени, што за сан поднесох и шта добих; и зашто, када већ смртним сном бејах обузета, и одмах у њему крај живота не примих, те не бих у ову смртну беду запала! А сада, жива, сасвим и коначно зло погибох. Тешко мени, јадници, шта да радим, камо да се денем! Горо божија света, молим да смрт у теби нађем. Макар ми ти буди милостива, прими и мене овде, и гробом неисходну себе ми сатвори, јер у свет вратити се или у њему бити не волим, нити ми достоји да живим господина брата мојега не гледајући.[20]

Нема прекора брату што је оставио, само констатација, и чисте, сестринске љубави и жалости за њим и собом без њега!

Па ипак, иако је нагласила да не жели да се у свет врати, она „отиде међу друге људе“. Остатак живота провела је „у посту и молитви, онако како је од брата научила“.[21] (И то је похвала њему!)

У причи о брату и сестри занимљиво је још само то како је и од кога, као и када, он примио вест „о престављењу њеном“.

Брат је коначно остао сам с Богом у жељеној пустињи, али мисао на напуштену сестру неће га оставити. Напротив!

Добро житије

Житије Светога Петра Коришког чији пуни наслов гласи *Житије и подвизи светога и преподобнога оца нашег Петра у Коришкој гори испосника* је обимом кратак и сажет спис, али изузетно сложен, контемплативан и у исто време пун драмских обрта и напетости, тако да с правом иде у ред једног од најлепших и најпознатијих дела овога жанра у српској књижевности.[22] Снажно побожно штиво саткано пре свега на

20 Теодосије 1988, 270.

21 Теодосије 1988, 271.

22 „Свакако најлепше светачко житије у српској књижевности је *Живот св. Петра Коришког*, од најпознатијег српског писца средњега века Теодосија, писца и *Житија светог Саве*. Да нема предрасуда о старим српским писцима, Теодосије, писац четрнаестог века, био би уврштен у класике српске књижевности свих векова. А по нашем мишљењу најуспешније његово литерарно дело јесте управо та хагиографија, која није по вредности оцењена само зато што је потискује у позадину личност св. Саве, такође дело монументалне вредности.“ Петровић 2010, 34. „Једва да у нашој старој књижевности има дубље и животније психологије, лепшег, и драматичнијег, и убудљивијег, и људски истинитијег приповедања о рату и подвизима личности, супротстављеног свету, себи, обичном.“ Богдановић 1988, 42. „Дело коме по драматичности збивања, животној веродостојности и психолошкој продубљености нема равна у нашој старој књижевности.“ Деретић 1983, 84. „Нешто мањи обимом од Савиног *Живота господина* Симеона, Теодосијев *Живот св. Петра Коришког* је исто тако невелика, савршених пропорција и мајсторски написана прича.“ (…) *Живот св. Петра Коришког* је најсавршенија творевина монаха Тоедосија, којој нема много равних, ни у старој, ни у модерној српској прози.“ Кашанин 1975, 208.

психолошким конфликтима главног јунака. У делу је, међутим, наглашено и присуство самог аутора. Он пише о животу и подвижништву светитељевом, али пише и о томе како је и по чијем наговору житије о њему створено, као и о неким његовим особеностима (одликама).

„Добро и за добро умиљење, себи и слушатељима корисно поучење“[23] то је ово житије према његовом аутору.[24] Оно се знатно разликује у односу на претходно житије овог писца.[25] Настало на подстицај брата и оца Григорија. Ко је овај, вероватно, старији сабрат Теодосијев, о томе се, међутим, ништа не казује. Писац истиче и проблем дистанце у делу и одговара на (могуће) питање зашто ово (још једно) житије кад су *сва* житија (већ) написана[26] [„Јер се преподобни, макар и у последње нараштаје али не горе од изванредних древних отаца подвизавао, и као бестелесан пошћењем, молитвама и сузама, (...) анђелски у Коришкој пустињи достојно Бога поживевши, јавио се“].

23 Теодосије 1988, 265.

24 О улози житија писао је Теодосије више у уводу *Житија Светог Саве*: „Не као да њега иштемо похвалити, јер је похвала праведнику од Господа, нити да сами какву корист од њега стекнемо, – не; него је и старима било потребно да пишу житија изванредних људи и да их читају ради користи што је људи имају од њих. А нашем последњем, лењивом роду, у који свршетак векова достиже, у коме је мало оних што се спасавају, не само да је потребно него је и веома пожељно да се сад ова житија пишу и да се с више разумевања читају, и да се на њих гледа као на живе стубове што стоје високо, да бисмо видели себе – како и колико заостајемо за њима, и да бисмо савешћу себе осудили због лености у нама, и да бисмо себе подстакли подбодени њима као остном, и да бисмо се макар мало потрудили да добродетељ. једва да ће и многе и велике повести подстаћи срце наше на исправљање живота.“ Теодосије 1988, 101.

25 „Са Теодосијевим *Житијем Светога Саве* завршава се епоха добрих анђела у српској црквеној књижевности. *Житије Светога Петра Коришког* у том смислу представља прекретницу. Њиме почиње историја демонских испитивања душе, чиме силазак метаисторије у историју добија нову димензију – драматично остварење анахоретске есхатологије.“ Бојовић 2004, 123.

26Не мисли ли се ту на класично *Житије преподобнога оца Антонија* Атанасија Александријског на које подсећа његово житије о Петру Коришком: И Петар је као и Антоније рођен у породици побожних родитеља. Обе породице су имале по једног сина и по једну кћер. Синови су се још у најранијем детињству стали занимати за црквени живот, с том разликом што је Антоније био и остао неписмен, а Петар писмен од малена, тако да је и с те стране упознавао живот људи посвећен Богу. Дечије игре их нису занимале. Доста рано су остали без родитеља, Антоније и без оца и мајке; Петар најпре без оца а потом и мајке. На обојицу су пресудно утицале Христове речи о савршенству одрицањем од материјалних добара. Антоније се, међутим, лако решава присуства сестре (што не значи да она није туговала за њим) и налази старца који је од младости био посвећен усамљеничком животу (то је *онај старац* којег Петар није могао да нађе). Обојица су изложена тешким искушењима ђавола (Антоније, разуме се, у разним могућим варијантама (змија, лепе жене, црни дечак) и демона у најразличитијем изгледу (сваковрсне животиње и војници) покренувши на њих насиље и неподношљиву буку. Обојица, победивши све те демоне и сва искушења, постадоше узори многима. Ипак, међу њима има доста разлике. Петар остаје на својој стени читавог живота, Антоније одлази међу људе и враћа се у пустињу, измењајући стално место подвизавања. Антоније чини чуда (и од тога се склања у самство), Петар који је сам, нема ни прилике ни могућности (а ни сведока) за тако што. Међутим, слично окончавају своје земаљске животе у дубоком усамљеништву, па ипак не сасвим сами већ у друштву инока, с том разликом што их је Петар пре одсудног часа одагнао од себе. Извори: *Житије преподобног оца нашег Антонија Великог,* Архимандрит Јустин Поповић, *Житија светих,* за месец јануар, Ваљево: Манастир Ћелије, 1972; *Житие преподобного отца нашего Антония, описанное святым Афанасием в послании к инокам, пребывающим в чужих странах.* Святитель Афанасий Великий,творения в 4-х томах, том III,1994, с. 178–251, Москва: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь; *Атанасије* Александријски, *Житије Светог Антонија*, превео Данијел Дојчиновић, Бања Лука: Филошки факултет, 2014.

Писац, затим, истиче и разлику између онога ко се описује и оног ко описује, наравно, знатно умањујући сопствени значај: „И како бих ја груби и недостојни, који у гресима препогано, и скврно, и нечисто своје живљење истроших, и који отуд стекох срце помрачено и ум страстан, и лиших се мудрих мисли, могао да уприличим реч или украсим у похвалу.“[27]

Теодосије потом пише и о самој улози текста који кани да напише:

„Оставити последњим наштајима житија светих и њихове изванредне и доброљубиве подвиге – добро је, и веома корисно и згодно: на добро надметање доброљубиве душе, када се о томе чита, ревношћу за добродетељ подстиче, исто као што и љубитељи ратова оно што се у незнабожачким списима нађе написано о мужаству неких јунака у древним ратовима, сада о томе радо читају, и оданде се уче да буду усрдни, искусни и неустрашиви у боју против непријатеља.“[28]

Слично је и с улогом житија; писци и *слушатељи житија* су на истом задатку, окренути „против мислених противника и непријатеља душа“.

Житије, истиче писац, није написано као похвала светитељу. Обраћајући се Григорију, он каже: „Због тога се ми у Богу и твојој љубави повиновасмо, и почињемо, по твојој молби, приповедати житије преподобнога, не да бисмо покушали овога похвалити, нити пак желимо што сами корисно од њега добити; јер када преподобни на земљи, за живота, похвале људске није хтео, на небесима тек ову никако сада не жели, (...)“ Не због хвале њему, него да „дубинама заборава не буде прекривено доброга оца добро живљење и у пустињи трпљење, а да би и ми пажљиво гледајући у њега и као останом подстицани понављали подиге његове и на добродетељ се покренули, (...)“.[29]

Похвала светитељу је, ипак, присутна, дата у оквиру самог житија, негде при његовом крају. Аутор је, међутим, поново назначио њену излишност: „О, коликих подвига оца овог похвале мимоиђох и не поменух, избегавајући опширност речи! Нека му их искажу божји анђели с којима и у телу као бестелесан поживе, и од њих нека буде похваљен, јер се са њима у истом збору сада и весели“. Похвала је уследила само зато да би се од „многог бар нешто мало“ рекло.

Али, рекло се доста. Похвала Св. Петру Коришком је песма у прози, песма у прозном тексту; још једна Теодосијева песма у овом делу.

У њој се наглашава да он није био само „именом тврд“ (алузија на широко распрострањено значење имена Петар), већ и „животом“. Затим да је био истински сиромах који „осим себе ништа у пустињи не имаћаше“[30], да је „нови пустињак“ који, међутим, „трпљењем и жељним уздржањем, древнима подобан, многе и превазиђе“; онај је који је „Христа у души“ носио; „чедни голуб“, „свеблажени“ победник над бесовима и њихов „прогонитељ“; следио је Христа и сличан њему постао, „у пустињи пошћењем са Христом разапе се, и без мача самомучени до крви јави се мученик“.[31]

Теодосије се као писац јавља (уплиће) у само житије још једном, и то на самом његовом крају. Онда када описује свој сусрет с „чудотворним моштима“ у станишту свечевом:

> А ја, кукавни Теодосије, чувши за чудеса која се показивањем светог
> Духа и исцелењем од светих моштију преподобнога догодише, чезнући
> много за њим, и љубављу и вером, и молитвама преподобнога од Бога

27 Теодосије 1988, 265.
28 Теодосије 1988, 265–266.
29 Теодосије 1988, 266.
30 Теодосије 1988, 284.
31 Теодосије 1988, 285.

удостојен, дођох из Свете Горе Атона, и светога оца светим и чудотворним моштима поклоних се. Угледавши пустињу његову и стену на коју се подвизавао видех дивно од Бога за отшелнике устројено пребивалиште. Јер место је ван света и за сваки подвиг прикладно, на стално умиљење и плач за богољубне поучно. Пештера, пак, преподобнога, у којој натчовечански као анђео поживе, у цркву божју претворена би, а у њој гроб његов и светих моштију остаци чудотворни леже.[32]

После му је остало да још само прикупи податке од оних који су слушали о њему од инока који с њим беху, „па ми то о њему испричаше да и род роду после њих ово пренесе као повест, те написах и сатворих да сваки може прочитати, да се добро житије преподобнога не би приповедало као сан и гатка, и да тиме не бисмо били лишени користи и умиљења“.[33] *Добро житије* а не *сан и гатка*!

Човек сједињен с Богом

Симболично је Петрово пењање на високу стену[34], где је открио пећину „као од Бога спремљену“ за њега. Није морао да себи подиже колибу. Могао је одмах да се баци на оно за чим је све време чезнуо, да остане сам и управи се једино према једином Богу!

За оно што је наумио да ради, та пештера која му се сама указала била је сасвим на месту. „Према ветру и у очи сунцу насели се да живи у њој. Мразом смрзаван и сунцем жежен, подвиге поста извршаваше.“[35]

Писац се, неочекивано, изнова меша у приповедни процес (ток): „Стајања његова на молитви, поклоњења многа и бијења у прса, или сузе и умиљења његова у свеноћним бдењима ако опишемо како треба, лењивцима и небригама изгледаће нетачно.“ Наравно, да она треба да буду описана тако, *како треба*! Зашто ова сумња? Зашто та брига за лењивце и небриге? Писац настоји да код читалаца (и слушалаца) остави упадљив утисак; жели њихово поверење, жели да му се верује и кад управо невероватне ствари буде износио. Отуд та ограда лењивцима и небригама!

Јер потпуно убог и бездоман бејаше, и ништа у пештери не имађаше што би лопови могли покрасти осим поцрнела тела и на њему худих рубина власених, (...). Бесхлебан – мало речено – као да је бестелесан без икаквог јела и паљења дима пребиваше, јер се задовољаваше као храном сабирући изданке дивљега биља и горки букови жир, ако се и то храном назвати сме. Пиће његово – из горе слатка текућа вода, која и жеђ гаси и не заробљава дугим спавањем.[36]

Сад видимо зашто је био срећан кад је угледао пештеру. Да је правио колибу, био би то ипак некакав дом; овако је бездоман, или удомљен једино у Богу! А што се лопова тиче који би могли однети само његово *поцрнело тело*, изгледа као да је писац био ироничан или је непотребно трошио речи, ко би посегнуо за тим *поцрнелим телом*?

32 Теодосије 1988, 287–288.

33 Теодосије 1988, 288. „Теодосијеве речи како „сија о њем (Петру) сказаше ми, сија же писанијем јавствено всакому прочитати сатворих“, подсећају на однос „сказано“ и „списано“ (…). Трифуновић 1990, 69.

34 „Просторно удаљавање сада се наставља пењањем у висину.“ Шпадијер 2014, 160.

35 Теодосије 1988, 271. „Пејзаж, природна средина, богати су значењима и учествују у драми подвига сасвим активно, не као мртва мизансцена.“ Богдановић 1980, 173.

36 Теодосије 1988, 271.

Очигледно, није у питању та врста лопова! Оно су лопови који нису веровали и не верују у његову бездомност, бесхлебност; они који нису веровали или још не верују да није имао ништа! Јер, подвиг је подвиг баш зато што је невероватан и (наизглед) немогућ. Истина је (суштаство истине) у вери и веровању! Петар је веровао, верује ли се Петру?! Односно, Теодосије је веровао, верује ли се Теодосију!?[37] Уосталом, није ли

37 Нема сумње, веровао је и Владета Јеротић. Али је свој текст, под снажним утицајем Карла Густава Јунга и његовог учења о колективно несвесном, оптеретио (па и преоптеретио) извесном сумњом у Петрову честиту решеност да истраје на путу ка Богу и учинио га – контрадикторним. На неке недоследности (непрецизности) у њему већ смо указали. А сада нам остаје да се посебно осврнемо на још неке друге. Тако на страни 51. он пише: „Ово запостављање, такорећи презирање свога тела, иде тако далеко да су родитељи принуђени да га силом терају не само да једе, него уопште да се пристојно и одева.“ Шта значи то „пристојно“? О томе нема речи код Теодосија.
Или, кад истиче: „На основу Петровог понашања у пубертету, које је већ примило на себе све одлике изразитог аскетизма, који ће се у идућим годинама само продубљивати и постајати јачи, морамо да закључимо да је у његовом детињству морало доћи до извесних јаких сукоба, с једне стране између Петра и његових родитеља, вероватно оца“ (1988, 52), што може довести до погрешног закључивања да га је тај сукоб одвео до Бога, иако је, заправо, обрнуто. Тај погрешан закључак сугерише његов даљи исказ: „Одрекавши се једном нечег до чега му је било јако стало, највероватније потпуне мајчине љубави, Петар је, потискивањем, касније сублимирањем ове жеље, почео несвесно да остварује свој, како би Адлер рекао, фиктивни циљ који се састојао у апсолутном одрицању сваке жеље, осим једне, наизглед најфиктивније и најапстрактније, жеље потпуног сједињења са Богом.“ Дакле, по Јеротићу, прво је била мајка, па Бог. А морало би бити обрнуто: Бог, па мајка, и сви остали; у ствари, Бог и нико више! Када је дечак почео да сазнаје, сазнао је за Бога; када је сазнао за Бога, више није имало потребе да било шта друго сазнаје!
Још је неприхватљивији (сумњивији) Јеротићев говор о *инцестуозном страху*, што је, заправо, говор о сумњи у Петра Коришког: „Остала је међутим још његова сестра, спремна по годинама и здрављу за удају, али везана за брата нераскидивим спонама, у којима није могла не бити присутна и понека еротска компонента, из простог разлога, што је људско биће тако устројено да у свим везама љубави еротска компонента не може недостајати, пошто тзв. чисте или само духовне љубави, нарочито у овако младим годинама, једноставно нема.“ Јеротић 1988, 59. У свету В. Јеротића, нашем свету, сасвим је могуће, нема; у свету Петра Коришког има и мора имати. У томе је разлика!
Или, зашто би у сестри било „грешних мисли“ и то спрам брата који јој је једини остао у животу и, што је још значајније, био једини путоводитељ на њеном, исто тако, Божијем, или барем хришћанском, путу. Никако другачије, него само произвољно се разуме ово његово гледиште: „Због чега би заправо требало да се једна, још увек релативно млада девица покаје, ако не због њених грешних мисли; можда је ово Петар помислио због њене наметљиве упорности да живи уз њега, одвлачећи га овако, својим физичким присуством, од јединог циља коме се посветио.“ Јеротић 1988, 62. Можда је „помислио“, а можда и није. Шта ћемо ако је ово друго, ако није помислио?
А затим, опет се враћајући Петру Коришком: „Гласови, дакле, не само да га оптужују и на одговорност позивају, већ га поново маме да потражи сестру, иако мртву, што ће рећи да су осим уцењивања од стране његовог Над-ја, и даље присутни последњи одблесци *еротичних нагонских импулса* који нису могли ни да имају некакав други објект својих жеља осим оног јединог, инцестуозног, са којим је највећи део времена Петар провео.“ Јеротић 1988, 69. Нагласио Д. К. – Зашто то? Зашто тако? Зар у Петру, који је био сав окренут и обузет Богом, није у једном тренутку избило и оно још људско у њему, саосећање брата према сестри? Чему то насиље над њим?!
Чини се да је Јеротић настојао да у свакој прилици ухвати Петра Коришког, ако не у некаквом греху, а онда бар у грешним помислима. Зато му је добро дошла змија: „Написали смо већ да је борба са змијом у Петровој души за нас знак да је први додир са архајским слојевима колективно несвесног, тзв. архетиповима остварен. Када бисмо следовали саму ортодоксну психоаналитичку теорију и на почетку ове борбе са змијом, онда не бисмо у овом симболу могли видети ништа

Онај ко је *видјело свијету*[38] говорио својим ученицима: *ако имате вјере колико зрно горушичино, рећи ћете гори овој: пријђи одавде тамо, и пријђи ће, и ништа неће вам бити немогуће*[39].

Било је у његовој близини, додуше, и по која кора леба; доносили су му је посетиоци који су га и овамо тражили и долазили му мимо његове воље (они су, на крају крајева, у функцији приче и приповедања, како би се знало за његово подвижништво, иако је баш „да коме причају о њему" забрањивао).

Што би се, уосталом, бринуо за то шта ће јести и у шта се оденути, кад је Онај којег је намераво да следи говорио: *не брините се за живот свој, шта ћете јести, или шта ћете пити; ни за тијело своје, у што ћете се обући. Није ли живот претежнији од хране, и тијело од одијела*?[40]

Назначено је и да је он мало спавао, односно да вода коју је пио *не заробљава дугим спавањем*. То готово долази као сувишна пишчева примедба; како дуго да спава, какав то лежај има да га сном омами?! Ипак, делује као изненађење начин на који је упражњавао оно мало сна који је себи допуштао: „Сна мало, ослоњен на стену седећи узимаше..." И његово одевање, односно неодевање у функцији је исцрпљивања: „наготу више од меких хаљина љубљаше, јер се радоваше умно посматрајући кринове у пољу, који и Соломонову славу, по речима Господа Бога мојега Исуса Христа у јеванђељу, красотом цвета надмашују".[41]

Бејаше уистину непријатељ „своме телу", како истиче Теодосије. Усамљен, далеко од света, брзо је стекао непријатеље који му нису давали мира. Били су то „беси многи" и „звери дивље".

друго него најчешћи и највише од психоанализе употребљавани симбол вечитог фалуса. Ово би онда био још један доказ *неокончане Петрове борбе са еротично-сексуалним захтевима у њему*. " Јеротић 1988, 70. Нагласио Д. К.

Тако Јеротићу, у једном делу свога текста, Јунг на којег се позивао, по свој прилици, засметао му је. Али он без Јунга, очигледно није могао. Мада му Јунг није био потребан када је закључио „како је Петар био свестан" (...) да се главна битка са демонима води на унутрашњем плану његове душе. Јеротић 1988, 78. Срећом, у претежнијем његовом делу, тај текст је сасвим у реду (то смо, несебично, показали истичући више навода из њега). Штета, могао је то бити један од најлепших текстова о другом тексту код нас! Незгодно је (управо готово парадоксално) што је он објављен уз Теодосијева *Житија*, у неку руку као саставни део дела овог писца („Стара српска књижевност у 24 књиге", књига пета, свеска прва, Просвета – Српска књижевна задруга, 1988). Као приређивач се наводи проф. др Димитрије Богдановић, преводилац *Житија светога Петра Коришког* на савремени српски језик, иако је он, на жалост, пре тога умро. Јеротићев текст је придодат „са жељом да специфично тумачење овога текста постане приступачно ширем кругу читалаца", како се наводи у белешци уз издање, стр. 291. Зачудо, овакав какав је, он је, додуше накнадно (много година после објављивања) просто понео проф. др Дамњана Петровића: „Срећна је околност да је лик повученог пустиножитеља осветлио неуропсихијатар академик Владета Јеротић у раду под насловом *Житије Петра Коришког у светлу дубинске психологије*. Тек када је из таквог угла осветљен овај добротворни изгнаник и пустињак види се сва величина писца каквог није било, то тврдимо са пуном одговорношћу за мишљење и суд, у литератури његовог доба." Петровић 2010, 34. Био је то значајан напредак проф. Петровића у погледу рецепције овог Теодесијевог дела, макар и овако, посредно и накнадно (што је само доказ да никад није касно). Значајно ревидирање његових ставова, јер је он, то исто тако *тврдимо са пуном одговорношћу*, на предавањима својим студентима у Приштини, говорио да је Петар Коришки јео бунике и разно друго биље, па су му се због тога привиђали разни демони и због тога је халуцинирао.

38 Јован 8, 12.

39 Матеј 17, 20.

40 Матеј 6, 25.

41 Теодосије 1988, 272.

На њега се у првом реду окомила нека велика змија. Знао је и од раније за њено присуство испод стене на којој је он био, но није га узнемиравала. И са другим зверима се он срео одмах по доласку овамо, али је у миру живео с њима, док саме нису отишле. Шта се сад догодило? Ко се умешао између њега и звери?

„Беси лукави, који по природи својој мрзе људски род“[42] још од Адамовог времена, када су учинили да човек буде прогнан. Представљали су Петру Коришком озбиљну претњу. Ипак, ко су беси? Шта су они?

Нема те речи ни у Матичином ни у Академијином речнику српског језика. Јасно је да она потиче од речи *бес*, *бесан*, *бесниło*. И да оне означавају и гнев и јарост, и болест, и силу, силност, и обесност, и љутитост, али и ђавола, врага, нечастивог... Беси нарочито могу изнутра да подривају човека. Могу да буду мисли које човека наводе на зло. Могу бити снови који море и изнурују. А то може бити и ничим контролисана човекова природа!

Сад се они „са оном поквареном змијом договоришe“ и „напрегоше све снаге да га многим нападима од стене и од пештере одагнају“. *Од стене и од пештере одагнају*...[43] Дакле, не да га убију, него да га одагнају. Да га скрену с пута. Велика је борба у човеку који се одриче себе и људи зарад Бога. Велике су запреке на том необележеном, неутабаном и опасном путу! Неуморно га следе лична сумња, подсмех других људи, њихова завист чак и мржња. Јер, свако издвајање човека из заједнице, окреће заједницу против њега. Зато, не бори ли се то Петар, не рве ли се сам са собом, или макар негде далеко у себи, у дну своје подсвести, да издржи и опре се искушењу да напусти и стену и пустињу?

Звери, дакле, могу бити саме звери, а могу и само представљати звери, бити њихови симболи!

Да ипак погледамо какав је то био напад. Прво, змија се уопште није појављивала (откуда се, онда, зна да је била велика?), само што из своје пештере „дан и ноћ непрестано јаросна шишташе и шиштањем буку и страх велик изазивајући узнемираваше преподобнога“.[44] *Страх велик изазивајући*... Отуда је и била велика. Тај напад бисмо могли назвати звучним, а долазио је одоздо из приземља.

Но то је био тек почетак! Много обухватнији, опаснији и дрскији напад био је од друге стране. Он се и чуо и видео.

> А беси путем маштарија страховити клопот творећи и по ноћи вичући често нападаху на њ. Час долажаху као да вуку са собом ону змију, која разјапљиваше чељусти своје а они говораху да га прождере; час као да му сестра долази јављаху му се и у ноћи плачући говораху...[45]

Неколико ствари је овде битно: машта (она може бити унутрашња, може припадати и Петру Коришком)[46], змија која се најпре није појављивала пред њим, а сада као да је била приморана да се појави („као да вуку са собом“), али други део исказа

---

42 Теодосије 1988, 272.

43 „Петар је камен, чврст као стена у својој вери, сједињен заувек са каменом. За своју стену, свој камен, Петар се бори. Његов подвиг је борба за камен који га симболише. За писца Теодосија Петров живот је борба са бесовима који хоће да га одагнају са стене, а тиме и од њега самога.“ Маринковић 2000, 158.

44 Теодосије 1988, 272.

45 Теодосије 1988, 272-273.

46 „Много тога што види и чује (разни гласови који су га оптуживали због суровог поступања са сестром, разне оптичке алузије и халуцинације у којима су му се причињавале опаке звери и птице) само су ‚маштарије' његове рођене душе које су, дакако, беси покренули на акцију.“ Јеротић 1988, 80.

упућује на њену активну улогу у застрашивању („која разјапљиваше чељусти своје а они говораху да га прождере“, али га није прождрала!) и, на крају, сестра – његово најмилије створење на земљи коју је оставио саму. Са њом неконкретно постаје конкретно, нестварно постаје стварно. На једном месту, заједно, фантастичност и реалност![47]

Нема сумње да су га сумње раздирале још дуго пошто ју је напустио; савест је у њему кључала, питања о доличности или недоличности његовог поступка се умножавала.

Сестра се тако поново и на драматичан начин враћа у приповедање иако је оно за њу већ било закључано, што је одлика само врхунских писаца.

Посебно ако се има у виду мртва позиција са које му се обраћа „ова лутајућа сестрина душа“.[48] Упркос томе, то њено говорење је чисто лирско.

> „Брате, брате“, по имену га зовући, „изађи, господине брате, изађи и прими ме у пештеру, да ме звери не поједу. Тебе јединог уместо родитеља имађах, и с тобом, све напутивши, пођох, а ти ме саму оставио јеси! Гле, колико времена по горама тражећи те лутам, од глади и плача изнемогла пропадам, а ти живиш не бринући се за мене као да сам туђа. Ти, каменосрдни немилостивче, зар да се не смилујеш на сузе моје? Хоће ли те примити Господ што си ме оставио? Изађи бар сада те ме узми и к својима одведи, па ћеш се опет у испосничку пештеру вратити.“[49]

Каменосрдни немилостивче... Хоће ли те примити Господ... Не називље ли он себе немилостивим? Не пита ли се он сам хоће ли га Господ примити? Занимљиво је и оно сестрино *к својима одведи...* Ко су своји? Којим својима? Њеним или његовим? Он је морао, сигурно, стотину пута да на тешка питања одговара. Могао ли је то? Како се бранио? Најбоље што је могао, најбоље што човек може! – Певајући псалме Богу! Славећи Господа!

Али се напад није заустављао. Лукав и свиреп, са сестром као средством. „Зашто ти причаш да се бојиш Бога, а сестру своју зверима за јело у пустињи оставио јеси?! И причаш да ћеш се спасти, а колико времена ниси ни покушао да је потражиш! Зар се не плашиш суда, јер ће од тебе душу њену Бог тражити. Којим, ћеш, дакле, већим грехом од овог прогневити Бога, ако не изађеш и не нађеш кости њене те их у земљу не погребеш, и бар тим не умириш Бога према себи.“[50] Не пита ли се то он? Не пита ли то он себе небројено пута? Не пребацује ли то он сваки пут себи?

Сваки пут кад се моли. Сваки пут кад од себе одузима и оно мало што му је остало и прилаже Богу. Као кад је, као да то није ништа, предузео и успешно привео крају „четрдесетодневно и ноћно стајање у посту и молитви“. *Стајање...* Четрдесет дана, четрдесет ноћи... И кад је измолио од Бога помоћ да покварену и љуту змију отера од себе.

„И гле, као против Мадијамаца негда Исусу Навину, и овоме против љуте змије анђео господњи с мачем у рукама појави се и стаде пред њим. Старац од сјаја његова

47 Кашанин 1975, 208. „Ни у једном нашем старом животопису не меша се тако срећно фантастичност и реалност, световни и монашки момент, свакидање и узвишене мисли и осећања. Трећина приповетке је у алегоријама и симболима, и те алегорије и симболи су морали бити од већег утиска на читаоца него сви логични докази и апстрактне мисли.“

48 Јеротић 1988, 63.

49 Теодосије 1988, 273.

50 Теодосије, исто.

уплашен посрну, али га он подиже и рече: ‚Не плаши се од мене. Ја сам Михаило, архистратиг сила господњи, и гле, пошто си молио у помоћ анђела од Бога, сада сам ја од њега послан и дођох да прогнам лукаву змију, која ти пакост чини. Сада ћеш видети славу Бога нашега!'"[51]

Старац... Он се први пут именује тако. И заједно ударише на змију, арханђео мачем, старац мочугом, и она би савладана и отерана.

А он пак који је умолио Бога и примио од њега знак подршке (јављање анђела), питаше се. „Ко сам ја, у страстима поцрнели и у гресима трули и усмрдели, те си преславног и пресветлог твојег главног анђела, Господе, у помоћ мени послао?!" И захваљиваше се Богу (што је очекивано) и, што је посебно занимљиво и на први поглед несхватљивао – змији: „И ушавши у пештеру, захвали Богу и са многим сузама змијино легало обливаше, и доброга божјега анђела као свог саборца Михаила архистратига хваљаше радујући се. А пештеру змијину стаде штовати као божју цркву и свето место, рекавши као Аврам, *‚на месту овом Господ виде*'."[52] Змија, тешко га искушавајући, омогућила му је сусрет с Божјим присуством. И то је било први пут да од Бога добије знак сећања на њега.

Ипак, искушења за њега овим нису била окончана. Још је био на путу, још се морао доказивати, још се морао борити са силама немани. Али сада, када је осенчен Божјим сјајем, било је све другачије!

Змија је побегла, али као да је то био знак бесима да изнова навале на њега. Они се, прегруписани у *прелукавог беса* (из множине у једнину), нису мирили с поразом, него су „са својим умишљајима" и „свакаквим варкама и застрашујућим маштаријама" спремали нови напад.

Овога пута био је то напад и са земље и из ваздуха. „Једнога дана, тако, усред дана као велики облак гавранова и у обличју свакаквих звери скупивши се дођоше на светога. Звери са риком и као да ће га прождрети јављаху се, а гавранови као да ће му ископати зенице очију његових у пештеру се залетаху." Символ свете вере који је, бранећи се, изговорио, брзо их је отерао. Он је готово ликовао. Био је у позицији да им је могао претити: „Телесна звер и клеврет ваш, покварена и вештаствена змија, именом Господа Бога мојега Исуса Христа одавде би прогнана, па ћу се и о вашим маштаријама уз помоћ и именом његовим побринути, (...)"[53] *Вашим маштаријама...*

Поставља се питање зашто Бог допушта све те маштарије и нападе на њега, сва та застрашивања његовог срца. И писац поставља то питање, и, наравно, има спремљен одговор на њега: „Бог, као и древне моћне подвижнике, тако и овога својега роба кушајући хтеде да увенча трпљењем многих напада бесова. Зато допушташе често да беси на њега навале"[54], али да, притом, остане неповређен. И он је то знао, и он се томе радоваше! „Сва злостављања и ударце од бесова примаше, свестан да Бог, цар мој, борење с непријатељима и страдање његово види."[55] Тако да је он, у ствари, постао напаст за бесе. Они су имали муке с њим. Морали су да узмичу испред њега. „Ненаситом љубављу усрдно улеташе у све веће борбе, тако да се и сами беси, гледајући његово трпљење у страдању и непобедиво усрђе у борби, срамљаху, мучећи се око тога

51 Теодосије 1988, 274. Слично, умирујуће, говорио је анђео женама које су дошле на Христов гроб: „А анђео одговарајући рече женама не бојте се ви; јер знам да Исуса распетога тражите.", Матеј 28, 5.

52 Теодосије 1988, 275.

53 Теодосије 1988, 276.

54 Теодосије, исто.

55 Теодосије 1988, 276–277.

како да га убију у све жешћој љутини.“[56] На једној страни се код њих јавља мисао о његовом убиству (сад им то постаје циљ), на другој, код тих истих његових прогонилаца се по први пут јавља стид. Његова победа се јасно назире. Иако стид код његових противника не долази због бесомучних напада на њега, него због немоћи да га савладају и потчине себи.

За следећи напад није им требала машта, довољан им је био само поглед на набујалу реку која је пролазила испод стена. „Када то видеше, беси се стадоше радовати и окупивши се у гомили на светог нападоше и са те стене, по божјем попуштењу, у онај поток мутни стадоше га вући, и по оштром камењу раздираху тело његово, сами себе подстичући“[57], решени да га овог пута убију.[58] Мноштво гласова, мноштво повика се дигло на њега безгласног. „И до потока довукавши га, како нису имали власти да га у њ вргну, бијаху га много и говораху: ‚Иди од нас, бедниче! Теби се међу људима место не нађе, па си у наша пребивалишта дошао да нас протераш, и наше стене и пештере себи у део неправедно наследио јеси. Иди од нас без зла, иди, нико пре тебе не уђе овамо и не учини нам такво насиље! Престани да нас вређеш, иначе ћеш зло свршити!’.“[59] Они који спроводе насиље над њим, оптужују њега за насиље; исто тако и за увреде. Па, ипак, у овом бесмисленом извртању чињеница има смисла. Он се састоји у својеврсном признању прогонилаца Петра Коришког. *Нико пре тебе не уђе овамо*... значи да се нико на такав корак није одлучио, да се нико нија тако борио... Зато су опет остали „посрамљени“.

Следећи пут беси се појављују као мноштва војника у заиста живописном, маштовитом, облику. „И напунили бејаху сву долину и по стенама под оружјем хођаху, са шлемовима у облику глава дивљих вепрова и с ликом медведа и осталих звери на глави и тако страшан призор твораху како би маштаријама уплашили светог.“ Обраћају му се с ниподаштавањем, ипак дајући му као још једну прилику: „Дођосмо да те коначно убијемо. Шта ћеш сад, лудаче? Опамети се бар, и послушај нас: Устани, иди, да мачем заклан зло не умреш. Ни сухо твоје тело људскоме погребу нећемо оставити; расећи ћемо намучене удове твоје и зверима за јело у пустињи разбацаћемо, да се и остали, кад виде како си ти убијен, не усуде да нас вређају и као ти боре.“[60] Дакле, сад се више не плаше само њега, већ и његовог утицаја на друге који могу да га следе. Плаше се семена које може у пустињи посејати! Какво неочекивано признање за његове *намучене удове*, за његово самоизгарање!

Окренутом Богу, све му је било могуће: „Ако би и још веће мноштво пукова навалило, неће се бојати срце моје.“[61]

Ипак га нису остављали на миру. Развијали су, чак, посебну војну тактику као да је био добро утврђен и окружен хиљадама својих војника.

„Беси са гневом великим огорчише се на њ и јурнуше да га убију. А старац на вратима пештере стаде испред њих и с мочугом их спречаваше да уђу к њему. Они, пак, као пси трчаху унаоколо и са задње стране започеше прокопавати пештеру говорећи:

56 Теодосије 1988, 277.

57 Теодосије, исто.

58 *По божјем попуштењу…* „Тако је Петар Коришки у Србији, на почетку 13. века, поновио страшну и славну победу старозаветног Јова. Њихова сличност није толико изражена у спољашњем току догађања, колико у унутрашњем збивању при чему су у оба случајева стављени у покрет неки прастари механизми психичког дешавања који су покренули и тако суштинска и практично нерешива питања божјег дијалога са ђаволом, коришћењем услуга овога да би се искушао и на крају прославио још један божији миљеник и угодник.“ Јеротић 1988, 77.

59 Теодосије, исто.

60 Теодосије 1988, 288.

61 Теодосије, исто.

‚Храбро, не попуштајте у бoју! Одовуд ћемо ући да га закољемо!' А они који се налажаху пред вратима пештере, вичући и оружјем клепећући на њ наваљиваху, и скакаху да га копљем и мачем убију."[62]

Опет се брани молитвама и Божјом славом, молећи се и славећи Бога. „Војводама бесовским" каже: „*Нећу ја* од вас *умрети*, као што се узалуд хвалите преда мном, *него ћу*, напротив, *жив бити* у Богу, спасу мојему Исусу Христу. Макар и не престали да ме хиљадама нападате и изгоните, у име његово ја ћу и живот мој овде скончатио, а ви ћете бити посрамљени и ишчезнућете."[63]

За свој живот пустињака, опет неочекивано, добија од *главног међу бесовима* ново признање. То је похвала Петру Коришком од непријатеља његових:

> „Што се, исмејани од људи, пропасти својој радујеш и тако против нас
> галамиш, или жив од нас избећи помишљаш? Причекај мало! Поново
> ћемо доћи, и брзо ћеш угледати своју смрт. Али зашто се ми уопште и
> боримо с тобом? Какво бисмо веће зло или теже страдање од оног што
> сада имаш могли навалити на тебе? Шта, бедниче, зар није од сваке
> беде горче и тегобније твоје живљење? Како не закључиш да је смрт од живота
> твојега пријатнија? Јер шта је тај твој живот којим се без
> памети хвалиш: зар се ниси сам, гризући биље у пустињи као звер,
> глађу убио? Сунцем паљен, ветром и даждом мучен у каменој пештери
> тело се твоје смрзава и труне, а због наготе кожа је твоја као земља
> поцрнела, а у њој као у врећи кости твоје, као сено исушене, једва се
> држе. И толико страдајући без ума трпећи своје изнураваш живљење?
> Како бисмо те боље од овог повредили или проклели!..." [64]

Занимљиво, он је прозрео ту (такву) *похвалу*. Иза ње је стајала гордост! „Није ми непозната ваша лукава подвала, којом лукаво хвалећи ме наваљујете, и да узнесете ум мој хоћете гордошћу, којом ви опадосте." И, истичући да је „нечист пред Богом сваки који се поноси у срцу", и „ако је што добро у току многих година чинио, у једном часу упропастити може"[65], осврће се на свој пређени пут: „Зато је и пост мој и трпљење моје овде у пустињи, јер је он Бог мој, и спаситељ мој, и заштитник мој, и на њ се уздам. Тело моје, ако је иструлело или трули, никаква зла ми не учини: ако и труљење поднесе, устаће у нетрулежности; јер ако је сада неугледно, устаће у слави; ако је сада немоћно и наготом поцрнело, устаће у сјају."[66] Сада је јасније ко су (шта су) беси? Добијају опипљивију форму. То су они што су га наговарали, или, то је оно шта га је наговарало, у дубини његове душе, у њеној подсвести, да не чини оно што је чинио. „Каква је то корист, по вашем наговору заробити се многим јелима, дебело тело и узаврелу крв имати, и душу многим страстима у гресима утапати?" Такви ће добити по својој заслузи. „А страдање

62 Теодосије 1988, 278–279.

63 Теодосије 1988, 279–280. Нагласио Д. Богдановић.

64Теодосије 1988, 280. „После физичког, као трећа фаза у демонским искушењима, долази психичко мучење. Бесови се вербално обрачунавају с Петром. То је у ствари врхунац. Јер, ко издржи звучне надражаје – малтретирање гласом и виком, ко истрпи физичке нападе и неподношљиве болове, може бити дотучен само обесмишљавањем своје борбе. Реплике које следе и које размењују бесови и Патар Коришки, а које су, суштински, више монолози, представљају кулминацију дела." Шпадијер 2014, 163.

65 Теодосије, исто.

66 Теодосије 1988, 280–281. Слично: *У Бога се уздам, не бојим се*; (…). (Псалам 56, 11) *Та, он је град мој и спасење моје, уточиште моје, нећу посрнути ни мало.* (Псалам 62, 2) *Добротвор мој и ограда моја, уточиште моје и избавитељ мој, штит мој, онај, у кога се уздам*, (…). (Псалам 144, 2) *Гле, и да ме убије, опет ћу се уздати у њ*, (…). (Књига о Јову 13, 15)

моје и тешко живљење што их овде носим за све време живота мојега, нису ни као један дан вечне муке која вас и оне што вас слушају очекује.“ Беси су побеђени, и постиђени.

„А они, чувши од старца ово, за одговор ништа не налажаху, него их обузимаше јед и зубима својим гризући усне говораху: ‚О, невољо! О, ти, Петре, тврда стено! Одоле каменим трпљењем својим, одоле и победи. Одлазимо одавде, из пребивалишта нашег одлазимо. Али ако смо и ми понекад побеђени, боримо се увек и зато неке чак и велике на крају живота надвладамо. И о теби ћемо се, непреподобни, постарати’. И тако посрамљени у стиду отидоше.“[67]

Отидоше, али сумњу у њему оставише. Признају свој пораз, не и његову победу (*непреподобни*)!

Очекивао је *немогуће* и зато није заборављен![68] Награда је дошла од онога према коме су биле управљење све мисли његове, сва дела његова и сва љубав срца, суштина бића његовог:

> После тога светлост велика у неизрецивом виђењу у пештери заблиста,
> и сан од њега оде по дану и по ноћи, и мишљаше као да је на небесима
> а не на земљи у радостима и весељу божаственом, и насићиваше се
> неисказаним виђењима многодневно, тако да је и худо биље и горки жир
> заборавио јести, и ни да га скупи изаћи потом није мислио, нити је желео још да живи на земљи.[69]

Али то није крај! То је био само крај његовим мукама и почетак славе његове. „Љубављу према Господу своме устрељен, псалмске стихове говораше (...).“ Време потпуног мира, када „са захваљивањем Богу, у спокоју и весељу многе преостале године проведе, ка Богу умом и љубављу од свега земаљског стално узношен, (...)“[70]

Измирен са собом. Док то „у пустињи трпељиво и многострадално му у посту живљење“[71] не приведе се своме крају.

Наравно, гледано из приповедне позиције (перспективе), није могао сам, без икога отићи. Зато су ту били иноци, дошли да би се „од њега испосничком научили живљењу“ (оно семе које је посејао у пустињи, оно чега су се беси бојали!).[72]

Ту где је живео (односно, негирао живот) и где се молио и славио Бога, удесио је себи гроб: „из света одлазећи, нареди им да донесу секиру и мотику, и на тој подвижничкој стени у каменој пештери у којој и до конца живота поживе преподобни, гроб да му усеку умоли их.“[73] Иноцима он, поучавајући их и упозоривши на оно што их

67 Теодосије 1988, 281.

68 „Niko ne treba da bude zaboravljen ko na svetu bejaše veliki; ali svako beše velik na svoj način, i svako u srazmeri sa veličinom onoga što je *voleo*. Jer onaj koji samog sebe voljaše, bejaše velik preko samoga sebe, a onaj koji voljaše druge ljude, bejaše velik preko svoje predanosti, ali onaj koji voljaše Boga, bejaše veći od svih. Svako treba da ostane u sećanju, ali svako bejaše veliki u srazmeri sa onim što je *očekivao*. Jedan bejaše velik u tome što je očekivao moguće; drugi u tome što je očekivao ono večno; ali onaj koji očekivše nemoguće, bejaše veći od svih.“ Kjerkegor 1975, 42. Нагласио аутор.

69 Теодосије 1988, 281. „Ова визија достојна описа у апостола Павла, нити је била само тренутна појава, као што је то била ранија визија арханђела Михаила, још мање патолошка халуцинација суманутог субјекта.“ Јеротић 1988, 84.

70 Теодосије 1988, 282.

71 Теодосије 1988, 283.

72 „Победивши сва зла и искушења која су му стајала на путу, тај за околину чудан човек постаје узор и учитељ другима како да живе ‚по примерима светаца’.“ Петровић 2010, 35.

73 Теодосије 1988, 283. „Повратак мртвог тела у земљу-пећину подразумева наду у васкрсење.“ Павловић 1988, 96.

у пустињи чека (бесовски напади), „исприча им све о животу своме“.[74] (Тако и знамо за његова страдања и подвиге!)

Иноцима је, међутим, дозволио да му се приближе само онолико колико је сматрао да је потребно. Па је тако сам умро (сам је и живео), „дух свој сам преда Господу“.[75] Ипак, те последње његове часе писац је дао из њихове перспективе:

> Те ноћи, кад устадоше за поноћну и јутарњу службу, чуше неизрециве песме и гласове који сладошћу ум и срце у умиљење одводе. И брзо из пештере изађоше и тражаху да виде откуда ово слатко и за слух пријатно појање долази. И погледавши на стену старчеву и видевши пештеру његову као да је многим свећама осветљена, зачуђени тим, говораху: „Кад одосмо, старца самога остависмо. Па ни огња раније у пештери није било. И како светлост велику у њој сад видимо и многих појаца гласе откуда чујемо? Да није ко од познатих му пре нас дошао и с њим се радује? Али какво је то чудно њихово весеље, јер ни песама силу не успевамо схватити?“[76]

А када су, ујутру, стигли пред пећину „нађоше је пуну благоуханих мириса и никога другог у њој не видеше осим преподобнога у усеченом гробу где лежи као да спава, у власено рубље умотан, и отишао ка Господу, лицем веома светло сјајећи (...)“.[77] Изненађени свим оним што су видели, што се дешавало и што се дешава пред њим, жалили су што су били одагнани: „О, немилосрдни! О, равнодушности твоје према нама, оче! Анђеле на свој погреб примити хотећи, нас као грешне одагнао јеси, иако добро знаш да си тиме много ражалостио оне који тебе ни мало нису ожалостили.“[78] Он је, тако, скривајући се од њих, још једном преварио људе. Њима је преостало само да се опросте од њега. Дирљив је тај њихов растанак; иноци су му одали пошту достојну дивљења: „Многим изливањем суза и надгробним псалмима, ако и пре њих од анђела опојаноме оцу одадоше пошту, и часно и преподобно лице његово са страхом целиваше, и тако камењем камени покривши гроб плакаху, називајући себе јаднима и изгубљенима због тога што се лишише светога старца.“[79]

> Није прошло много времена, а глас о њему се убрзо рашчуо: А Бог, не хотећи да утаји зној труда, који је њега ради проливен, и добро и чврсто у пустињи трпљење преподобнога, после не много времена исушене часне и свете мошти њихове као миром аромата благоухањем обогати и дарова им благодат да исцељењем чудеса творе. И до ушију многих допре глас о њему, и одмах људи из околине и из многих ближих и даљих крајева почеше долазити и притицати, па се светим његовим моштима клањају и до овога дана.[80]

Глас о њему...и до овога дана...[81] Био је то глас онога ко се још за живота умилостивио Божјом љубављу!

---

74 Теодосије 1988, 284.
75 Теодосије 1988, 285.
76 Теодосије 1988, 286.
77 Теодосије, исто.
78 Теодосије 1988, 286–287.
79 Теодосије 1988, 287.
80 Теодосије, исто.
81 То је „продор у садашњост“ („прорыв в настоящее“), како је Лихачов назвао прелаз свечевог времена у свевреме. „Житије светога повећава се причама о његовим ‚посмртним чудима‘“. Лихачов 1972, 303.

Литература

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

Богдановић, Д. (1988): „Житије Петра Коришког“. у: Теодосије, *Житија*, Београд: Просвета–СКЗ.

Бојовић, Д. (2004): „Пројекција митарства у *Житију Светога Петра Коришког*“. у: *Црквене студије*, Ниш, I, 123–129.

Деретић, Ј. (1983): *Историја српске књижевности*. Београд: Нолит.

Јеротић, В. (1988): „Житије Петра Коришког у светлу дубинске психологије“. у: Теодосије, *Житија*, приредио Димитрије Богдановић. Београд: Просвета–СКЗ.

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

Kjerkegor, S. (1975): *Strah i drhtanje*, preveo Slobodan Žunjić. Beograd: BIGZ.

Лихачов, Д. С. (1972): *Поетика старе руске књижевности*, превео Димитрије Богдановић. Београд: СКЗ.

Маринковић, Р. (2000): „Борба на камену. Трећи култ. *Житије Светог Петра Коришког*“. у: *Даница*, Београд, 148–164.

Павловић, М. (1988): „Теодосијево *Житије Петра Коришког*““. у: Теодосије, *Житија*, приредио Димитрије Богдановић. Београд: Просвета–СКЗ.

Петровић, Д. (2010): „Српска средњовековна књижевност у контексту опште књижевности средњег века“. у: *Књижевна историја*, Београд, 141–142, стр. 9–45.

Свето писмо. (1950). *Свето писмо Старога и Новога завјета*. Превео *Стари завјет* Ђ. Даничић, *Нови завјет* превео Вук Стеф. Караџић. Њујорк–Лондон: Савет библијских друштава.

Трифуновић, Ђ. (1990): *Азбучник српских средњовековних књижевних појмова*. Друго, допуњено издање. Београд: Нолит.

Шпадијер, И. (2014): *Свети Петар Коришки у старој српској књижевности*. Београд: Чигоја.

Dragomir Kostić

MAN UNITED WITH GOD
(Theodosius Hagiography of St. Peter Koriski, interpretation)

The story about a man who insulate himself in the desert, he chose suffering and starvation, and who won demons even outside himself as well as inside himself, devoting only a single goal, love towards God. He was the one who in his entire life taking care only about how to reach to God, who is subordinate to God, who only wanted God, longed only for God! He is losing its character, stood in front the face of God; losing himself, he found Him.

„Well and good saponification to myself and listeners useful learning”... it is this hagiography according to its author. It differs significantly from the previous hagiography of this writer, Hagiography of Saint Sava.

In This literary work was highlighted the presence of the author. He writes about the saint's life and asceticism, but also writes about how, in what way and after whose speech is created hagiography about Peter Koriski and some of his characteristics (qualities).

УДК 821.163.41-97
808.5

Марко М. Ђорђевић
Универзитет у Крагујевцу, Факултет педагошких наука, Јагодина - Србија
e-mail: marko.djordjevic@pefja.kg.ac.rs

ЕПИСТОЛОГРАФИЈА КАО РЕТОРИЧКИ И КЊИЖЕВНИ ЖАНР

***Апстракт**: У раду се разматра проблем епистолографије у оквиру жанровске структуре реторике. Епистолографија је дуго и неоправдано изостављана из система реторичких жанрова. На основу савремених схватања о тзв. динамичким структурама, епистола се посматра као реторички, али као и књижевни жанр. Иако је и савремена реторика евидентно изгубила интересовање за писмо, епистолу (посланицу), посланица још увек опстаје у богослужбеној пракси као део службе који обухвата читање апостолских посланица, док писмо у свакодневном општењу људи опстаје, али као застарео (несавремени вид) комуницирања или као чин административног општења.*

У лепој књижевности, епистоларна форма је доживљавала свој преображај у оквиру епистоларног романа у XVIII веку, а савремени романсијери су писмо често користили као облик документарне грађе који је тексту обезбеђивао аутентичност и непосредност. Писмо је у животу савременог човека значајно изгубило традиционалну функцију, а улогу писма преузело је комуницирање посредством интернета и нових медија.

***Кључне речи:** епистолографија, реторика, књижевност, писмо, епистола (посланица), жанр, комуникација.*

У описивању реторичких жанрова, још од античких времена, аутори су се руководили принципом теме и принципом сврхе и намене. Наиме, сваки реторички облик суштински је одређивала тема, а свака тема била је сврховито упућена одређеном аудиторијуму. У томе је и битна разлика између књижевних и реторичких жанрова. Но, ово је само једна раван гледишта, а на сложеност у разматрању поетике жанра упозорава нас и једна студија Тихомира Брајовића[1] у којој стоји да се у проучавању поетике жанра морамо имати у виду четири подразумевајућа контекста: дијахронијски, синхронијски, компаративистички и теоријски. Наслов нас, међутим, обавезује да не кренемо у тако широку проверу и научну експликацију.

„Током двадесет векова (...) реторика је претрпела неколико суштинских измена. Она најпре губи свој непосредно прагматични циљ и више не учи како убедити, већ како направити *леп* говор. Она такође све више губи интерес за делиберациони и судски и друге говоре, да би од књижевности направила свој омиљени предмет.“[2] Ако пођемо од Аристотелове троделне поделе беседништва на форензичко, делиберативно и епидеиктичко, онда проистиче да ће се реторички жанрови у пракси током низа векова

1 Брајовић 1995.
2 Тодоров, 2008, 24.

углавном односити на судство, политику и обичан друштвени живот. Из тих кругова су биле и теме, а теме су у вези са интересовањем одређеног аудиторијума и претпостављеним циљевима беседника.

Ако, дакле, ову тријаду прихватимо као реторичке „родове“ (по аналогији са књижевним), онда је подразумевајуће да ће сваки род генерисати своје врсте. Ако опет жанр схватимо као динамичку структуру која различитим временима служи на различит начин, онда је јасно зашто се број жанрова временом значајно увећавао и модификовао. То увећавање догодило се и код књижевних жанрова. Период класицизма биће уједно и последња класификацијска и кодификацијска станица књижевних жанрова, али већ у периоду романтизма биће напуштена та тврда класицистичка строгост, а принцип уметничке слободе извући ће жанрове из окова дефиниција, табела и класификација. Чини нам се да се нешто слично десило и са реторичким жанровима. Већ у Стеријиној *Реторици* (1841–1844) можемо видети једну врло разуђену класификацију реторичких жанрова од готово тридесет облика[3] (због дужине наводимо је у белешци.) Ђорђе Малетић, међутим, у својој *Реторици* објављеној у Београду бliске 1858. године наводи једну концизнију поделу. Све беседничке жанрове, он је поделио на: научне, духовне, политичке (судске и говор у парламенту) и речи у особитим приликама (надгробне, поздравителне и друге). Нушић у својој *Реторици* (1934) беседништво класификује у шест чланака са укупно 16 облика, притом издајајући посебно *говорне облике* у које сврстава: разговор, приповедање, рецитацију, реторство, декламацију и глуму (Нушић очигледно овим последњим има у виду *културу говора* као посебну дисциплину и као вештину овладавања правилним, тачним и течним исказивањем мисли и осећања у циљу остваривања успешне комуникације).[4]

Неколико деценија касније, које су протекле без објављивања и једног реторичког уџбеника, Сретен Петровић је у својој *Реторици* (1975, 1995) беседништво поделио на седам чланака (судско, политичко, духовно, војничко, академско, пригодно и похвално и говор на радију и телевизији). Његова класификација региструје укупно 45 облика што је неупоредиво више од свих досадашњих. Морамо, међутим, ипак напоменути да Твртко Чубелић[5] у свом тексту *Усмена народна књижевност – реторички облици*, додаје још и *басму*, *здравицу*, *бројалице* и *ругалице*. Већ летимичним прегледом ових жанровских шема можемо запазити да се развојем друштвеног живота, науке, уметности и медија, број жанрова знатно повећавао. Тако у подели Сретена Петровића имамо по први пут придодате жанрове који се односе на говор на радију и телевизији, а нешто слично и шире ћемо налазити у књигама Обрада Станојевића и Симе Аврамовића.[6] Истина у тој подели не видимо ни Чубелићеве *басме* и *здравице*, али ни епистолографске жанрове о којима пише Стерија у својој *Реторици*, а који су били предмет интересовања и позноантичке реторике (Деметријев уџбеник за писање писама и др.).

И у теорији црквеног беседништва посланица се не препознаје као посебна омилитичка врста. Најближа посланици је мисионарска или киригматичка проповед „проповедна служба одређена за оне који нису посвећени“ (била је упућена онима који

3 У рукописном одељењу Матице српске под сигнатурним бројем М.9419, у *Реторици* Јована Стерије Поповића наведени су следећи жанрови: ПРОЗНИ САСТАВИ: разговори, писма, описанија, повести, учени састави и слова; ИСТОРИЈСКА СОЧИЊЕНИЈА: повести, живописанија, аутобиграфија, некролог; УЧЕНИ САСТАВИ: расужденија; УЧЕВНЕ КЊИГЕ: критика; ОРАТОРСКА СЛОВА: витијска слова (поучна слова); случајна витијска слова (надгробна, похвална, кудителна); торжествена витијска слова, исторична слова и превод.

4 Видети Милан Шипка, *Култура говора*, 93.

5 Чубелић 1969.

6 Станојевић; Аврамовић 2002.

нису знали за Христа и његову науку).[7] Библијска ознака посланице за већину дела апостолских може се третирати као посланица, пре свега у том смислу што су монолошког облика, што су упућене одређеним друштвеним групацијама и заједницама, међутим, познато је да су то заправо мисионарске проповеди које су ученици апостолâ преписивали и ширили. У нашој средњовековној црквеној књижевности све оно што се означава као посланица има праве особине посланице у чисто реторичком смислу, разуме се са свим особинама хришћанског дискурса.

Реторичка суштина писма, коју Стерија описује у свој *Реторици* као „говор к одсуствујућем, једном или више лица, којима оно што смо хтели усмено рећи, писмено саопштавамо", заправо је само парафраза Квинтилијана или Цицерона садржана у оном Quasi coram adesse videris. Тај претпостављени слушалац најсличнији је оном данашњем виртуелном слушаоцу који говор слуша посредством радија. То најлогичније и најсликовитије објашњење суштине епистоларног прихватили су сви каснији аутори реторика и сви практичари. Но, будући да је реторика од својих најранијих почетака била претежно нормативна дисциплина, било је очекивано да се и писмо као облик не може препусти слободној вољи аутора. Посебна осетљивост написаног била је у томе што се оно не дâ исправити, а што је у усменом говору било могуће, а у духу оне латинске сентенце да verba volant, scripta manet. У говору писма, сем класично реторичко-логичких модела, требало је уградити моделе обраћања и ословљавања, али и моделе етикеције (чини нам се да су људи минулих векова у поређењу са нашим савременицима веома много држали до етикеције и бонтона). Но, како је онда реч о кодексима, то је било најбоље да такви кодекси буду прописани и ауторизовани од стране учених ретора.

Први приручници за писање писама *епистолари*[8] настали су још у античко време. „Најранији сведок који нам пружа сазнања о античкој теорији писма је Псеудо-Деметрије. Код њега је речено да су писма пре свега пријатељска писма. Али код доцнијег римског реторичара Квинтилијана наилазимо на став према коме материја, односно тематика писма није ограничена."[9]

У српској реторичкој (омилитичкој) литератури немамо претерано много радова који се баве епистолографијом . Ђорђе Трифуновић вероватно зато истиче да је посланица „недовољно запажена као књижевни жанр"[10] и да о њој има више помена, него самих посланица.[11] Дамњан Петровић пак наглашава да је епистолографија као литерарна форма мање присутна у старој српској књижевности, а знатно више у руској, у којој има више истакнутих представника.[12] Ђорђе Трифуновић другом приликом тврди да је „жанр посланице био добро познат у старој српској књижевности као и обичај епистоларног општења и устаљени фонд општих места посланице. У рукописним зборницима често налазимо тематске посланице преведене са грчког." Он као примере наводи „Друго посланије тогожде Ипократа, о теле и ваображениј човека", неке посланице Исака Сирина, „Небесну" Јована Дамаскина итд.[13] Нема сумње да су српски

7 Цисарж; Маринковић.

8 Епистолар, гр. – зборник са обрасцима за писање писама разним лицима у разним приликама. Са истим значењем је и термин *синђелија*.

9 Јелић 2001, 114.

10 Трифуновић 1967, 145. (Трифуновић овде посланицу означава као књижевни жанр, мислећи свакако на средњовековну књижевност, међутим, посланица је по својој суштини реторички жанр, а у ширем смислу и књижевни).

11 Трифуновић 1988, 5.

12 Петровић, 1998.

13 Трифуновић, 1974, 243.

писци посланица своје узоре налазили пре свега у библијској и светоотачкој литератури. Нови завет је богата и најбоља збирка посланица; има их укупно 21, а од тога се чак 14 приписује најбољем писцу и ретору, апостолу Павлу. Павлов напоран мисионарски пут од Атине до Коринта, Кипра, малоазијских и македонских градова Солуна, Ефеса, Филибе, па све до Ликије и Рима захтевао је много реторског знања и вештине. Апостол Павле је у непријатељским и паганским срединама проносио једну нову теолошку јеванђеоску идеју коју је једнако морао појашњавати неукима, али и искусним филозофима попут стоичара и епикурејаца. Истицање моралних принципа о правилном поступању и подстицање верника на искрену молитву била су основна начела којих се држао. Његове морално-дидактичке параболе биле су узор многим потоњим реторима. Важно је рећи да је апостол Павле био противник глосолалије која је била уобичајена у ранохришћанском периоду. У том смислу он у *Првој посланици Коринћанима*, насталој четврт века после Исусове смрти каже: „Тако и ви: ако неразумљиву ријеч речете језиком, како ће се разумијети шта говорите? Јер ћете говорити у вјетар. Има на свијету Бог зна колико различитијех гласова, али ни један није без значења“ (14, 9–10). А затим, „Али у цркви волим пет ријечи умом својим рећи, да се и други помогну, него ли хиљаду ријечи језиком“ (14, 19). Такође, он је сматрао да посланица као реторски облик мора почивати на истинском убеђењу, на љубави. „Ако câм језике човечије и анђелске говорим а љубави немам, онда сам као звоно које звони, или прапорац који звечи“ (13, 1–8).

У византијско време „још је Константин Порфирогенит, византијски цар из прве половине X века, у своме делу De administrando imperio саопштио обрасце за писма и наредбе владарима Срба, Захумља, Конавла, Травуније и Дукље“.[14] Ханс Георг Бек сматра да је епистолографија у византијско време била саставни део реторике, а да су разноврсни епистолари и збирке писама били њен значајнији део. Бек посебно истиче допринос Теофилакта, архиепископа охридског (око 1030 – после 1108) који је за собом оставио око 130 својих писама, упућених разним црквеним и политичким личностима и која га сликају као носталгичног византијског интелектуалца. За његова писма, он каже да су писана „живо и пластично“.[15]

У познатој *Реторици* Јосифа Ракендита, светогорског монаха, око 1330. дате су препоруке за писање посланица, а за најстарији епистолар на српском језику узима се онај из манастира Подром на Црној Реци у Македонији који се налази у Државној библиотеци у Москви. Познато је, такође, да је рашки митрополит Силвестар у препису *Синтагме* Матије Властара из 1558. године унео и обрасце за писање синђелија по неким обрасцима из XIV века. Ђорђе Трифуновић, међутим, наводи да се „најбројнији и најзанимљивији обрасци налазе у једном зборнику из средине XVII века у Архиву Српске академије наука и уметности у Београду (број 46)“.[16] Што се пак појединачних посланица српске средњовековне епистолографије тиче, поменимо *Посланицу игуману Спиридону* Светог Саве (1234), *Писмо жупану Твртку* краља Милутина (1282–1285), *Писмо Дубровнику* кнеза Лазара (1388), *Слово љубве* деспота Стефана Лазаревића (1409), *Посланицу духовнику Никону* Јелене Балшић (1440), *Посланицу свештенику и доместику кир Исаији* Димитрија Кантакузина (средина осме деценије XV века), *Писмо султану Бајазиту* деспота Вука Гргуревића Бранковића (1483), *Посланицу Гаврила Светогорца угарском краљу Јовану Запољи* (1533/34), *Две посланице хиландараца цару Ивану*

14 Трифуновић, исто, 43.
15 Бек Х. Г. 1967, 57.
16 Трифуновић 1974, 44.

Грозном (1550, 1558) и писмо кнегиње Јелене, жене војводе Матеје Бесарабе, исповеднику Дамаскину из 1648. године[17] итд.

Српска средњовековна епистолографија је дело образованих монаха и владара, што ће рећи да је настала на темељима и епистоларним обрасцима Светих отаца. У том смислу, Драгиша Бојовић истиче да се у Јефимијиним списима осећа утицај Јефрема Сирина, Симеона Новог Богослова, Симеона Метафраста и Јована Златоустог, а код деспота Стефана Лазаревића утицај Псеудо-Дионисија Ареопагита и Јефрема Сирина. Слични утицаји препознају се и у посланицама Јелене Балшић.[18] Већ од средине XIII века јављају се преводи Светих отаца Јована Златоустог, Василија Великог, Григорија Богослова, Јефрема Сирина, Јована Лествичника и Јована Дамаскина. Зборници одабраних проповеди под називима *Златоструј* и *Маргарит* нудили су и српским писцима епистола обиље стилских (омилитичких) модела. Могло би се рећи да се првобитни библијски појам посланице и у српској црквеној књижевности преобратио у проповед (првобитно мисионарска и езотерична), а после и у нове облике: паренезу, омилију, тематску и догматску проповед и уметничку омилију. Оно што је у почетку називано апостолска проповед, у каснијим временима је називано апостолска омилија, а свеукупно се односило на проповед у основном значењу. Изворни реторичко-омилитички облик посланице као писма (писменог општења) у елементарном облику ипак је опстао и имао свој развојни пут, паралелан са омилитичким облицима .

У новијој српској историји, веома обимну преписку водили су Доситеј Обрадовић, Вук Стефановић Караџић и Петар Петровић Његош. Због своје обимности, а вероватно и због помањкања интересовања за епистоларну форму, ове преписке нису побудиле већу пажњу научне јавности. Поједини истраживачи трагали су у њима само за оним чињеницама које су биле релевантне за теме којима су се бавили. У класично реторичком и стилском погледу ова преписка је, рекосмо, остала непроучена. Чини нам се да су нешто већу пажњу истраживача привлачили стари епистолари, па тако можемо споменути чланке Војислава Јелића *О античкој и српској епистолографији*, чланак под називом *Topoi epistplikoi у Писмовнику Атанасија Стојковића* и чланак *Традиција европске епистолографије (Стојковић и Дарвар)*[19]. Разматрајући суштину Стојковићевог Епистолара, Јелић издваја неке, за нас битне појединости, најпре ону да Стојковић разликује двадесет основних врста писама, што несумњиво говори о развијености жанра почетком XIX века, а издваја и оне које се тичу стила и језика (језик у писмима треба да буде јасан, стилски дотеран, а мисли кратко изложене). Све ово, разуме се, иде у прилог тези да је писмо типичан реторички жанр који је у многим класификацијама био неоправдано изостављан. Интересантно је да Јелић, у разматрању Стојковићевог епистолара наглашава како овај аутор посебно издваја љубавна писма која „немају никаква правила". Стојковић је очигледно још у оно време наслутио да су поједини реторички жанрови временом били подложни разградњи. Прихватањем те ауторске слободе, љубавно писмо се као реторички жанр свакако, на најбољи могући начин, приближило књижевности. Оно се отргло класичним реторичким узусима и на подручју стила и језика створило праве књижевне креације. О томе нам најречитије говоре они епистоларни романи у којима је љубав основна тематска нит, а писмо простор за необуздана осећања и песничку имагинацију. Ту пре свега мислимо на Ричардсонову *Памелу* , Русоову *Нову Елоизу* и Гетеов роман *Јади младога Вертера*.

17 Ђорђевић 2007, 14.
18 Бојовић 2003, 78.
19 Јелић , наведено дело.

Иако је и савремена реторика евидентно изгубила интересовање за писмо, епистолу (посланицу)[20], посланица још увек опстаје у богослужбеној пракси као део службе који обухвата читање апостолских посланица, док писмо у свакодневном општењу људи опстаје као чин административног општења или као застарео (несавремени вид) комуницирања, који је углавном заменило комуницирање посредством и-мејла и компјутерске мреже.

У лепој књижевности пак епистоларна форма је доживљавала свој преображај у оквиру епистоларног романа који је, рекосмо, особито био популаран у XVIII веку. Не смемо заборавити ни чињеницу да савремени романсијери писмо, али и и-мејл преписку, често користе као облик документаре грађе који уметничком тексту обезбеђују аутентичност и непосредност. У неким српским историјским романима нашли су се делови српских средњовековних посланица.

Од појаве традиционалног (фиксног, а касније и бежичног) телефона смањила се потреба за писањем писама, а појавом мобилне телефоније СМС порука је заменила класично писмо изгубивши притом и форму и стил, а да кажемо и душу. Место писма у животу савременог човека додатно се изгубило развојем комуницирања посредством интернета, мобилних апликација и друштвених мрежа. Редуковани вокабулар и одсуство ортографије у тим порукама доказ су једног свеопштег осиромашења духа савременог човека, али и доказ помањкања слободног времена. Но, то је тек прича за нека нова истраживања.

Оно што нам као закључак следи на крају овог текста јесу чињенице да је епистолографија неоправдано изостављана из система реторичких жанрова, да је писмо као облик, како је било препознавано у ранијим вековима, нестало, а да су, као непотребни и анахрони, нестали и некадашњи епистолари. Та покретљивост и флуидност жанрова, разуме се, није никаква новина. Она је постојала и у ранијим временима, а као доказ нам може послужити и чињеница да просечно образовани савремени човек више не зна шта је пастирска еклога, мадригал или бугарштица.

Литература

Бек, Х. Г. (1967): *Путеви византијске књижевности*. Београд: Српска књижевна задруга.

Бојовић, Д. (2003): *Свети Јефрем Сирин и српска црквена књижевност*. Ниш, Косовска Митровица: Центар за црквене студије, Филозофски факултет.

Брајовић, Т. (1995): *Поетика жанра*. Београд: Народна књига – Алфа.

Веселинов, И. (1974): *Јован Стерија Поповић, Реторика*, Зборник историје књижевности САНУ, бр. 9, 1974. Београд: САНУ.

Ђорђевић, М. (2007): *Беседништво код Срба*. Ниш: Центар за црквене студије.

Јелић, В. (2001): *Античка и српска реторика*. Београд: Чигоја штампа.

Лешић.З. (2008): *Теорија књижевности*. Београд: Службени гласник.

Малетић, Ђ. (1858): *Реторика*, Београд, Правитељство књигопечатње Кнеж. српске

20 „Посланица се развила од обичног писма у прози. Римљани су их први почели писати у стиху, и то прије свега Хорације. То су обичне пјесме у којима се износе погледи на живот, друштво, умјетност. Облик посланице особито је био популаран у доба ренесансе. (...) Овај је књижевни род трајао до 19. стољећа, а онда се посве изгубио.“ (Никола Милићевић, *Појам лирскога и лирске пјесме*, у: „Увод у књижевност“, 368.)

Нушић. Б. (2009): *Реторика*. Београд: Чигоја штампа.

Петровић, С. (1995): *Реторика*. Београд: Савремена администрација.

Петровић, Д. (1998): *Два епистолографа: Јелена Балшић и Епифаније Премудри*, у *Српска књижевност у доба деспотовине*, Дани српског духовног преображења, V, Деспотовац: Народна библиотека „Ресавска школа".

Станојевић, О., Аврамовић, С. (2002): *Ars rhetorica – вештина беседништва*. Београд: Службени лист СРЈ.

Тодоров. Ц., Дикро, Ж. (2008): „Реторика и стилистика", у: М. Радовић, *Књижевна реторика*. Београд: Службени гласник.

Трифуновић, Ђ. (1974): *Азбучник српских средњовековних појмова*. Београд: Вук Караџић.

Трифуновић, Ђ. (1967): *Књижевност у школи – Стара српска књижевност*. Београд: ИЗ Југославија.

Трифуновић, Ђ. (1988): *Српске посланице шеснаестог века*. Крушевац: Багдала.

Цисарж, Б., Маринковић, Ж. (1969): *Омилитика или теорија црквеног говорништва*, Београд: без имена издавача.

Чубелић, Т. (1969): „Усмена народна књижевност – реторички облици", у: *Увод у књижевност*, уредили Фран Петре и Здено Шкреб. Загреб: Знање.

Marko M. Djordjević

EPISTOLOGRAPHY AS RHETORICAL AND LITERARY GENRE

Epistolography has been long and unjustly omitted from the system of rhetorical genres. Based on the modern understanding of the so-called dynamic structures, epistle is seen as a rhetorical but, at the same time, as a literary genre. Although the contemporary rhetoric obviously lost interest in letters and epistles, epistles still persists in liturgical practice as part of a service that includes reading of apostolic letters, whereas letters have survived in daily communication with people, but as outdated (non-modern) communication or as an administrative act of communication.

In the *belles lettres*, epistolary form experienced its transformation within the epistolary novel in the eighteenth century, and contemporary novelists often use letter as a form of documentary material which secured authenticity and immediacy to the text. Letter has lost its traditional function in the life of modern man and communicating through the Internet and new media took over its role.

УДК 821.163.41.09-14

Александра Д. Матић
Универзитет у Крагујевцу, Филолошко-уметнички факултет - Србија
e-mail: matic.aleksandra@yahoo.com

ЕСХАТОЛОШКИ МОТИВИ У ЛИРСКОМ УСМЕНОМ ПЕСНИШТВУ

***Апстракт**: У раду су анализиране лирске усмене песме које садрже есхатолошке мотиве и утицај библијских и апокрифних текстова на народно поимање „пошљедњег времена“ и Другог Христовог доласка. Есхатолошко се у верским песмама остварује на три нивоа: иницијално приказивање знамења апокалипсе и проклетства земље, ишчекивање Страшног суда и Царства Небеског, страх од Божијег гнева, те последице моралне и духовне кризе изражене кроз паклене муке грешника. Истраживања су показала да се манифестација есхатолошког у лирском усменом песништву уклапа у општи религијско-морални код народне свести, који се заснива на хришћанском учењу, али га и допуњује аутентичним изразом.*

***Кључне речи**: лирика, есхатологија, Страшни суд, Бог, пошљедње вријеме, криза, грех, пакао, Откривење.*

Свеколико присуство хришћанске традиције и мотивски комплекс транспонован из библијских и апокрифних текстова у српском усменом песништву очитује се кроз сва три жанровска облика: лирске, епске и лирско-епске, тзв. песме „на међи“. Пројекција библијских мотива у народној поезији остварује се према законима „народне религије“, која претпоставља известан степен трансформације хришћанских мотива, кроз које се може пратити и однос званичног црквеног учења и „народног православља“. Резултати савремених истраживања народне религије Срба показали су да „недостатак формалног теолошког образовања, историјске прилике и различити културни утицаји“[1] условљавају формирање лаичких представа о теологији, које се не поклапају увек са хришћанском догмом, али су свакако инспирисане хришћанским схватањима и теологијом. Занемаривање ове чињенице, према Ивици Тодоровићу, често доводи до пренаглашености претхришћанских вјеровања у народној религији. У сваком случају, усмено песништво обилује разноврсним мотивима религиозног карактера, што управо потврђује да је човек по својој природи homo religiosus, те да је религиозност обележавала све димензије постојања наших предака. Онтолошка тежња наших предака ка трансценденталном, божанском, мистерија постања и смрти, одразила се у лирским песмама у најранијим раздобљима усменог стваралаштва, те је усменој поезији дала и примарну намену – да доспе с ону страну људског искуства, да спозна божанску намеру у складу са првобитним религијским представама, из чега се изродило религиозно усмено песништво, најпре митолошко, а потом и хришћанско. Иако су хришћанске (побожне) песме знатно млађе, описују догађаје из канонских и апокрифних хришћанских текстова, оне су ипак у великој мери уклопљене у архајске слојеве певања и мишљења.

1 Тодоровић 2008, 63.

Како објашњава Миодраг Павловић у студији *Поетика жртвеног обреда*, рано хришћанство је несумњиво било нехрамовна религија, која се уздала у реч, саопштење, тј. концепт екстерне религиозности заснованe на контакту међу људима.[2] Исто се може приметити и у феномену „народне религије". Реч је у првобитној заједници имала и магијско дејство, „своје место и време, улогу и правац у којем је дејствовала, циљ који је имала да погоди. Оно што ми данас доживљавамо као поезију имало је посве другу намену, требало је да буде практично делотворно."[3] Међутим, у ширем смислу, реч је имала и задатак да постане спона између човека и виших сила, било да је желео да их контролише, било да је тежио да их умилостиви. Са прихватањем хришћанства, реч наставља да буде спона између Бога и човека, а кроз велики број усмених дела, Реч Божија се преноси и ван храма, односно библијски садржаји круже у народу. Тако се дејство Библије на стваралачку имагинацију народног певача огледа и кроз једну од кључних тачака хришћанске религије – есхатолошку концепцију света, која се у религиозним усменим творевинама остварује не само као народна интерпретација есхатологије, већ и у великој мери сотериологије, као човекове тежње за спасењем, чежње за вечношћу и превладавање страха кроз веру. Осим тога, питање остваривања Царства Небеског у тренутку Другог Христовог доласка задобија претежно етичку димензију, односно одређује народни живот, делање и понашање у складу са хришћанским врлинама. Народни ствараоци, према Вукашину Бањовићу[4], своја дела темељили су на правди, указујући на узорне, али и заблуделе појединце, и открићу вечности, понирући у тајанства природе, света и човекове душе. Религиозна лирска усмена поезија као испољавање духовних садржаја народне свести следи идеале хришћанске вере, па самим тим на свој начин преноси, али и трансформише хришћанску есхатологију.

Есхатологија[5] је учење о „успостављању Царства Божијег или вечнога живота као крајњег стања искупитељског Христовог дела, стања које ће се збити на свршетку

2 Павловић 1987, 230.

3 Крњевић 1986, 285.

4 Бањовић 1993, 121.

5 Хришћанска есхатологија се особито везује за Откривење Јована Богослова, али се есхатолошко усмерење може пратити кроз читаво Свето писмо. У Старом завету, Књига пророка Данила успоставља панораму смене великих земаљских царстава све до краја времена и деловање Господа који ће их сам укинути и успоставити Божије вечно Царство, чиме се наговештавају садржаји Новог завета. Есхатологија је средиште новозаветне теологије. Синоптичка јеванђеља, по Матеју, Марку и Луки, садрже есхатолошку Исусову расправу на Маслиновој гори, у којој се ратови, куга, глад, поморства, космичке катаклизме попут помрачења сунца, земљотреса и сл., успостављају као знамења Другог Христовог доласка.

Есхатологија Прве и Друге Павлове посланице Солуњанима претпоставља наду у кореницу промену у односу између Бога и људи. Посланице Солуњанима наглашавају две средишње есхатолошке теме: Парусију, почетак раздобља у којем ће се верници сјединити с Господом и знамења која ће претходити Другом Христовом доласку. Апостол Павле предвиђа скори долазак Христа и упозорава хришћане да буду будни и да живе у складу са Христовим учењем (1 Сол 5, 6–11). У Другој посланици Солуњанима открива се да ће се Парусија догодити истовремено са судом Божијим над неверницима. Према Јеванђељима и посланицама Христ је дошао и пребива у нашим срцима преко Духа Светог, а антихристи су присутни као јеретички учитељи који шире лажну науку. Харингтон 1993, 255.

Поимање есхатологије у Откривењу претпоставља живу антиципацију Христовог доласка и спасење за све оне који слушају реч Господњу. Према Откривењу (Отк, гл. 5 и 6), преображени свет јесте исход Јагњетове победе. Разрушењем Антихриста и противничких сила, Син Божији стварно је потврдио да је дошао да „разори дела ђавола" (1 Јн, 3, 8). Откривење употпуњује Данилову пророчку слику и пружа додатни увид у тајну метаисторијског времена – вечности,

историје, када ће Он доћи у пуној слави да суди живима и мртвима“[6]. Тумачече есхатолошког као представе о последњим збивањима обухвата темпорално, али и егзистенцијално значење[7], у којем се садашњост и будућност тесно повезују у Есхатону, а „корен последњих ствари је у овостраности (живљењу и раду, врлини и греху)“[8]. Парадокс хришћанске есхатологије, према јеромонаху Атанасију Јевтићу, у томе је што „већ јесте и још није“[9], односно Господ нам је већ кроз Први долазак и васкрсење даровао спасење, као и своје присуство (Парусију) кроз Цркву, кроз Литургију, али се пуноћа спасења остварује ипак кроз хришћанско живљење и стремљење ка Царству небеском. „А кад га упиташе фарисеји: кад ће доћи царство Божије? одговарајући рече им: царство Божије неће доћи да се види; нити ће се казати: ево га овдје или ондје; јер гле, царство је Божије унутра у вама“ (Лк 17, 21). Премда долази на „крају“ историје, есхатолошко Царство није резултат историјског процеса, односно не може се поистоветити са футурологијом. Последња стварност има за циљ не крај, него вечност, мењајући линеарну, хронолошку историчност, у вечну садашњост и подсећајући на есхатолошку будност верника, како би се досегло спасење.

Догађаји који претходе Другом Христовом доласку, устремљеност ка вечности, Страшни суд, рај и пакао, као елементи есхатолошког поимања света, представљају мотивски склоп хришћанских лирских песама о „пошљедњем вријемену“. Наспрам историзације последњег времена у епици, лирска народна поезија са есхатолошким мотивима има свевремени карактер, чиме задобија функцију учења о исправности деловања преношењем црквених поука кроз световне форме народне књижевности.

Знамења „пошљедњег вријемена“

Временски и просторно ограничено човеково постојање на овом свету условљава и представу есхатолошког као одређеног тренутка у времену када се историја укида, а земаљско бива уништено, да би наступио вечни живот, у димензијама Царства небеског. Као охрабрење и утеха, апокалиптика је нарочито цветала у доба великих историјских криза, невоља и зала, са циљем да поврати поуздање у Бога.[10] Отуда се у народној епској поезији, Косовска битка, као велики догађај и преокрет у историјском смислу, узима за „пошљедње вријеме“ и опредељење за Царство небеско, које се наговештава читавим низом космичких поремећаја. „Есхатологија не учи о последњем времену као о потпуном крају света и времена. Нестаће зли садржаји њихови, а то ће се догодити, како пише у Јовановом откривењу, кроз катастрофе и страдања.“[11] У епском песништву најдоминантније слике „пошљедњих вријемена“ остварене су у „Женидби кнеза Лазара“, „Зидању Раваницe“, које заправо слуте косовску трагедију[12], потом у „Пропасти царства српскога“[13], у којој кнезу Лазару поруку шаље Богородица по Светом Илији да се определи за Царство небеско или земаљско, те у бугарштици „Попјевка о Косовском бoју“, у којој Миличин сан о космичким неприликама тумачи

радости, бесмртности, васкрсења. Харингтон 1993, 460.
6 Речник православне теологије 1999, 63–64.
7 Мијач 1988, 1.
8 Исто.
9 Јевтић 2010, 410
10 Харингтон 1993, 464
11 Бојовић 2004, 61–62.
12 Бојовић 2004, 63.
13 Бањовић 1993, 67

Милош Обилић.[14] Косовско опредељење стога не подразумева само одлуку да се Срби не покоре турском цару, већ задобија много шири карактер – савез народа са Богом, „велика хришћанска поука за обнову живота у Христу“[15].

Како је епска слика „пошљедњег времена“ имала снажан одјек у народу, лирске варијанте су такође многобројне, али се не може поуздано тврдити да ли оне представљају издвојен сегмент из веће, епске целине или је пак у питању поетска слика инспирисана хришћанским садржајима, која је потом прилагођена историјским приликама српског народа кроз формулу тумачења снова.[16] У запису из *Ерлангенског рукописа* историјска позадина није конкретизована, већ је дата универзална ситуација тумачења и остварења царичиних снова. На тај начин историјски догађај постаје алегорија о смислу и постојању ван времена. Друга лирска варијанта Срба из Хрватске памти име царице Милице, док је садржај песме идентичан:

„Санак снила царица госпоја
Што је снила, све је погодила
Да се ведро проломило небо
Да је мјесец на земљицу пао,
А звјездице крају прибјегнуле -
Сам' Даница остала самица!“
(ЕР, 16, стр. 71)

Мотив царског сна у коме се алегорично представља пропаст земаљског царства присутан је у старозаветној Књизи пророка Данила, којем следи тумачење пророка и најава вечног Небеског Царства, што је у складу и са косовским опредељењем у усменој епици. Осим тога, сама поетска слика апокалипсе представља народну интерпретацију визије *Откривења* Јовановог: „И видјех кад отвори шести печат, и, гле, затресе се земља врло, и сунце поста црно као врећа од костријети, и мјесец сав поста као крв. И звијезде небеске падоше на земљу, као што смоква одбацује пупољке своје кад је заљуља велики вјетар“ (Отк 6, 12–13). Према Светом Андреју Кесаријском, поцрнело сунце и мрачан, крвав изглед месеца указују на душевну таму оних које ће сустићи гнев Божији.[17] Међутим, народно тумачење успоставља лирски паралелизам, у складу са устаљеном структурацијом лирског песништва, односно оно што се дешава на небу пресликава се на земаљски план:

„Што се ведро небо проломило,
То с' цареви сарушени двори;
Што је мјесец на земљицу пао,
То ј' царева одсјечена глав;
Што звјездице крају прибјегнуле,
То с' цареве остале сироте;
Што ј' Даница остала самица -
То царица била удовица.“
(Крстановић, 20)

14 Након Косовске битке још један је догађај у нашој историји задобио есхатолошку димензију – Први српски устанак у песми „Почетак буне против дахија“.

15 Мијач 1988, 9.

16 Славица Гароња Радованац сматра да су поетске слике последњег времена „распаднута форма“, односно лирски одјеци већих епских целина, али мотивски потпуно заокружени и сведени на лирску песму. Гароња Радованац 2008, 250.

17 Свети Андреј Кесаријски 2015.

Док је претходни облик есхатолошког мотива усмерен на историјско-апокалиптичну представу рушења дотадашњег царства, лирско-епска песма о „пошљедњем времену“ из друге Вукове збирке *Српских народних пјесама* „Свеци благо дијеле“ (Вук II, 1) говори о природној катаклизми као казни коју свеци шаљу на земљу којом је завладало безакоње: непоштовање родитеља, родоскрвнуће, непоштовање духовног сродства, подмитљивост.[18] Оваква обрада мотива ствара парадигму песама о поремећају кодекса понашања у оквирима религиозног и обичајног система, које су у великом броју присутне у лирским варијантама о моби жетелаца, који жању у недељу, а казна их сустиже од тзв. „огњених светаца“ (Светог Илије, Светог Пантелије и Огњене Марије) због оглушивања о Божије заповести, у складу са визијом пропасти света као пожеженој, спаљеној земљи. Проклетство и осуђивање земље налази се већ у Првој књизи Мојсијевој: „Земља да је проклета с тебе“ (1 Мој, 3, 17), док се додељивање казне посредством светаца, односно анђела односи на Откривење Јованово. Формулативни почетак „Жито жела моба жетелаца“ наставља се идентификовањем празника који се не поштује, али се претежно јавља Преображење (Обрадовић, 77) и Свети Илија (Вук V, 229). У оба случаја, криво је свештенство које „закона нема“, а према коме се, као према духовним вођама, народ управља.

Страшни суд

Мотиви моралне и духовне кризе у лирским народним песмама повезују се са есхатолошким мотивима, упућујући на библијски образац по којем се људски род дели на верујуће и грешнике, те се према томе додељује и праведна награда, односно казна. Стварност је обележена неправдом и недостатком љубави, чиме се активира мотив кризе и Страшног суда.

Беседа Светог Јована у песми „Часни пости“ представља народну интерпретацију Откривења Светог Јована Богослова, и као апокалиптички текст проговара о Страшном суду, када ће се заслуге душе одмеравати према богобојажљивости тела.

„Человјече! Божја слуго,
Служи Бога за времена!
Док и страшни суд не дође.
[...]
Бог т'убио тјело моје!
Јесмо ли ти говориле:
Пости посте тјело моје
Бога моли тјело моје
Цркви ајде тјело моје
Метаниши тјело моје
Једноуди тјело моје.
(Ал' то тјело и не слуша!)
Већ у јелу наслађује
А у пијћу лакомује
У одори охолује. “
(Беговић, 19)

Апострофирањем племенитих хришћана у песми „Страшни суд“ лирски субјект кроз песму објављује „ријеч Божју“, односно објављује учење Господње, саму вољу и деловање Божије:

18 Милошевић Ђорђевић 1971, 176.

„Тко је слуша – Бога куша
Тко је прима – Бога штима.
Тко праведно цркви иде,
Анђели га с неба виде
Па га Богу наповиде.“
(Беговић, 20)

Кушање Бога упућује на свету тајну евхаристије[19], а кроз Цркву и присуство Литургији остварује свој живот у Христу. Црква је облик Божјег царства на земљи, односно мистичко Тело Христа, савез Бога и људи који спречава потпуни продор злобе и пустоши у свет[20], те у том смислу и у усменом песништву Црква задобија значајну улогу у успостављању односа човека и Бога. Ипак, у песми се извештај Анђела Богу јавља у два контрастирана вида – у првом се величају они који славе Бога, а у другом се куде они који радије иду на зборове, него у Цркву. Претежност световног опхођења подстиче на нову песничку слику, у којој се обраћање грешним душама претвара у каталог грехова и заслужених казни:

„Вај! ришћанске грешне душе,
Рад кога нас бију суше?
И велики страшни гради
Не посташе л' сваки гади?
Зли језици на земљици?
Не боје се вишњег' Бога
Старијега не слушају
Туђу муку привађају
И за њу се криво куну.
Не куне се на свом' скоту
(На ком би се показало)
Већ се криво Богом куну
И са свеци и Анђели.
Тко л' се криво Богом куне
И са свеци и Анђели:
Криво ће му и Бог дати!
Душа ће му у рај поћи:
Ал' ће стати па плакати
кад угледа вјечну муку
Ће ће бити измучена
Страшном ватром испржена
А никада искупљена!
Тко не плати најемника
Тешко њему до вијека
Која л' слуга криво служи
У паклу јој душа тужи.
Тко л' сироте расцв'јељује
Своју душу увр'јеђује.
Тко ли вријеђа родитеље

19 Причешће се темељи на Христовој смрти и васкрсењу, остварујући заједницу са присутним Господом, чиме се евхаристија успоставља као есхатолошка светковина – излажење у нови еон којим отпочиње Парусија. Мијач 1988, 67.
20 Мијач 1988, 49.

(Избјегава сваке жеље
И на небу и на земљи)
Тај је проклет и у земљи.“
(Беговић, 20)

Поред тога, народни певач завршава песму молитвом Господу, која се такође може посматрати као одвојени сегмент, лирска минијатура под снажним утицајем црквене средњовековне књижевности, која истиче понизност и скрушеност пред Богом, али и рачуна на Његову бесконачну милост и доброту и опрост грехова „у небеском отачаству“, као простору вечног блаженства.

Наведени облици духовног песништа који тематизују Страшни суд, као један од елемената есхатологије, несумњиво представљају чист материјал црквених проповеди које су у народу попримиле лирску стилизацију у највећој мери, али успеле и да задрже приповедни тон.

Песме које је Вук у својој првој збирци *Српских народних пјесама* сврстао међу „песме сљепачке“ обилују есхатолошким и сотериолошким мотивима, али и саветима човеку како да се приближи Богу, јер, како поручују слепи песници, „кад човека самрт нађе/ ништа с' собом не понесе/ већ скрштене беле руке/ и праведна дела своја“ (Вук I, 213). Изразите уметничке вредности, песма „Рођење Христово“ сажима у себи мотив Првог и Другог Христовог доласка и Страшног суда у коме ће Господ судити праведнима и грешнима. Потреси неба и земље везују се за рођење Христово, јер је већ први долазак био долазак есхатологије (последње стварности), док се ступање пред Господа на граници историје боји страхом од предстојећег суда. Валентина Питулић проблем страха у верским песмама објашњава присуством „старозаветног Бога који прети“[21], односно суштински недовољним утемељењем „новозаветног Бога који је љубав“[22]. Међутим, не сме се занемарити да је, како наводи Драгиша Бојовић, ишчекивање суда „управо оно време у којем најбоље сазрева свест о грешности и покајању.“[23] Верске песме поручују да наша оријентациона тачка на овом свету треба да буде управо ишчекивање суда. Као спона црквених учења и колективне свести, слепи песници су умели да традиционалним реторичким средствима обликују хришћанску есхатолошку мисао, али су и снажно осећали странпутице којима су се њихови сународници кретали и отуда увек предочавали оне грехове који су у том тренутку били најзаступљенији међу народом. То не значи да су се верске песме заснивале искључиво на реторици слепе послушности, већ су указивале и на љубав и милост у односу човека и Бога. Јеромонах Божидар Мијач објашњава да карактеристика есхатолошког стања света није само изразита раздвојеност добра и зла, него појачаност њиховог дејства: „На њиви света бурно зру кукољ и пшеница, тј. зло и добро. Као да се жетва суда Божјег приближава, као да је већ пред вратима.“[24]

Кажњавање грешника

Према Питулићевој, народни певач у оквирима сопствене традиције ствара морални кодекс заснован на хришћанству, али и допуњен извесним греховима који нису садржани у Божијим заповестима.[25] Композициони поступци у верским песмама које

21 Питулић 1997, 60.
22 Исто.
23 Бојовић 2004, 38.
24 Мијач 1988, 16–17.
25 Питулић 1997, 161.

обрађују мотив греха и казне у усменом песништву заснива се на градацији слика по тежини греха и морално неприхватљивих поступака. С тим у вези је и мотив покајања, који може обезбедити спасење душе, али се каткад тежина греха управо исказује немогућношћу искупљења, што се у градацијском низу позиционира на последњем месту, представљајући врхунац овоземаљских зала. Иако није у складу са врховним хришћанским начелом, свештеници често након исповести грешнике ипак не разрешавају грехова или пак одређују који им се греси могу опростити, а који не. На тај начин, како објашњава Валентина Питулић, усмено песништво полази од хришћанске етике, али ствара сопствене моралне доксе.[26]

Етички дуализам између хришћанског идеала и реалне духовне кризе остварује се у песмама кроз опозитни пар персонификоване душе и тела, као представнике апостасије[27] и анастасије[28]:

„Дубрава се зелењаше,
Рајске душе весељаше,
А паклене печалише.
Душа тијело кунијаше:
'Бог т' убио, гријешно тијело!
Камо теби твоја сила,
Твоја сила и алија?
Камоли ти свијетло грло,
Кроз које си вино пило,
Вино пило, зло мислило,
Кума, друга не пазило,
Већ га коњем погазило?'“
(Крстановић, 11)

Идеја хришћанског оптимизма ипак не напушта овај вид обраде есхатолошког мотива, већ се у другим варијантама кроз дијалог душе и тела упућује и савет да се истинским покајањем и поуздањем у Богородицу, присутну у народној свести као заштитницу људског рода, могу искупити земаљски греси.[29]

Поетска представа проклињања тела упућује на дуалистичку концепцију и онтолошку подвојеност душе и тела, а смрт поставља као тренутак раздвајања пропадљивог тела од вечне суштине – душе, кроз раздвојеност „рајске“ и „паклене“ сфере. Иако такав дуализам није карактеристичан за православну веру, у народној религији он представља вид рационализације, који се у овом случају јавља и као песнички поступак са јасном тенденцијом – подцртавањем краткотрајног дејства земаљског, материјалног царства, те пропаст у Вечности због неотпорности злу и услед греховне телесности. Телу се спочитава изопачење и похотљивост, преданост хедонизму, односно поводљивост за земаљским плодовима.

Веровање да се са умножавањем злодела приближава Страшни суд, повезује мотив кризе и есхатологију у усменој лирској поезији. Апостасија, отпадништво од вере не представља само заблуделост тела, већ морално-социјални пад и раскол, на који опомиње Апостол Павле:

26 Питулић 1997, 163.
27 Апостасија је отпадништво од Христове Цркве. Мијач 1988, 29.
28 Анастасија је уздизање, васкрсење из духовне смрти, спаситељски просец супротан апостасији. Мијач 1988, 47.
29 в. Вук, V, 247.

„Али ово знај да ће у пошљедње дане настати времена тешка. Јер ће људи постати саможиви, среброљупци, хвалише, поносити, хулници, непокорни родитељима, неблагодарни, неправедни, нељубавни, непримирљиви, опадачи, неуздржници, бијесни, недоброљубиви, издајници, нагли, надувени, који више маре за сласти него за Бога, који имају обличје побожности, а силе су се њезине одрекли. И овијех се клони. Јер су од овијех они који се завлаче по кућама, и робе женице које су натоварене гријесима и воде их различне жеље, које се свагда уче, и никад не могу да дођу к познању истине.“ (2 Тим 3, 1–7)

Како наводи Мијач, све категорије неморала, дубина зла коју обухвата Апостол, указују да се живот без вере сурвава у хаотичну разузданост и животињско битисање.[30]

Раскидање хармоније у односу човека и Бога и у међуљудским односима се такође повезује са библијским последњим временом, односно са деловањем демонских сила, и представља доминантан тематско-мотивски оквир песама, изражен кроз слике непоштовања духовних сродника, родитеља и суседа, обљубљивање куме, сестре, посестриме, завада браће, криво заклињање, потом непоштовање Цркве и Литургије и сл., сугеришући управо нарушавање хришћанског начела љубави међу ближњима. Отуда и исповедање греха на самрти у усменој поезији садржи есхатолошке мотиве. Највећи грешник усмене лирске поезије носи типско име Дука Сенковић. У варијанти из *Ерлангенског рукописа* у песми са мотивом најтежих греха (ЕР, 190) иницијална песничка слика открива шири план – апокалиптичну слику узбурканог мора и засипања манастира камењем, која представља реминисценцију на Јованово Откривење: „И говорише горама и камењу: падните на нас, и сакријте нас од лица Онога што сједи на пријестолу, и од гњева Јагњетова. Јер дође велики дан гњева његова, и ко може остати?“ (Отк 6, 16–17). „Помрачење сунца и ваздуха означава душевну заслепљеност људи који се наслађују њиховом светлошћу или пак промену расположења у време невоља, будући да се ожалошћенима и светлост чини као тама.“[31] Слика се потом фокусира на узрок таквог стања и Божијег гнева – пребивање великог грешника у манастиру. Препознатљиво име грешника послужило је народном песнику као симбол који у колективној свести означава погубност злодела која се у песми, као и у Откривењу, кажњавају земаљским мукама које се не могу окончати смрћу:

„Ево има девет годин данах
Како лежи на једној постељи.
Кроз кости му трава пробијала
Ал не може јунак да премине.
[...]
Онди Дуку покопаше старци,
Ал га земља у се држат нехће,
Већ га земља избаци из себе.
Онда Дуку бацише у море.
Ни море га у се држат неће.“
(ЕР, 190)

Варијанта у запису Ђорђа Рајковића бележи такође деветогодишње боловање грешника и сташне муке које трпи („Под њиме се живе змије легле/ Шестокриле од четири главе/ Кроз кости му и трава прорасла/ А кроз главу мухе пролетеле“), услед типичних грехова – јер је обљубио три крштене, девет венчаних кума и дванаест посестрима (Рајковић, 92), а у варијанти из ЕР због непоштовања Литургије. Слично

30 Мијач 1988, 30.
31 Свети Андреј Кесаријски 2015.

претходној песми, греси „деспота Лазара“ проузроковаће тродневно помрачење сунца, док грешник не исповеда своје грехе, али ће се са последњим, најтежим грехом показати да спасење не може очекивати. Греси се градацијски нижу слично претходним песмама (непоштовање Цркве и Литургије, убиство побратима и обљубе посестрима), али се додаје, као најтежи преступ, враћање просаца од девојке, односно нарушавање девојачке среће. Тиме се указује на уплитање обичајног закона у хришћански код, што се потврђује и пословицом – „Који куди девојку, цркву руши“[32].

У структури све три песме значајно место посвећује се казни, односно немогућности опраштања греха. Упућивањем на казну за грехе, земаљском животу даје се значење простора искушавања и етичког усавршавања, успостављања темеља за вечну небеску кућу, есхатолошког испуњења, које се започиње на земљи или пак ако се не живи у складу са врлинама, земља је почетак велике несреће која грешнике у потпуности сустиже након смрти.

Тумачење земаљске казне – тражење смрти и немогућност умирања[33] – у Јовановом Откривењу даје Свети Андреј Кесаријски:

> „*Тражиће људи смрт* – тиме се указује на величину зла, будући да је призивање смрти својствено људима који се налазе у жалости. То што она неће доћи иако ће је они прижељкивати, сведочи о томе да она зависи од воље Божије, која сматра за потребно да кроз горчину патњи послатих људима учини мрским саму њихову мајку и узрочника, тј. грех.“[34]

Као што је религиозно-морално стање људских бића, према Мијачу, различито за време живота на земљи, тако је оно различито и после смрти у загробном животу.[35] Грешници се на овом свету муче тако што им се одлаже смрт, односно прекраћење мука, али истинско испаштање греха у народној поезији смешта у просторе „пакленог огња“ са формулативним дијалозима у којима се откривају греси и казне. Визија раја и пакла се у народној поезији не развијају нарочито сликовито, већ имају утврђен систем исказивања стања блаженства и стања мучења, а нагласак је на узроку таквог стања.

Дејан Ајдачић сматра да елементи хришћанских представа о паклу имају порекло у предхришћанским есхатолошким веровањима, а у хришћанској религији представљени су у канонским и апокрифним текстовима.[36] Поетски фолклор неретко користи елементе представе пакла попут суђења души, силаска у пакао, казне у паклу, покушај спасавања грешника, посете Богородице или светаца паклу. У низу песама које је Вук Караџић у свом необјављеном рукопису лирских песама сврстао у побожне песме кроз дијалог светаца и грешника у паклу преплићу се наведени мотиви. У подтексту једног броја песама о силаску Огњене Марије или мајке Светог Петра у пакао свакако је апокрифни спис *Ход Богородице по мукама*, у којем преовлађују мотиви мучења грешника и слике пакленог огња. У таквим примерима над грешницима се извршава посебан суд у виду: ватре, сакаћења, вешања и змија или пак у виду универзалне казне (огњених мука), али степеноване у зависности од тежине греха (нпр. ватра до колена, до лаката, до усана).

„Коме горе руке до лаката
Онај туђе међе преорава

32 Влајинац 1975, 102.
33 „И у те дане тражиће смрт и неће је наћи, и жељеће да умру, и смрт ће од њих бјежати.“ (Отк 9, 6)
34 Свети Андреј Кесаријски 2015.
35 Мијач 1988, 70.
36 Ајдачић 2015.

На ком гори танана кошуља
Онај неће куме да дарује
Коме гори лице до очију
Онај љуби Богом посестриме.“
(Вук САНУ I, 97)

Као настављачи библијског предања, народни ствараоци у складу са колективним представама и поетиком народне лирске поезије обликују кроз мотив великог грешника Христову беседу на Маслиновој гори:

„Тада ће рећи и онима што му стоје с лијеве стране: идите од мене проклети у огањ вјечни приправљен ђаволу и анђелима његовијем. Јер огладњех, и не дадосте ми да једем; ожеђњех, и не напојисте ме; Гост бијах, и не примисте ме; го бијах, и не одјенусте ме; болестан и у тамници бијах, и не обиђосте ме. Тада ће му одговорити и они говорећи: Господе! кад те видјесмо гладна или жедна, или госта или гола, или болесна или у тамници, и не послужисмо те? Тада ће им одговорити говорећи: заиста вам кажем: кад не учинисте једноме од ове моје мале браће, ни мени не учинисте. И ови ће отићи у муку вјечну, а праведници у живот вјечни.“ (Мт: 25, 41–46)

Песма „Ђевојка се Богу домолила“ представља контаминацију мотива космичих катаклизми, мучења грешника на оном свету и зле мајехе. Помрачења Сунца, Месеца и звезде Данице одражава се и на земљу чије лице потамни, али се потамњивање лица земље убрзо указује као симболичка слика духовне кризе. Када девојка домоли Бога да врати земљи Сунце, Месец и Даницу, она започиње дијалог са Сунцем, које открива да је у Божијој власти и да спава „Творцу на криоцу“. Мотив путовања и кружења преко небеског свода сачуван је из претхришћанске традиције, али се преслојава монотеистичком, хришћанском сликом Творца и раја. Сва небеска светлила су Божије слуге, покоравају се његовој вољи и крећу се по путањи која је део свеопштег Творчевог поретка.[37] Закон покоравања космоса Богу стоји у супротности са сликом човека који се својим делима супротставља Божијој вољи.

Неуобичајена је и јединствена слика мука које се над грешницима спроводе у рају, а не у паклу, чиме се рај означава и као простор загробног испаштања грехова, а не само простора блаженства, што је уобичајен семантички аспект раја[38] у народној традицији, као и у хришћанском свету. Сложена композиција песме наставља се дијалогом у дијалогу, односно разговором Сунца са грешницом, која је лоше поступала према пасторчади[39]:

„Које вели: Наран де ме, мајко!
Црном сам га земљом наранила
Које моли: Напој де ме, мајко!
Иједа га јесам напојила
Које вели: Опаш де ме, мајко!
Шарком сам га змијом опасала.“
(Беговић, 22)

37 Аверинцев 1982, 101–103.

38 На сличан начин у песми „Највећи гријеси“ (Вук САНУ I, 97) Свети Никола „преко раја у пака' погледа“, што указује на суседство пакла и раја, односно хоризонтално позиционирање и структурисање ностраности, а не вертикално, односно подземно локализовање пакла у народној визији.

39 Уп. „Гријешна удовица у паклу“ (Вук V, 222).

С обзиром на то да је љубав највиша врлина у хришћанству, отуда се и праведни и грешни деле према том критеријуму, а љубав према ближњима подразумева и љубав према Богу. Љубав према Христу у другима је, дакле, критеријум Суда. Иако се осветљава однос човека према човеку не занемарује се став човека према Богу, што је заправо у основи религиозно-моралистичких лирских песама усмене књижевности – како се на земљи стиче Небеско Царство, тако се међуљудски односи и заједница у љубави треба јачати и одржавати. Пројава љубави и слободе јесте основни онтолошки захтев постављен пред свако људско биће, док Страшни суд претпоставља стање у којем сваки човек пред Лицем Божијим себе сагледава у целини.[40] Исто тако, покајање као повратак Господу представља ново васкрсење.

*

Транспозиција есхатолошких мотива из хришћанске традиције, црквених проповеди и библијских и апокрифних текстова, у усмено лирско песништво остварује се како у свом темпоралном значењу, тако и у егзистенцијалном. Ипак, везивање за одређени историјски тренутак, тј. за косовско страдање, које у српској култури претпоставља симболички крај једног и почетак другог еона, заступљеније је у епици, док у лирским варијантама, задобија универзалнији смисао, који је природнији лирском песништву. Отуда се егзистенцијално схватање есхатолошког остварује у далеко већем броју примера, указујући на своју дидактичко-моралистичку сврху и подсећајући на непрекидну потребу верника да остану духовно будни и спремни за Други Христов долазак, односно за блаженство или патњу која се у виду посебног суда може почети остваривати већ на земљи. Ипак, усмена верска поезија већим делом разоткрива есхатолошки оптимизам, односно оставља простора за спасење кроз истинско покајање, али неретко тежи да изазове страх и преиспитивање у поетским представама паклених мука и низању реалних грехова у односима према ближњима. У процесу рационализације библијских мотива, лирска усмена песма поручује да се преко складних међуљудских односа, поштовања Цркве и Литургије човек може уздићи до спасења.

Извори

Беговић, Н. (2001): *Српске народне пјесме из Лике и Баније*, Београд: Удружење Срба из Крајине и Хрватске.

BIBLIJA ili Sveto pismo Staroga i Novoga zavjeta (2008), *Stari zavjet* preveo Đura Daničić, *Novi zavjet* preveo Vuk Stefanović Karadžić, Beograd: Glas mira.

Ерлангенски рукопис: зборник српскохрватских народних песама (1987): приредили Радослав Меденица и Добрило Аранитовић, Никшић: Универзитетска ријеч.

Златна пјена од мора, Народне пјесме Срба у Хрватској, приредио Здравко Крстановић http://www.rastko.rs/knjizevnost/usmena/zlatna_pjena.html#_Toc412707376

Обрадовић, М. (1995): *Српске народне пјесме из Западне Славоније*, Нови Сад: Српско културно друштво „Сава Мркаљ“.

Рајковић, Ђ. (2003): *Српске народне песме из Славоније*, Београд: Удружење Срба из Крајине и Хрватске.

Стефановић Караџић, В. (1898): *Српске народне пјесме, књига V, у којој су различне женске пјесме*, Београд: Државна штампарија Краљевине Србије.

40 Јевтић 2010, 434.

Стефановић Караџић, В. (1973): *Српске народне пјесме из необјављених рукописа Вука Стефановића Караџића, књ. 1, различне женске пјесме*, Београд: САНУ.

Стефановић Караџић, В. (1987): *Српске народне пјесме, књ. 1, различне женске пјесме,* Београд: Просвета.

Литература

Аверинцев, С. С. (1982): *Поетика рановизантијске књижевности*, Београд: Српска књижевна задруга.

Ајдачић, Д., *Представе о хришћанском паклу у фолклору балканских Словена*, http://www.rastko.org.rs/antropologija/delo/10044, 25. 11. 2015.

Бањовић, В. (1993): *Библијски мотиви у српској народној књижевности*, Подгорица: Октоих.

Бојовић, Д. (2004): *Српска есхатолошка књижевност*, Ниш: Центар за Црквене студије.

Влајинац, М. (1975): *Жена у народним пословицама*, Београд: САНУ.

Гароња Радованац, С. (2008): *Српско усмено поетско наслеђе Војне Крајине: у записима 18, 19. и 20. века*, Београд: Чигоја штампа.

Јевтић, Јеромонах А. (2010): *Од Откривења до Царства Небеског*, Врњачка Бања: Братство Св. Симеона Мироточивог.

Krnjević, H. (1986): *Lirski istočnici: iz istorije i poetike lirske narodne poezije*, Beograd: BIGZ.

Мијач, Протојерej Б. (1988): *Есхатологија: наука о последњим збивањима*, Београд: Православље.

Милошевић Ђорђевић, Н. (1971): *Заједничка тематско-сижејна основа српскохрватских неисторијских епских песама и прозне традиције*, Београд: Филолошки факултет.

Павловић, М. (1987): *Поетика жртвеног обреда*, Београд: Нолит.

Питулић, В. (1997): *Свето писмо и усмено песништво*, 26. научни састанак слависта у Вукове дане, Српска књижевност и Свето писмо, Београд: Међународни славистички центар, стр. 155–163.

Речник православне теологије (1999): уредник протојерej др Јован Брија, Београд: Хиландарски фонд при Богословском факултету СПЦ.

Свети Андрej Кесаријски, *Тумачење Откровења*, http://www.svetosavlje.org/biblioteka/Svetopismo/TumacenjeOtkrovenjaSvetiAndrej Kesarijski/TumacenjeOtkrovenjaSvetiAndrejKesarijski.htm, 20. 11. 2015.

Тодоровић, И. (2008): *Резултати савремених истраживања народне религије Срба – општи пресек*, Гласник Етнографског института САНУ, LVI, св. 1, Београд, стр. 53–70.

Harrington, W. (1993): *Uvod u Novi zavjet – spomen ispunjenja*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Aleksandra D. Matić

ESCHATOLOGICAL MOTIFS IN LYRIC FOLK POETRY

In the paper we are analyzing lyric folk poems which include eschatological motifs and include folk understanding of the apocalypse and Second Christ's coming − both which are influenced by biblical and apocryphal texts. Eschatological in religious poems is realized in three stages: by initial summoning of omens of apocalypse and damnations of the earth; by anticipation of the Last Judgment and Kingdom of Heaven, dread of God's anger; and by consequences of moral and spiritual crisis portrayed through hellish ordeals of the sinners. The researches have shown that manifestations of eschatological in lyric folk poetry matches general religious-moral code of folk consciousness which is based on Christian teachings, but is also supplemented with authentic expression.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *14-2017, 469-477*
УДК 821.163.41.09-13 Петровић Његош П. II

Бошко Миловановић
Учитељски факултет Призрен / Лепосавић - Србија
e-mail: bosko.lj.milovanovic@gmail.com

ГОРСКИ ВИЈЕНАЦ – ЛЕКСИЧКИ ОЗНАЧИТЕЉ ДУХОВНОГ СТАЊА НАРОДА

Апстракт: *У раду Горски вијенац се тумачи као књижевноуметнички лексички означитељ духовног стања српског народа са становишта религиозности дела. Особита пажња посвећена је универзалним вредностима које проистичу из Његошевог поимања Вере у значењу праведности, слободе, доброте и лепоте, као универзалних етичких принципа. Горски вијенац супстанцијално и сентенцијално приказује које су вредности у бити народа као заветне заједнице којој припада песник.*

Кључне речи: *Горски вијенац, Духовност, Косовски завет, Слобода, Дух, Правда.*

Увод

Опраштајући се на железничкој станици у Фиренци од Љубомира Ненадовића, у чијем је друштву 1851. године спроводио неку врсту пролећног ходочашћа светињама и лепотама у великим градовима Италије, тражећи успут лека за своју грудобољу без посебне надежде, верски и световни поглавар Црне Горе и уједно највећи српски песник упутио је српском књижевнику и дипломати аманетне стихове:

Хајде пођи равној Шумадији,
поздрави ми српске витезове:
нек' не пашу сабље од јордама,
већ нек' јашу коње од мегдана;
на Косову да се састанемо,
да ми наше старе покајемо.[1]

У септембру те 1851. године, Ненадовић ће напунити двадесет и пет година, а у октобру владика црногорски и Пустињак цетињски окончаће овоземаљску меланхоличну самоћу и придружиће се косовским јунацима – заточницима Србије небеске и вечне. Наведени стихови су и са те стране аманетни. Но, владика Раде је целог свог словесног живота потцртавао ту димензију српског постојања, као упоришног опредељења и залога за вечност. ***Горски вијенац*** је песнички веродостојни исказ таквог опредељења. То дело није приказ прохујалих времена и одавно покојних људи, него песнички и етички тестамент за сва времена, темељ српској самосвести, духовно извориште чију савременост могу да негирају само бивши Срби, и бивши људи.

1 Ненадовић 1950, 115.

Слобода и њено остварење

Шта је то што наш песник – философ највећма љуби? СЛОБОДУ! Ону слободу коју оличавају Мажуранићеви – а тако његошевски! – стихови: *Оро гнијездо врх тимора вије* / *јер слободе у равници није*, на које се садржајно надовезује певање народног кола из ***Горског вијенца***: *Што утече испод сабље турске*, / *што на вјеру праву не похули*, / *што се не хће у ланце везати*, / *то се збјежа у ове планине* / *да гинемо и крв проливамо*, / *да јуначки аманет чувамо*, / *дивно име* ***и свету свободу***. Тим више је љуби, што је најчешће *роб земље, дужности, звања и сама себе*[2]. Али то је више ношење сопственог крста на витешки начин, уза све сумње и исповедна олакшања душе пред пријатељима. Дивно је и песник Рајко Петров Ного уочио ту Његошеву „етногенетску концепцију Црне Горе као збјега преосталих косовских витезова". Лако се уочава и прихвата да се између контрастних ситуација опште успаваности с почетка и наговештаја престојећих борби с краја ***Горског вијенца*** збива драма *у којој се решава судбина Црне Горе као последње искре слободе*[3].

Опредељење за слободу Његош је нераскидиво повезао са душом нашег народа. Тиме се суштински обесмишљава бахатост силника који пред појединца – припадника другог народа стављају „слободу избора" по принципу или – или. Или да се буде рајетин, обесправљен, унижен, вазда спреман на услуге аги, ма и по цену сопствене части, или да се постане потурица, и нађе компензација за излучивање из народног бића у манифестацијама господства, сигурности и изобиља. Таква „слобода избора", у ствари, значи опредељивање између две врсте ропства, од којих је оно друго лагодније, али по душу погубније. Рајетински менталитет подразумева и губитак личности, и губитак националног идентитета. *Његошев човек није рајетин пред власти, ни пред судбином, ни пред самим богом. Ту нема „пука", но је сав народ властелин, велики или мали*[4]. Реализација слободе отпочиње управо непристајањем на поменуто или – или, самопрегорним проникнућем у највише принципе постојања човека као појединца и припадника народа, и спремношћу да се оно што је у мислима препознато као веран одраз сопства брани и чува без обзира на могуће жртве. Затечен одговором у вези са разлогом забране новина, нађеним у распростирању исувише велике слободе, Његош пита и истовремено одговара: *Шта се Србија има бојати слободе? Србија, коју је слобода родила, која само са слободом може унапријед поћи*[5].

По тој жеђи за слободом, насушној потреби за самопрегорним испуњавањем завета као начином превладавања историјске драме, Његош је близак Николају Берђајеву, философу слободе. У свом најпознатијем спеву, философски узвишеном, епски обухватном, лирски распеваном и драмски протканом, Његош је извршио уметничко поистовећивање Христовог и Косовског завета, освећујући јунаке и наливајући свеце хероизмом. Још једна упадљива сличност постоји између Његоша и Берђајева, када говоримо о основи њиховог духовног проницања, а то је сагледавање важности и првотности религијског надахнућа. Код Берђајева спасење света и сједињавање са Божанством долази са епохом Светог Духа, при чему се индивидуално обожење зачиње у историји, у историјском животу који се схвата као непрестана борба за слободу. Код Његоша је слобода у тој мери нераздвојива од човековог бића, да се против зла и ропства устаје и онда када нема наде у победу, што пламтеће јасно казује

2 Секулић 1972, 85.
3 Деретић 2005, 36.
4 Слијепчевић 1972, 103.
5 Ненадовић 1950: 25.

стих: *Нека буде што бити не може!* То је изванредно уочио наш нобеловац, називајући суштину овог стиха „очајничком девизом“ која је *животна истина сама*, „страшном лозинком“, исправно закључујући да без тог „самоубилачког апсурда“ и „позитивног нихилизма“, *без тога упорног негирања стварности и очевидности, не би била могућа ни акција, ни сама мисао о акцији против зла*. И управо на тој равни Андрић генијално сагледава Његошев стих као *израз нашег основног и најдубљег колективног осећања, јер под том девизом, свесно или несвесно, вођене су све наше борбе за ослобођење, од Карађорђа па до најновијих времена*[6]. Те борбе истовремено су вођене на физичком и духовном, земаљском и небеском плану, са свешћу о привремености земаљског и вечности небеског разрешења. И Јеротић све озбиљније и дуже кризе, како у животу појединих људи, тако и народа па и целог човечанства, сагледава као изазов и шансу за духовни напредак човека и човечанства, под претпоставком „не само оживљавања у сваком човеку присутног *религиозног човека* (homo religiosus), већ и целовитог саживљавања са оваквим архетипом“[7].

Његошев косовски завет, небеско царство и заветна заједница

Подвајање Истока и Запада вршило се дуго, носећи у себи нешто више од разлика европејства и азијатства. Нити је Европа остала верна принципима властитог настанка, античкој философији и хришћанству, нити је Азија – оно што уобичајено обухватамо одредницама Мала Азија и Блиски исток – остала хомогена и поред толиког труда бројних славних владара и војсковођа намерних да царством обједине сву множину територија, вера, раса и народа. Тамо где није било воље за мирењем са разликама, настале су непомирљиве супротности, које су и направиле тај, како Андрић сликовито дефинише, „крвави зид“ који је преполовио нашу националну целину, и због чега је Његош „у ствари, од српске историје боловао“, како је запазио песник Рајко Петров Ного, устврђујући да су и Петровићи дошли са Косова, „јер су на Косову сви Срби рођени“. Примивши на себе Косовски завет, Његош је својим делом аутентично и оригинално утврдио себе и властити народ у поштовању светости тог завета, у слављењу оних који јесу „вјечна зубља вјечне помрчине“, у опредељењу да „треба служит чести и имену“. То утврђење, самоспознаја и идентификација извршени су путем Његошевог дела у тој мери, да Матији Бећковићу и није остало друго него да саопшти велику истину: *Косова, Косовског завета, Обилића и вере Обилића, **онаквих како их знамо**, пре Његоша није ни било*. Истоветно одређење има и најумнија Српкиња свога времена, која је Његоша мудраца узвисила над Његошем мислиоцем, имајући у виду да је мудрост духовни дар и врста божанског знања, при чему *мудрост силази на људе жртноване по позиву, и преображене још за живота*, па бива савршено јасно да је мудри Његош *био жртвован косовској идеји, и то онаквој какву је сам исхранио у себи, да постане већа но што је на Косову била*[8].

Његошу јесте претходила, и у извесном смислу га наговестила, народна поезија у коју је уткана душа српског народа. Ипак, Његош је био и остао један, без субјективизираних претходника и следбеника, што је потцртао један други велики владика, Николај Жички, уз категоричку тврдњу да је Његош и такав, један, *у стању да својом високом и широком религиозношћу демантује мишљење о нерелигиозности нашег народа*, јер се и поред уочљиве самосвојности и самобитности великих људи не

6 Андрић 1976, 16.
7 Јеротић 2010, 60.
8 Секулић 1971, 475.

може порећи да они представљају *душу онога народа, у коме су рођени*[9]. Дакле, душа нашег народа јесте религиозна, а Његош постаје највиши израз те религиозности, настале спајањем мисли, као најдубље и апсолутно усредсређене контемплације о свету, микрокосмосу и макрокосмосу и осећања у смислу интензивне осетљивости. Владика Николај је то сажео у јасну и свеобухватну дефиницију: *Његошева религија је плод његове филозофије и његове поезије, тј.* ***његове*** *мисли и* ***његовог*** *осећања*[10]. И ма колико се слагали са констатацијом да се код Његоша Бог не јавља као тројство у јединству, већ се пројављује као плуралитет који увек остаје себи идентичан, ако унесемо елемент највишег симболичног поистовећивања, запазићемо Свето Тројство и у Његошевом делу. Његош се напаја на врелима Правде, Доброте и Лепоте, као исходиштима Бога Оца, Бога Сина и Светога Духа. Још једно тројство лако се уочава у структури Његошевог најпознатијег дела, и оно се дефинише као *мисаона, духовна, философска вертикала* ***Горског вијенца***[11]. Оно је садржано у облику три кључна становишта: становишту главара (које изражава принцип акције, почивајући на традицији, обичајима и херојским идеалима колектива), становишту владике Данила (које изражава принцип сумње, заснован на мисаоним сударима са светом и тек изниклим сазнањима) и становишту игумана Стефана (које изражава принцип контемплације, носећи собом „сигурност, спокојност и ведрину коначног сазнања“). Уколико и сами дубље промислимо о наведеном, доћи ћемо до једног закључка: да су сва три становишта садржана у Његошевом мишљењу, добијајући виши израз у његовој поезији. Витешка етика Вука Мићуновића – представља потврђивање Обилићевог херојства, то је Његош, то су укупност и слога народа сербског. Сумња, запитаност о смислу, свест о одговорности и саосећајност владике Данила – и то је Његош, као и многи великани изникли из овог „грмена“, истовремено малог и великог. Налажење вишег смисла, суштинског значаја и космичког оправдања за овоземаљска дела које при крају спева уноси игуман Стефан – опет је то Његош, као и најпробранији духовни представници овог народа. На тој вертикали запажамо множину народа у основи, и ретке изабранике при врху, док Његош остаје једини аутентични интегришући чинилац наведеног „становишног“ тројства, уграђујући себе и своје дело у темељну основу, у арматурни стуб и у кровну плочу величанствене духовне грађевине.

Поменули смо неке подударности у философском погледу између Берђајева и Његоша. Оно што је уочљиво као разлика, јесте склоност Берђајева ка метафизици западнога „смера“, у односу на трансцедентно усмерење Његошево. Управо та тежња ка превазилажењу, свест о народу као заветној заједници, сама заветна свест која је *човјеково поистовјећење с Косовским јунацима*[12] чини сржи Његошевог литургијског опредељења. У заветној свести више је садржана трагедијска него епска свест, више је заступљено витештво (чојство) него јунаштво. Опредељење за царство небеско не значи, међутим, тежњу ка рају у који се стиже јуначком погибијом у одбрани вере или нације, пошто *завјетно Небеско царство, напротив, чини саму суштину виталности (одуховљене виталности!) заједнице коју* ***овде, сада, на земљи и у времену и против времена*** *чини историјском баш то завјетно Небеско царство*[13]! Његош је дубоко у себи имао чувство за такву религиозну егзистенцију која опстаје упркос менама времена, смењивању епоха, супротстављајући се „светским процесима“ и „захтевима времена“.

9 Велимировић 2001, 2.
10 Велимировић 2001, 7.
11 Деретић 2005, 37.
12 Видовић 1989, 28.
13 Видовић 1989, 18.

Народ који је такав завет примио, који га чува и потврђује властитим животом може да претекне, да сачува смисао и идентитет и да оствари континуитет, бивајући чинилац Историје. Народ који такав завет погази, заборави или у свести изокрене његову суштину нестаће са историјске сцене, почистиће сам себе са позоришта и без физичког призора разбојишта и попришта. Бивши припадници тог народа би за кратко мислили да су постали део некаквог измишљеног света, некакве целине обједињене истим духом и мишљу, а онда би са ужасом схватили да таквога „света“ нема, да га никада и није било, а да главни заговорници „светске“ идеје и „духа европеизма“ јесу они који су одавно прогнали добростивост душе и креативност духа. Зато и нама остаје да са генијалним ствараоцем поделимо веру у то да ће од Његошеве личности и његовог дела увек зрачити нешто човечно и опште, *високо изнад векова и поколења*, и да *у свим временима и у безбројним областима може да буде ослонац и путоказ нашем човеку, у најразноличнијим његовим тежњама и потребама*[14].

Правда и витештво

Правда је код Његоша истовремено онтолошка и божанска категорија. Умом и чувственом нутрином врши се препознавање онога што је суштина, што треба да опстане у вечности, у космичком поретку, па се последично као Зло сагледава све оно што хоће и може да наруши или окрњи ту суштину. Правда и јесте у очувању суштине, и њено остварење не подразумева очекивање праведне божанске награде или казне, већ изискује овоземаљски труд и самопрегор. Своје право има вук на овцу, своје право има „тирјанин на слаба човјека“, али правда и праведност се поистовећују са најсветијом дужношћу, која је усмерена на то да треба *тирјанству стати ногом за врат*, / *довести га к познанију права*. Без светог осећања за правду српски народ, као заветна заједница, одавно би нестао. Владика Николај је запазио Његошево витештво, садржано у односу према људима који се заснива на вери у правду, па зато и истиче да је ***Горски вијенац*** *најсјајнија проповед и највеличанственија глорификација правде на српском језику*[15].

Св'јет је овај тиран тиранину, / *а камоли души благородној!* Слободан Томовић тумачећи *Горски вијенац*, Његошеву борбу против зла, насиља и тираније сагледава као нужност племенитог човека да „прихвати одбрану као систем и правило живљења“[16]. Супротстављање тиранима и окупаторима, противљење неправди је истовремено противљење Злу, док појам Правде, иако најчешће подударан, није нужно истоветан са појмом Добра. Јунак, херој витешког опредељења никада не свети себе, али без премишљања устаје и бори се да би светио Правду, не пружајући милост, посвећен уверењем да врши дело Божје. Оличење те и такве Правде у Срба јесте Милош Обилић, „воинствени геније свемогући“, „змај огњевити“ који „падиши стаде под вилице“, испуњавајући тако најсветију дужност. То није оно апсолутно Платоново Добро, пошто је Његош *у својој садашњости и прошлости видео много зла, и исписао убеђење: да се зло мора злом дочекивати*[17]. Зло никада није апстрактно, оно је увек персонификовано, да би у свету могло да делује. Да би човек сагледао Зло, мора да властитим уздизањем допре у сопствену унутрашњост, а тамо *за свог имагинарног (маштовног) саговорника може да има једнако Лучу христолику као и Сатану*, који је, као и Бог, *унутрашња*

14 Андрић 1976, 56.
15 Велимировић 2001, 76.
16 Томовић 1990, 470.
17 Секулић 1971, 167.

реалност човјека[18]. Сатана, Зло – то је Његошев враг „су седам бињишах“ који долази у „сан паклени“, „куга људска“, „демонски месија“ који пружа посластице „лажне вјере“, и чије је главно дејство у лукавству којим се разбија заједница. То је *враг рода људског, крвник људски и човекоубица*, који од самог почетка предузима непочинства, употребљавајући *сва оружја и све сплетке против човека*[19].

Свест о неслози великаша, о клицама растакања заједнице и пре доласка турске војске опстала је у народном сећању, нарочито кроз епику. Певањем Кола на почетку скупштине о Маломе Госпођину дне на Цетињу, у тренуцима када су се главари „макли на страну“, исказује се оно што је одавно запретено у народној свести: како „наши цари закон погазише“, „забацише владу и државу“, „на комате раздробише царство“, „српске силе грдно сатријеше“ и „распре сијеме посијаше грко“. На једној страни, епски насликана неслога и себичлук, на другој – епски размахнути јунак осветник, „жертва благородног чувства“. Ипак, Милош Обилић је у заветном сећању Срба не само епски јунак, него много више – витез сјајног витешког лика и благородне витешке душе, чија „света правда“ сија на развалинама царства, који ће да живи „доклен сунца грије“. Његош је управо учинио да лик Обилића прерасте у народној свести из епског јунака у витеза светлости и части. Милошева правда и правда његових побратима, сапричешћених у Косовском причешћу, сија натпросторном и надвременом светлошћу, а то је Његошева Луча. *Вјерност светом цару Лазару (цару **свете**, Небеским царством и Косовским причешћем **посвећене** Србије) је завјетна, јер је то вјерност лику који се поистовјетио са Христом*[20]! Кнез Лазар је тај који причешћује војску примајући завет од Богородице, и његово мучеништво јесте уткано у Косовски завет, док *Обилић учествује у завјету својом узорном вјерношћу Лазару и узорним поштовањем Лазара и своје ријечи, свог завјета*[21]. Том Обилићевом узорном верношћу и поштовањем завета опијене су душе многих поколења српског народа, на којем год простору да је посејан. *Обилића Црногорци сневају – и поносе се таквим сном – Обилића певају, Обилићем се куну, Обилићем живе. И извесно нико од Црногораца није више сневао Обилића нити је ико њиме више живео него сам Његош*[22]. На једној страни, сагрешење великашке множине, губљење образа и човештва, последично губљење царства и падање у испаштајуће ропство. На другој страни, Милош Обилић као „вјечна зубља вјечне помрчине“, који *показа својом жртвом једини могући пут избављења, и том његовом вером причешћују се први изабраници који ће искресати искру слободе, почетак доцнијег општег пожара*[23].

Уместо закључка

Још једном истичемо да опредељење за Небеско царство и поштовање Косовског завета имају смисла управо за живот овоземаљски, за народ овдашњи и за трајање у Историји. Погрешно је овој заветној суштини одрицати животност, и неприлично је придавати јој митолошка и легендарна обележја, чак и ако у миту и легенди сагледавамо супстрат колективне свести. Такође је погрешно уобичајено навођење да је главна „тема“ ***Горског вијенца*** истрага потурица. Грубовић то истиче,

18 Видовић 1989, 64.
19 Велимировић 2002, 43.
20 Видовић 1989, 42.
21 Видовић 1989, 41.
22 Велимировић 2001: 77.
23 Слијепчевић 1972, 93.

сматрајући је формалним предметом спева, док је стварни *борба непрестана* између два супротна принципа, светлости и мрака, слободе и ропства, душе и тела, добра и зла.[24] И Деретић је на то делимично указао, сагледавајући народни колектив као исходиште акције и наводећи да се радња збива *на четири велика хришћанска празника, о Тројичину дану, о Малом госпођину дану, на Божић и Нову годину*, те да коло представља народ *у свом апстрактном, историјском јединству*, као *отеловљење колективног начела*[25], при чему аутора дела најмање занима сам ток збивања, па се истрага уопште и не приказује. Истраге, онакве каква се деценијама наводи да се десила са позивом на Његошево дело, уопште није ни било, мада је историја, додуше, забележила мањи локални сукоб узрокован претходним заробљавањем владике Данила. Историчар уметности и цивилизације и велики познавалац Његошевог дела, пошто је претходно језгровито навео шта чини тзв. „модел великог књижевног дела" – велики, судбоносни догађај којим се одређује историја или мења њен ток – наводи отрежњујуће јасно: *Модел за **Горски вијенац** није никаква истрага потурица, него повијесно одлучујући и препорађајући САБОР ХРИСТИЈАНСКЕ ГОСПОДЕ, духовне и свјетовне (племенске) уз присуство народа који се на томе Сабору појављује као Коло*; Нови завет наводи Сабор на Педесетницу (Духове) када је *основана Црква Силаском Светог Духа*, и то као заветна заједница Новог завета, а *та иста Педесетница је ("Тројичин дне") и дан Сабора у **Горском вијенцу***[26]. Таквим саборима не само да се симболизује, него се духовном светковином остварује прочишћење и утврђење, обнова и преображај, појава и оснажење заветне заједнице. Историја има смисла ако се сагледава као духовни континуитет, јер је једино тако могуће успоставити идентитет са поколењима која су живела раније. Народ има историјско утемељење и национални континуитет ако је заветна заједница, а не друштвена скупина, племенска, крвна, односно магијска заједница која се води страхом и мржњом. *Снага племена почива на безначајности човјека као личности. Снага завјетне нације (као историје) извире из моћи, значаја и достојанства личности*[27].

Срба ће бити док буду опстајали у времену као заветна заједница. Његошево дело је у својој укупности од велике помоћи у тренуцима искушења и испитивања чврстине вере појединца као личности, и чврстине веза те заједнице. Зато га Матија Бећковић и назива „посрбљено јеванђеље, чије су речи непропадљиве", док за сам ***Горски вијенац*** каже да је постао „национална Библија"[28]. Ред је да о Његошу и значају његовог дела за дух и душу овог народа последњу каже онај ко једини по стваралачком генију и чувству за народ може да стане уз бок Владики: *За све нас који смо се родили на тлу некадашње османлијске експанзије или владавине, Његош је највиши и нама најближи песнички израз свега што покреће човека у његовој борби за слободу, хлеб и просвећеност, у његовој тежњи да се ослободи проклетства и рђе недостојна живота и робовања. ... Он је у нашим лутањима и нашим сналажењима, у нашим полетима који нису увек трајали и у нашим борбама које нису престајале*[29].

24 Грубовић 1998, 85.
25 Деретић 2005, 36.
26 Видовић 1989, 81–82.
27 Видовић 1989, 98.
28 Бећковић, 2013.
29 Андрић 1976, 66.

Литература

Андрић, И. (1976): „Његош као трагични јунак косовске мисли“, у: *Уметник и његово дело*, Просвета, Београд.

Андрић, И. (1976): „Његошева човечност“, у: *Уметник и његово дело*, Просвета, Београд.

Андрић, И. (1976): „Светлост Његошевог дела“, у: *Уметник и његово дело*, Просвета, Београд.

Андрић, И. (1976): „Вечна присутност Његошева“, у: *Уметник и његово дело*, Просвета, Београд.

Берђајев, Н. (2002): *О човековом ропству и слободи*, БРИМО, Београд.

Бећковић, М. (2013): *Свети Петар II Петровић Његош Пустињак цетињски*, http://www.slobodanjovanovic.org/2013/05/17/sveti-petar-ii-petrovic-njegos-pustinjak-cetinjski/

Велимировић, Н. (2001): *Религија Његошева*, Октоих, Подгорица, http://www.pouke.org/upload/fajlovi/knjige/Vladika%20Nikolaj/Religija%20Njegoseva-sveti%20 Vladika%20Nikolaj%20Velimirovic.pdf

Велимировић, Н. (2002): *О Богу и о људима*, Православна црквена општина ЛИНЦ, Линц, Аустрија.

Видовић, Ж. (1989): *Његош и Косовски завјет у Новом вијеку*, Филип Вишњић, Београд.

Грубовић, М. (1998): *Дуализам у Његошевом Горском вијенцу*, „Школски час“, број 5, стр. 84–89.

Деретић, Ј. (2005): „Његош“, у: *Горски вијенац – Луча микрокозма*, Политика/Народна књига, Београд.

Јеротић, В. (2010): *Препознати Христа*, Ars Libri/Беокњига, Београд.

Ненадовић, Љ. (1950): *Писма из Италије*, Издање „Југословенске књиге“, Београд.

Ного, Р. П. (2013): „Може ли „истрага предака“ наудити Његошу“, *Печат*, број 292, 1. новембар 2013. године.

Његош, П. П. (1969): *Пјесме – Луча микрокозма – Горски вијенац*, Српска књижевност у сто књига, књ. 13, Матица српска/СКЗ, Нови Сад/Београд.

Секулић, И. (1972): „Његош творац и уметник“, у: *Српска књижевност у књижевној критици*, књ. 4, Епоха романтизма, Нолит, Београд.

Секулић, И. (1972): „Језик Његошев“, у: *Српска књижевност у књижевној критици*, књ. 4, Епоха романтизма, Нолит, Београд.

Секулић, И. (1971): „Тестамент владике Рада“, у: *Његошу књига дубоке оданости*, Српска књижевност у сто књига, књ. 74, Матица српска/СКЗ, Нови Сад/Београд.

Секулић, И. (1971): „Језик 'Горског вијенца'“, у: *Говор и језик културна смотра народа*, Српска књижевност у сто књига, књ. 74, Матица српска/СКЗ, Нови Сад/Београд.

Слијепчевић, П. (1972): „Неколико мисли о Његошу као уметнику“, у: *Српска књижевност у књижевној критици*, књ. 4, Епоха романтизма, Нолит, Београд.

Танасковић, Д. (2013): „Јесмо ли заиста постали 'нови народ'“, *Печат*, број 286, 20. септембар 2013. године.

Томовић, С. (1990): *Коментари*, Народни музеј Црне Горе/Издавачка заједница „Вељко Влаховић“, Цетиње/Београд.

Бошко Миловановић

ГОРНЫЙ ВЕНЕЦ КАК ЛЕКСИЧЕСКИЙ ПОКАЗАТЕЛЬ ДУХОВНОГО СОСТОЯНИЯ НАЦИИ

Автор работы исследует поэму «Горный венец» в ракурсе религиозной концепции данного произведения. Особое внимание уделяется общечеловеческим ценностям, вытекающим из Негошевого понимания Веры – как истины, справедливости, свободы, добра и красоты. «Горный венец» субстанционально и интенционально определяет ценности бытия народа как Священного Предания Ветхого Завета, к которому принадлежит и поэт – владыка Петр II Петрович Негош.

УДК 27.2-1Поповић Ј.
271.222(497.11)-788-726.3-1 Поповић Ј.

Слађана Алексић
Филозофски факултет, Косовска Митровица
Међународни центар за православне студије, Ниш - Србија
e-mail: aleksladjana@gmail.com

КОНЦЕПЦИЈА ЛОГОЦЕНТРИЗМА И САВРЕМЕНЕ КЊИЖЕВНЕ ТЕОРИЈЕ

Апстракт: *У књизи Обнова логоцентризма (2009), која представља синтезу укупне мисли Петра Милосављевића, човек се дефинише као једино живо биће које је способно да се служи продужецима. Најизграђенији систем продужетака јесу знакови на чију је функционалност човек упућен у семиолошкој парадигми. Један од главних човекових продужетака јесте метод, а међу методама они који га доводе у везу са логосом, засновани на логосу. У раду је изложена концепција обнове логоцентризма Петра Милосављевића осветљена у идејама Достојевског и аве Јустина Поповића, супротно од владајућег тренда, деконструкције логоцентризма.*

Кључне речи: *логос, логоцентризам, богоцентризам, метафизика, деконструкција, разлика, Дерида.*

На развој теорије књижевности у 20. веку у највећој мери извршила су утицај два велика преокрета: антипозитивистички који јој је донео научну аутономију и постструктуралистички који је ту научну аутономију нарушио. Нарушене су скоро све премисе теорије књижевности које су биле у знаку структурализма, пре свега аутономност, објективност, универзалност и идеја метајезика. Теорија постмодерне чији су циљеви усмерени критици традиционалног начина теоретисања, кореспондира са постмодерном филозофијом схваћеном као критика западне метафизичке традиције. У настојањима да се превлада традиција, развиле су се две струје: теорија рецепције и идеја о деконструкцији метафизике. Ана Бужињска у књизи *Књижевне теорије XX века*, у одељку *Дерида: против структуре*, деконструкцију објашњава као „начин читања филозофских текстова (па затим и књижевних) који је започео француски филозоф Жак Дерида 1966. године“.[1] Деконструкција је добила „стратешки“ карактер као специфична врста критике („рушења“) метафизичких појмовних конструкција током ишчитавања канонских текстова који су репрезентовали традицију (на пример Платона, Русоа, Канта, као и Де Сосира и Леви-Строса). Михал Павел Марковски осветљава разлику између појмова деконструкције и деконструктивизма.[2] Изворе деконструкције Марковски

1 Бужињска 2009, 342.

2 Марковски 2009, 293.

Деконструкцијом назива један од праваца у савременом истраживању књижевности која је „тесно повезана с филозофијом француског филозофа **Жака Дериде** (1930–2004), док је деконструктивизам правац у истраживању књижевности који се највише развијао у Сједињеним Америчким Државама на преласку из седамдесетих у осамдесете године, и који је, такође, називан „Школа са

налази у критици појмовног језика Фридриха Ничеа, у критици супстанцијалног и историјског субјекта Сигмунда Фројда и у критици метафизике Мартина Хајдегера.[3]

Модерна семиолошка парадигма у филозофској мисли има корене у Ничеу који има кључно место у историји филозофије.[4] Он је први, јасно и недвосмислено објавио „смрт Бога", распад метафизике и крај логоцентризма. Милосављевић из мноштва значења израза метафизика издваја незаобилазно значење првог и најизразитијег метафизичког филозофа Платона који је сматрао да је стварни свет (свет идеја), различит од емпиријског света, само одраз стварног метафизичког света. Међу вечно истим идејама, најважније су лепота, добро и истина, идеје које чине јединство, Калон. Деконструкцијом Калона разарају се темељи европске цивилизације и сахрањује метафизика. Та метафизика је метафизика присуства. И о оном *тамо* она говори као о нечему постојећем, присутном. Основне идеје Дерида је изнео у свом главном делу *О граматологији* (1967), која као дисциплина још не постоји, али би по његовом мишљењу требала да буде шира од граматике и семантике.[5] Дерида сматра да се свет може сазнавати уочавањем разлике између појава, чињеница, представа. Дерида показује да је Присутност (la presence) као доминантна философска категорија, неостварива илузија и да ништа није присутно у потпуности, да се све заснива na разлици (la differance): игри временског одгађања и антиципације.[6]

Идеја деконструкције усмерена је и против самог структурализма. Упућена је ка деконструкцији не само логоса (говора), већ и елемената који су с њим у вези: знака и значења, облика, стилова, уметничких модуса, онога чиме се структурализам на логоцентричан начин бавио. Идеја о деконструкцији логоцентризма, етноцентризма, фоноцентризма, заговара преврат у начину писања, у начину мишљења, у начину говора, па и у идејама у проучавању литературе.[7] Мирољуб Јоковић у књизи *Онтолошки пејзаж постмодерног романа* (2002), уочава да се код Дериде метафизика први пут комплетно одбацује, настојање да деформише структурализам читајући га негативно, и да се језик Дериданог мишљења налази на граници филозофије и песништа. Јоковић каже: „У том смислу, Дерида је Борхес модерне филозофије јер је увео лавиринт у теоријско мишљење."[8]

Књига *Обнова логоценризма* Петра Милосављевића подвлачи дилему која се јавила крајем 19. и почетком 20. века: следити Ничеа (1844–1900) или Достојевског (1821–1881), европски Запад или европски Исток. Крајем 19. века човеку су понуђене две велике могућности од којих је Ничеова постала предоминантна, а мисао Достојевског потиснута. У Русији се то нарочито осетило победом комунизма и остварењем Ничеове идеје надчовека. „Човече, буди горд и срећан!", поручује Ниче. Ничеов *надчовек* сачињен је од четири главна принципа: 1. Умро је Бог. 2. Не штеди ближњега. 3. Безобзирна жеља за моћи. 4. Све је допуштено.

Јејла", јер је већина његових представника била окупљена око **Пола де Мана** (1919–1983)."

3 Марковски 2009, 393–394.

4 О теоријским основама семиолошке парадигме видети у раду: Алексић 2010.

5 Живимо у свету логоцентризма и етноцентризма, тј. у свету изграђених језика. Језик којим се служимо носилац је метафизичког односа према свету.

6 Марковски 2009, 396.

7 Милосављевић 2000, 472–473.

8 Поменута књига Мирољуба Јоковића писана је постмодерним писмом, терминологијом која је карактеристична за постмодерни теоријски дискурс. Читаоцима који су заинтересовани за најновију теоријску мисао о књижевности, али и за савремену светску књижевност, ова књига биће од велике користи.

Ставове Достојевског из *Браће Карамазових* Милосављевић упоређује са Ничеовим из књиге *Како је говорио Заратустра*. У неколико кључних тачака, осветљена су два различита скупа ставова и два посебна дискурса:

„*Достојевски:*

1. Бога има. Ако Бога нема, све је дозвољено.
2. Бог је љубав; човеков извор и утока.
3. Морал мора постојати. `Смири се горди човече`.
4. Лепота (у смислу: логос) ће спасти свет.
5. Оно чему човечанство треба да тежи није натчовек него свечовек.

Ниче:

1. Бог је умро; Бог више не постоји.
2. У свету без Бога нема места за љубав.
3. Морал је идеја нејаких.
4. Иморализам је принцип јаких.
5. Светом треба да влада надчовек.“[9]

У роману Достојевског јунаци трагају за истином, као што су трагали јунаци Платонових дијалога, али у реалнијем и природнијем контексту. Ничеову реторичку књигу, Милосављевић условно схвата као роман, али је она у ствари зборник Заратустриних беседа из којих говори Ниче без образложења и доказа. У Русији је победом Октобарске револуције, победила и Ничеова филозофска концепција, „укинут Бог“, а Љењин и Стаљин подигнути су на степен надчовека. Достојевски је маргинализован као мислилац, говорило се о њему само као о великом романописцу.

У филозофској мисли 20. века, јавила се нова оријентација руских богоотражитеља. Руској логоцентричној мисли Достојевског, Милосављевић придружује двојицу српских логотражитеља, владику Николаја Велимировића, теолога и беседника, и аву Јустина Поповића, теолога и философа. Највећи заступник идеје Достојевског био је ава Јустин Поповић, а његова мисао означавала је повратак логоцентризму. Ава Јустин објашњава: „План за тог новог човека је класично прост и једноставан: у новом човеку не сме бити Христа нити ичег Христовог. И Европа се дала на посао: почела је стварати човека без Бога, човечанство без Бога“ (...) Тада је у свест европске троме и сушичаве мисли улетео Ниче са својим олујама, бурама и земљотресима. И са заносом пророка и пламеног песника, објавио свету своје еванђеље о надчовеку.“[10]

Милосављевић наглашава да је пре и после револуције деловало низ руских мислилаца чија мисао није била довољно позната, јер је посматрана као уско религиозна. То су били: Владимир Соловјев, Николај Лоски, Вјачеслав Иванов, Сергеј Булгаков, Георгије Флоровски, Николај Берђајев, Лав Шестов, Павле Флоренски. И код Срба је мисао двојице највећих српских теолога и следбеника логоцентричне мисли Достојевског, владике Николаја Велимировића и оца Јустина Поповића била потискивана. У значајном тексту *Достојевски и Ниче* (1910), владика Николај Велимировић разрађивао је идеју Достојевског о свечовеку. Доктор Јустин Поповић доградњивао је идеју великог словенског писца и мислиоца Достојевског и сачинио две међусобно повезане књиге: *Филозофија и религија Ф. М. Достојевског* (1923) и *Достојевски о Европи и Словенству* (1940). Потиснуту опозицију ничеанској оријентацији која се јавља у исто време када и Ниче, чине двојица српских философа с краја 19. века, Лаза Костић и Божидар Кнежевић.

9 Милосављевић 2009, 112.
10 Поповић 2001, 259–260.

Милосављевић осветљава живот и дело Оца Јустина Поповића, који је „дарован српском народу“. Млади богослов Благоје Поповић, родом из Врања, за време Првог светског рата од српске владе послат је у Русију на школовање. Из Русије, због бољшевичких револуционарних немира, премештен је у Енглеску, у Оксфорд и тамо је урадио докторску тезу која није била прихваћена, јер је у њој оштро критиковано римокатоличанство и протестантизам. Иста теза, *Филозофија и религија Ф. М. Достојевског* објављена је у Београду 1923. Докторску тезу одбранио је 1926, у Атини, на грчком језику, на тему *Учење светог Макарија Египатског о тајни људске личности и тајни њеног познања*. Његов рад у Карловачкој богословији трајао је до 1927, када је положио и професорски испит на тему *Теологија Светог Исака Сирина.* Између два светска рата постао је професор Теолошког факултета у Београду, и у то време завршио први део *Догматике* (1931), други (1935), и трећи део после рата. Ово дело оцењено је као изузетно у читавом православном свету. Нова комунистичка власт уклонила је професора Јустина Поповића са Теолошког факултета, и он се 1948. стално настанио у манастиру Ћелије код Ваљева где је проживео најплодније године свога рада и поред осталог, написао животно дело *Житије светих* у 12 томова, за сваки месец у години. Тако обимно дело о животима светаца нема ниједан хришћански народ. Милосављевић каже:

„Величина Јустиновог укупног дела не може се објаснити без истицања доприноса сестринства манастира Ћелије. Ове врсне монахиње спознале су да међу собом имају генија, или великог Божјег угодника (…) Игуманија манастира мати Гликерија, била је најближа помоћница великом духовнику. Она му је стварала неопходне услове да дело доврши. После његове смрти она се постарала да се његово дело објави. Постала је као и манастир, део великог догађаја који собом представља живо дело Јустина Поповића.“[11]

Манастир Ћелије издаје укупно дело Јустина Поповића у две серије: једну, у 12 књига чине поменута *Житија светих,* а другу серију чине теолошка и филозофска дела у 30 књига. Међу њима је херменеутика светих јеванђеља, књиге молитава, беседа и проповеди. Једна од највећих личности у српској историји, Ава Јустин, имао је великог претходника, светог владику Николаја Велимировића. Милосављевић каже: „Владика Николај и Јустин Поповић баштиници су православне духовности уопште, руске православне мисли Достојевског, а посебно српске светосавске традиције. Владика се на Достојевског надовезивао у списима о теодулу и свечовеку; Јустин је настављао његову мисао у својој докторској тези, али и свуда касније, у својим теолошким и филозофским делима.“[12] Главна дисциплина која се у хришћанству бавила логосом била је теологија. Разумевању теологије доприноси важан одељак *Теологија Његошева* у једном од кључних дела Николаја Велимировића *Религија Његошева* (1910). Ево мисли владике Николаја: „Теологија значи говор о Богу. Теологија је отуд или све или ништа. Цела природа и надприрода и подприрода – све је теологија.“[13]

Милосављевић је тридесетак година предавао хеременеутику (тумачење књижевних текстова) на Филозофском факултету у Новом Саду. Дошао је до сазнања да се херменеутиком бавио Никодим Милаш, српски књижевни критичар Богдан Поповић, али да је заправо све почело са Светим Савом као првим српским херменеутичарем у *Номоканону.* Врх српске херменеутике видео је у тумачењу светих јеванђеља аве Јустина Поповића. Јустин Поповић је највише познат као теолог, а његова *Догматика* у три књиге, незаобилазна је литература на богословским студијама. За црквену, али и

11 Милосављевић 2009, 223.
12 Милосављевић 2009, 223.
13 Милосављевић 2009, 104.

српску књижевност, посебно су значајна његова житија светаца која представљају наставак велике традиције старе српске житијне књижевности. Текстови владике Николаја и оца Јустина увршћени су у поједине антологије, али је њихова обрада присутна и у магистарским и докторским радовима проучавалаца књижевности.

Милосављевић наглашава да је Јустин Поповић био један од оснивача Српског филозофског друштва (1936) и издваја четири његове књиге као филозофске: прва докторска дисертација *Филозофија и религија Ф. М. Достојевског* (1923), *Достојевски о Европи и словенству* (1940), *Светосавље као филозофија живота* (1953) и *Филозофске урвине* (1957). Књига *Филозофске урвине*, садржи текстове који су настали и били објављени између два рата. Књиге о Достојевском говоре о сличним идејама и износе сличне ставове, али синтеза укупне филозофске и теолошке мисли оца Јустина, представља *Светосавље као филозофија живота*. У њој је представљена мисао светосавске традиције, мисао Достојевског и мисао оца Јустина као једна, *светосавље.*

Основа античке грчке филозофске мисли јесте трагање за логосом, али је логос основна преокупација и хришћанске теолошке мисли.[14] Преплитање ових мисли Милосављевић налази у књизи Драгољуба Драгојловића *Историја филозофске мисли у Срба епохе феудализма* (1998), као смену неоплатонизма и неоаристотелизма у историји хришћанства. Хришћански Логос и филозофски логос нашли су се у пуном јединству у Хегеловом филозофском систему. Хегел је извориште свих решења нашао у Апсолуту који је по садржају нешто у основи исто што и Логос (Бог). Милосављевић констатује да отац Јустин и Хегел имају Логос као основно полазиште. Филозофија Јустина Поповића је критика човека хуманизма, филозофије која истиче човека без логоса у себи, али је и пројекција обнове логоцентризма. Милосављевић констатује: „Ова ренесанса позива да се Бог врати у обезбожени свет али тако што ће човек ићи ка Богу; да се логос врати у односе међу људима али на путу Христове истине и правде; да се логосу стреми у филозофији, у праву, у етици, естетици; да се крене у другом смеру од онога којем је човек био окренут у 20. веку.“[15]

У књизи аве Јустина *Светосавље као филозофија живота* представљена је логоцентрична концепција која има заједничко полазиште и исходиште у Логосу. Парафразирана мисао Јустина Поповића у поглављу *Светосавље као филозофија света* гласи: кључ свега је у логосу. Филозоф све у свету тумачи логосом и помоћу логоса, а теолог све у свету тумачи Богом. Кључна мисао аве Јустина гласи: „Логика света? Има ли овај свет логику, свет у свим својим појединостима и у својој свеобухватној целини? – Да, има: Бог Логос је једина логика света; у Логосу је и логика, само у Логосу.“[16] Милосављевићу је блиска теолошка мисао оца Јустина, али се радије опредељује за њене филозофске основе. У докторској тези *Поетика Момчила Настасијевића*, Милосављевић помиње књигу *Достојевски о Европи и Словенству*, аве Јустина, и круг српских писаца који настављају духовну традицију Достојевског: Исидора Секулић, Милош Ђурић, Ксенија Атанасијевић и Момчило Настасијевић. Логос постаје опсесија почев од књиге *Методологија проучавања књижевности*.

Међу најзначајнијим филозофским проблемима 20. века, према мишљењу савремених западних филозофа, убраја се проблем аутентичности и смрти. У поглављу *Светосавска филозофија прогреса*, Јустин Поповић се бави тим проблемом: „(...) стећи Господа Христа, живети Њиме, у Њему и ради Њега, и на тај начин савладати грех и

14 Опширније о логосу у филозофској, књижевнотеоријској и теолошкој мисли видети у раду: Алексић, Андрејевић 2013.

15 Милосављевћ 2009.

16 Поповић 2001, 188.

смрт у себи и у ближњима око себе“.[17] Одговор оца Јустина о човековом продужетку, пружа религија у виду васкрсења Христовог и продуженог живота људи у вечности. Филозофија указује на чињеницу да сви можемо имати продужетке и после смрти, да живот настављамо преко деце, рођака, пријатеља народа, човечанства.

Хришћанску мисао српског теолога и философа Јустина Поповића, Милосављевић доводи у везу са философима логистичких темеља попут Хегела. Филозофска и теолошка мисао оца Јустина је логистичка, а дело *Догматика* највиши израз и домет логизма у мишљењу, јер свој филозофски и теолошки систем гради на Логосу. Хегел у својим књигама говори о материјализацији духа, или о одуховљењу материје, односно о јединству супротности, јединству духовног и материјалног, субјективног и објективног, које се нарочито остварује у уметности. Јустин Поповић у својој филозофској и теолошкој мисли, у самом појму Логоса, подразумева дијалектичност мисли у јединству духа и егзистенције, смисла и живота, животне филозофије и личнога живота, мишљења и живљења. Милосављевић, на примеру схватања Христове природе, изложеног у другој књизи *Догматике*, илуструје дијалектичку мисао оца Јустина:

„Сва божанска откривења о Исусу Христу сливају се у две истине. Прва је истина: Исус Христос је истинити Бог, а друга: Исус Христос је истинити човек. И ове две сливају се опет у једну и спасоносну истину: Исус Христос је истинити Богочовек (...) По суштини својој божанска природа и човечанска природа разликују се бескрајно и неизмерно. Али богочовечанско чудо Личности Христове састоји се баш у томе, што су ове две бесконачно различите природе сједињене Ипостасју Логоса у једно чудно и недељиво јединство“.[18]

Милосављевић се позива на сродност филозофске мисли оца Јустина и филозофских идеја Хегела и Лазе Костића. Хегелова дијалектика подразумева промене у постојању супротица које је изразио ставом: теза, антитеза, синтеза, чиме се циклус промена завршава и почиње нови. Дијелектичка мисао оца Јустина ближа је мисли Лазе Костића о укрштају супротица, којима нема краја, процес се не завршава. Попут Предрага Вукадиновића који је за Лазу Костића рекао да је „скроз наскроз дијалектички дух“ (у предговору *Основном начелу*), и Милосављевић дијалектичким духом сматра оца Јустина, иако би се, како сам каже, тешко ко усудио да га доведе у везу са дијалектиком. Као илустрацију дијалектичке мисли, Милосављевић доноси одељак из друге књиге *Догматике*, у којем је отац Јустин објашњавао један од највећих проблема хришћанске религије, личност Исуса Христа, прилаз једном од најсложенијих људских творевина, *Новом завету*. Ево неколико реченица из тог одкомка: „Ако Он није био тело, нашто онда Марија? А ако није Бог, кога онда Гаврил назива Господом? Ако није био тело, ко је онда лежао у јаслама? А ако није Бог, кога су онда славили Анђели што су с неба сишли? А ако није био тело, ко је онда био повијен у пелене? А ако није Бог, коме су се онда клањали пастири?(..)“[19]

У другој књизи *Догматике*, као потврду става да укупна теолошка мисао не мора да се разликује од филозофске, Милосављевић наводи место где отац Јустин цитира из значајног црквеног документа „тако званог Атанасијевог символа“, филозофским дискурсом, *двојство у јединству* и *јединство у двојству*. Аница Савић-Ребац је, такође, користила те изразе у објашњењу двојне природе Ероса. У својој књизи *Претплатонска еротологија*, у Еросу види претечу Хераклитовог Логоса: јединства у

17 Поповић 2001, 210.
18 Милосављевић 2009, 236.
19 Милосављевић 2009, 237.

двојству, двојства у јединству. Милосављевић констатује да су истим својствима окарактерисани Богочовек Христос, и митски бог Грка Ерос, као симболи љубави: Бог је љубав. По Милосављевићевом схватању није случајно да филозофска мисао Јустина Поповића не сеже само до Хегела. Он каже: „Она сеже и до Хераклита, оца дијалектике, а који је у суштини (по пореклу) Ерос, тј. који је љубав. Ова веза није случајна и накнадна. У већ наведеној књизи Драгољуба Драгојловића *Историја филозофске мисли у Срба епохе феудализма* (1998), Хераклит је један од најчешће помињаних филозофа. И његова мисао је у основи хришћанске филозофије.[20]

Мисао Јустина Поповића представљена је филозофском терминологијом онда када он говори не само о Богу и његовој тројној ипостаси, него о три ипостаси Логоса. Милосављевић кореспондира Логос у мисаоном склопу аве Јустина са Хегеловим Апсолутним духом: „Као што Хегел често говори о оваплоћењу духа, или о одуховљењу материје, тако и Јустин често говори о оваплоћењу Логоса, посебно кад је у питању личност Христова.“[21] За оца Јустина Поповића, у двојству Богочовек, оваплоћени Логос, обожени човек, које сажима нематеријалну, невидљиву, духовну, и материјалну, видљиву, важнија је духовна страна везана за Логос. Није се двоумио око човекове бити, јер је сматрао да сваки човек има нешто божанско у себи. Остварити се у пуној мери Богочовеком Христом, треба да буде тежња сваког човека. Милосављевић каже: „Неко ће, у тој тежњи, то постићи више, неко мање; без те тежње нема разотуђења (дезалијенације). Тежња ка Христу, као идеалу, треба да буде права људска тежња. Идеал је `Бити Христ` – тако је писао Момчило Настасијевић, писац из Јустиновог духовног круга.“[22]

Милосављевић наглашава да је Јустин Поповић проблем људске суштине решавао на два међусобно повезана начина, теолошки и филозофски. У теолошком смислу људска есенција је у транценденцији, тј. у Богу, дакле, изнад човека, што значи да Бог који је створио све постојеће, у свему постојећем налази божански удео. Милосављевић каже: „Људска суштина није, дакле, одвојена нити може да буде одвојена од божанског, од логосног. Тек кад је Бог почео да бива изгнан из људског света, кад је човек а не Бог (Логос) био проглашен за мерило свих ствари, онда се и о Богу могло мислити као о трансенденцији (дакле као о нечему што постоји мимо човека). Од тада је, по Јустину, човек и кренуо на пут без Бога.“[23]

У тумачењу јеванђеља по Јовану, нарочито чувеног почетка, Милосављевић налази потврду доследног схватања Јустина Поповића: а) да је Бог Логос, да у почетку није била Реч, него Логос, што је довело до редиговања превода који је приредио Свети синод Српске православне цркве; б) да се проблемом отуђења Јустин Поповић бавио на посредан начин, путем јасних и доследних мисли које су проистицале из логике. Човек се отуђује, када је отуђен од Бога, дакле, када је отуђен од логоса, у име материјалних ствари као највидљивијег вида алијенације, али и када је отуђен од Цркве као тела Христовог; в) да је питање есенције које неомарксистичка филозофија није могла да реши, Јустин Поповић у књизи *Светосавље као филозофија живота*, решавао у духу православља и европске логоцентричне традиције. Милосављевићеве речи опомињу савремену српску филозофску мисао о неопходности неге елитних умова, игнорисаних мислилаца логиста попут аве Јустина. Он каже:

20 Милосављевић 2009, 238.
21 Милосављевић 2009, 239.
22 Милосављевић 2009.
23Милосављевић 2009, 240.

„Јустин Поповић има предност над другим мислиоцима зато што је био и теолог, али и филозоф, и што је основне проблеме обе те дисциплине решавао на принципијелно исти начин. Секуларна српска филозофија такође се огрешила о Јустина Поповића. И она је његово дело игнорисала зато што га није познавала, нити је хтела да га упозна. Данас се о Јустину Поповићу говори као о једном од највећих мислилаца у православној теологији свих времена и народа. Још нисмо спознали да у њему имамо једног од највећих филозофа 20. века, не само српских.“[24]

Своју социјалну теорију (теорију о људском друштву) ава Јустин градио је из основног главног појма, Логоса, у конкретизованом појму Богочовека. Ава Јустин излаз за човека налази у повратку Богу не само у човека, већ и у његове односе са људима, што у философској терминологији значи, вратити логос у друштвени живот, у конкретне међуљудске односе. У осветљењу проблема вредности у философско-теолошком систему Јустина Поповића који се држи традиције светосавља и Платонове философије, Милосављевић уочава да се Јустин Поповић нигде не позива на Светог Саву, али да његова интерпретација има ослонца у мисли Светог Саве која је оваплоћена кроз дела, традицију и предање. Ава Јустин нигде не помиње ни Платона, али Платонову идеју везао је за Богочовека Христа. Платонова највреднија идеја Добра, Истине, Лепоте, ушла је у православну традицију, а један од њених главних настављача био је апостол Павле: „Јер некада бејасте тама, а сада сте светлост у Господу: владајте се као деца светлости, јер плод Духа је у свакој доброти и праведности и истини.“[25]

Главни циљ просвете, Јустин Поповић види у усавршавању и довршавању човека: „човек се просвећује Богом“, у складу са основним појмом Богочовеком, али се и просвета формулише као људска делатност која добија непролазну вредност онда када се осмисли Богочовеком. Концепција просвете оца Јустина у складу је са логоцентризмом, јер је просвета институција која обликује човека и треба је ологосити. Ава Јустин је писао: „Интелигенција без доброте је казна Божја. А велика интелигенција без велике доброте је неподношљиво проклетство. Са интелигенцијом, без доброте, и нежности, човек је готов ђаво (...) Јер велика интелигенција и велика доброта, спојене у једно, и јесте анђео.“[26]

Свети старац Варсануфије Оптински о истинској лепоти у уметности је записао: „Дух, који познаје Бога, природно поима красоту Божију и жели да се једино њоме наслађује... Созерцавање, окушање и наслађивање красотом Божијом јесте потреба духа, то је његов живот, и рајски живот... Душа коју води дух, не тражи само лепоту, него и то да се у прекрасним формама изрази прекрасни невидљиви свет, куда је својим утицајем позива дух.“[27] Религиозно осећање модерног уметника најпуније се исказује у његовом болном саосећању са човековом огреховљеном природом, у спуштању у човеков духовни пакао, како је чинио пророк модерне књижевности Достојевски који је овако промишљао: „И тако, дакле, ја примам Бога, и не само то, него још и више: отимам и премудрост и циљ Његов, који су нам већ потпуно непознати; верујем у поредак, у смисао живота, верујем у вечну хармонију у којој као да ћемо се сви ми слити, верујем у Реч (Слово), којој тежи сва васиона и која сама 'би к Богу' и која сама је Бог (...).“[28]

24 Милосављевић 2009, 41.
25 Еф. 5, 8–10
26 Поповић 1999, 510-511.
27 Плиханков 2014, 51.
28 Достојевски 2012, 29–30.

Ава Јустин полазио је од претпоставке да је уметност израз трагичног осећања живота. Трагично је и само стање људске душе**.** У тексту *Срна у изгубљеном рају*, ава Јустин поетски дочарава тежњу за смислом и за бесмртношћу: „Срна сам. Али чиме? – Не знам. Видим, али како, и то не разумем. Живим, али шта је то живот, не схватам. Волим, али шта је то љубав, не поимам. Патим, али како у мени ниче, расте и сазрева патња, то никако не разумем. Уопште врло мало разумем од онога што је у мени и око мене (...) Љубављу јесам оно што јесам (...) А ја сам само љубављу бесмртна и вечна.“[29]

Милосављевић сматра да је објавом „смрти Бога“, Ниче извршио прекретницу у филозофији, али је и Јустин Поповић својом прекретничком концепцијом довео у питање основу нове европске цивилизације, идеју хуманизма. Нововековна култура више векова неговала је став да су хуманизам и ренесанса, после средњовековног „мрачњаштва“, донели позитивне вредности, афирмацију човека и његову „победу“ над Богом, са крајњим дометом у Ничеовом надчовеку. Мишљења Достојевског и аве Јустина, истичу другу визију, истински хуманистичку, човека са искром божанском. Филозофија Јустина Поповића је критика филозофије која у први план истиче човека без логоса у себи. Истовремено, она је пројекција обнове логоцентризма. Мисао аве Јустина једини излаз налази у Христу: „То је – Он. Он који је мисао људску завршио Богом, Творцем мисли, (...) Он – чудесни и чудотворни Богочовек: Бог човекове мисли, Логос човекове мисли, Логика човекове мисли, Смисао човекове мисли.“[30] То је богоцентрична мисао која обнавља нешто што је већ постојало у европском средњем веку када је централно место имао Бог. Та обнова „позива да се Бог врати у обезбожени свет али тако што ће човек ићи ка Богу; да се логос врати у односе међу људима али на путу Христове истине и правде; да се логосу стреми у филозофији, у праву, у етици, естетици; да се крене у другом смеру од онога којем је човек био окренут у 20. Веку.“31 Треба пронаћи затурени Логос, вратити му централно место у мишљењу и у животу које му припада**.**

Литература

Алексић, С., Андрејевић, А. (2013): „Логос у филозофској, књижевнотеоријској и телошкој мисли“. у: *Митолошки зборник* 29, Рача: Центар за митолошке студије Србије, 297–315.

Алексић, С. (2010): „Теоријске основе семиолошке парадигме“**.** у: *Простор Косова и Метохије као културолошки феномен српског народа*, Косовска Митровица: Филозофски факултет, 217–224.

Богдановић, Д. (1991): *Историја старе српске књижевности*, Београд: СКЗ.

Бужињска, А., Марковски, М. П. (2009): *Књижевне теорије XX века*, Београд: Службени гласник.

Велимировић, Н. (2003): *Религија Његошева*, Ваљево: Глас Цркве.

Велимировић, Н. (2010): *Речник вечнога живота*, Београд: Верско добротворно старатељство Архиепископије београдско-карловачке.

29 Поповић 1999, 506–507.

Текстом *Срна у изгубљеном рају* завршава се књига *Филозофске урвине* аве Јустина. Прича је уврштена у Антологију српске хришћанске приче, *Чесма Воде Живе* (2006) Владимира Димитријевића.

30 Поповић 1999, 503.

31 Милосављевић 2009, 245.

Велш, В. (2000): *Наша постмодерна модерна*, Сремски Карловци, Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.

Достојевски, Ф. М. (2012): *Књига о Исусу Христу*, Шабац: Глас Цркве.

Јоковић, М. (2002): *Онтолошки пејзаж постмодерног романа*, Београд: Просвета.

Коларић, И. (2000): *Филозофско-теолошки лексикон*, Ужице: Учитељски факултет.

Коларић, И. (2006): *Филозофија*, Ужице: Братис, Златибор.

Милосављевић, П. (2000): *Методологија проучавања књижевности*, Београд: Требник.

Милосављевић, П. (2009): *Обнова логоцентризма*, Ваљево–Никшић–Београд: Књиготворница Логос–Јасен.

Плиханков, В. И. (2014): *Наш живот је на небесима*, Београд: Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског; Нови Сад: Артпринт.

Поповић, Ј. (1995): *Достојевски о Европи и словенству*, Београд: Фингераф, Ваљево: Манастир Ћелије.

Поповић, Ј. (1999): *Философија и религија Ф. М. Достојевског*, Београд: Фингераф, Ваљево: Манастир Ћелије.

Поповић, Ј. (1999): *Пут богопознања, Филозофске урвине*, Београд: Фингераф, Ваљево: Манастир Ћелије.

Поповић, Ј., Хаџи-Арсић, В. (2000): *Тајне вере и живота (Основно богословље)*, Београд: Фингераф, Ваљево: Манастир Ћелије.

Поповић, Ј. (2001): *Светосавље као философија живота*, Београд: Фингераф, Ваљево: Манастир Ћелије.

Еванђелска лествица врлина Светога Аве Јустина, (2009), приредила Невенка Пјевач, Београд: Благодарник и ман. Лелић.

Палавестра, П. (2008): *Историја српске књижевне критике*. Нови Сад: Матица српска.

Радуловић, М. (2008): *Књижевност и теологија*, Београд: Институт за књижевност и уметност; Источно Сарајево: Православни Богословски факултет Св. Василија Острошког.

Речник књижевних термина (2001): Главни и одговорни уредник Драгиша Живковић, Бања Лука: Романов.

Трифуновић, Ђ. (1990): *Азбучник српских средњовековних књижевних појмова*, Београд: Нолит.

Узелац, М. (2004): *Историја филозофије*, Нови Сад: Стилос.

Хегел (1986): *Естетика*, I, II, III. Београд: Београдски издавачко-графички завод.

Шијаковић, Б. (2002): *Mythos, physis, psyche*. Београд–Никшић: Јасен Подгорица: Универзитет Црна Гора.

Sladjana Aleksić

THE CONCEPTION OF LOGOCENTRISM AND CONTEMPORARY LITERARY THEORY

The book *The Restoration of Logocentrism* (2009) that is a synthesis of all considerations of Petar Milosavljevic defines a man as the only living being that is capable of using continuations. Signs are the most constructed system of continuations to whose functionality a man is directed considering semiotic paradigm. One of the main continuations of a man is a method while in regard to methods those that relate it to logos are actually based on logos. This paper presents the conception of the restoration of Petar Milosavljevic's logocentrism which is illustrated in the ideas of Dostoyevsky and Saint Justin Popovic opposite to the dominant trend such as the deconstruction of logocentrism.

УДК 821.163.41.09-95 Настасијевић, М.
82.09

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

НАСТАСИЈЕВИЋЕВА ПЕСМА *ФРУЛА*

Апстракт: *Текст је посвећен херменеутичком истраживању песме Фрула Момчила Настасијевића. Нарочита пажња дата је читању различитих сукцесивних верзија ове песме. Музички аспекти његове поетике виђени су у контексту разумевања његовог схватања језика, историје и духовности.*

Кључне речи: *Момчило Настасијевић, Фрула, музика, историја.*

Необична песма. Тужна песма. Сетни тонови. *Фрула*.

Читам песму. Читам верзије: има их 14.[1] У оним ранијим нема *фруле*. Она се (назначена као *свирка*) појављује тек у осмој. Претходе јој (стара) *виолина* и *харфа*.

Програмска песма. Управо нас њом Настасијевић уводи у свет својих *лирских кругова*. У своју поетику.

Мноштво кругова. Кругови се смењују. Све почиње са *Јутрењем*. Следи *Вечерње, Бдења, Глухоте, Речи у камену, Магновења*. Коначно - *Одјеци*.

Песникова заокупљеност *покретом*. Покретом тела. Језиком. Дахом. Преплиће се динамика обреда (хришћанског обреда) и спонтанитет природе. Тело и дух. Слика и звук. Датост (откривеност) и скривеност (тајновитост).

Раскрћа. Много је путева. Слике и звуци. Брижљиво трагање за правим речима. За ритмом.

* * *

Ствар се развија постепено. Не без муке. Не без застоја.

Некада су биле *руке*. У финалној верзији стоји - *дах*. Тачније, *дах* доминира од 11. верзије.

Жустро писање. Мноштво прецртавања. Исправки. Темпераментан однос песника према језику. Живост у сопственом одмеравању спрам истог. Немирно писање. Низање верзија очитује собом процес сазревања идеје. Израза.

Све је - *ток*. Код Настасијевића *увек све негде тече*. То важи за речи и за слике. То важи за звуке и за ритмове. За темпо.

Прва верзија је - *врело*. Извориште песме. Финална верзија је - *ушће*. Заправо, (могућа) *делта*. Место уливања у песников чудесни свет (односно, у мноштво светова његових) *лирских кругова*.

Онда долазе *Јасике, Извору...*

1 Уп. Настасијевић, М., *Сабрана дела*, I, *Поезија*, Дечије новине/Српска књижевна задруга, 1991. Сама песма у свом финалном облику налази се на стр. 11. Верзије су дате на стр. 129–140.

* * *

Јединствена (песничка) интуиција. Ту све почиње. Смењују се верзије. Смењују се наслови. Тежиште стиха је (нарочито у почетку) нестабилно. Клизи. Помера се. Није га увек лако у свему пратити.

Уме да залута.

Непоклапање *интуитивно наслућеног* и *песнички исказаног*. У Настасијевићевој је поетици: *пронаћи прави пут* (тј. не залутати) исто што и (језички-искуствено) *одбацити много неправих* (дакле, неплодних и лажних) *путева*.

Он није био песник *тренутног надахнућа*. Његовој је поетици страна свака ирационалност *тренутка*. Он је био песник *преданог служења језику*. Песник - *тока*.

Страна му је свака хистеричност (помодне) авангарде. Свака опсена и гиздавост самозаљубљених наметљиваца.

* * *

Од свих наших песника, Настасијевић је највише музичар. Композитор. Он песму не пише. Он је компонује.

Прогресивна оркестрација песничког исказа. Теме. Стиха и његове поенте.

Много је питања. Пре свега, како насловити песму? Којим именом именовати њен смисао?

Сам Настасијевић (верзије нам сведоче) *ту* чини оштре заокрете. Радикално мења курс. Одбацује старо. Испробава ново.

Иницијално (прва и друга верзија), наслов је био *Песнику*. Потом (трећа верзја), *Песма старе виолине*, па (четврта, пета и шеста верзија) *Песма виолине*, (седма, осма и девета верзија) *Песма*, десета верзија је без наслова, једанаеста верзија је *Моја фрула*, дванаеста - *Песма фруле*, те (коначно) тринаеста и четрнаеста верзија - *Фрула*.

* * *

Ово је важно. За Настасијевића *фрула* није била полазиште. Одвећ често то се заборавља. Фрула код њега *долази тек на крају*. Она је циљ. Крајње одредиште песничког путовања кроз језик и кроз време. Она, заправо, није полазиште.

Настасијевићева заокупљеност фолклором, његов нескривени интерес за митско и оракуларно, не чине га песником (фикционе) ретроспективе билости. Билост за њега нема статус неспорне датости.

Његов интерес за традиционално битно излази из оквира сваког традиционализма. Његово полазиште није идеолошко. Његово полазиште је егзистенцијално.

Парадоксално, убрзо ћемо видети, *оно полазишно* (у овом случају *фрула*) је истовремено - *оно тражено*. Оно - *изгубљено*. Тачније, *оно одбегло*.

У основи песничке речи, за њега није - *сетити се*. Настасијевићева поетика није поетика сећања. Понављања. Његов архаизам није *архаизам древности*. Као песник, он не оперише готовим (архајским) обрасцима.

Његов језик је његово највеће дело. Он се језика не присећа. Он језик твори.

Архаични језик предака послужио му је само као материјални предложак за то.

* * *

Бројни светови Настасијевићеве поетске фикције судбински стоје у односу са његовом (заправо грађанском, крајње урбаном, модерном) субјективношћу.

Настасијевић песник је - *човек грађанин*. Мит је за њега (попут самог језика предака, пре свега, музички) предложак теме. Нешто аналогно Вагнеровом виђењу *хероја* као *конвексног огледала*.[2]

Што је за Вагнера *херој*, за настасијевића је *мит*. Нешто што се да варирати.

Нешто у чему се може огледати.

Са митом се он игра. Миту он побожно служи. То га нужно, увек и у сваком времену, чини песником мањине.

Неки ће га (програмски) прећуткивати. Неки ће га (исто тако програмски) помињати. Ипак, ретко ће га ко (збиља) разумети.

Подједнако од њега зазиру тврдокорни традиционалисти и модернисти. Истини за вољу, они га први, неретко, не без наглашеног интерпретативног насиља, прилагођавају себи. Кривотворе га. Они га други, углавном доследно, одбацују.

* * *

Све почиње са *виолином*. Са - *рукама*. Где је виолина, ту су руке. Руке имају – *изглед*. И - *покрет*. Руке су - *слика*. Покретна слика.

Тежиште је на *визуелном*. На - *гледању*. Не на *звуку*. Звучање је нешто што се тек да наслутити. Чујност звука (песнички) се слути, управо, на основу видљивости руку. Иконичка сугестивност њихових покрета то чини могућим.

Опевање песме је путовање. Путовање кроз време. Путовање кроз простор.

Кроз језик. Трагање. Сачуване верзије сведоче о томе.

* * *

Почети од *изгледања*, стићи до *звучања*. Кренути од *руку*, од слике.

Виолине. Харфе. Доћи до - *даха*. До - *фруле*.

Посреди су различити светови.

Из једног света кренути. До другог света стићи. Отети се времену. Историји. Отети се себи. Измаћи другима. На трагу изгубљене древности задобити *нови израз*. Том *новом изразу* уприличити *нови језик*.

Творити *реч* која *израз чини могућим*. Стварним. Израз примерен усуду сопственог (повесног) актуалитета.

Одмерити себе, сопствени живот. Снагу и немоћ. Осетити стрепњу. Бол. Проживети то и преживети га. Одмерити смрт, туђу смрт. Сопствену смрт. Осетити тајну, давно одбеглу тајну.

* * *

Фрула је инструмент пастирске древности. Чобанска ствар. Артефакт мита. Виолина је нешто сасвим друго. Она подразумева град, развијено занатство. Технику и технологију.

И виолона има своје митове. Свој свет. Фрула свој.

Свет фруле је свет (одавно изгубљене) пасторалности. Спонтаности и наивности. Једноставности. Свет виолине је Настасијевићев свет. Свет градски и паланачки. Метежан свет. Свет туђих језика. Свет далеких тонова и хармонија. Свет концертних дворана. Кафански свет.

2 Уп. Wagner, R., *Oper und Drama*, Philipp Reclam, Stuttgart 2008, 188–194.

Свет у којем је Настасијевић живео није био свет фруле. Већ у његово време тај је свет увелико био ишчезао. Заборављен. Загушила га је општа глухота буке градске вреве. Употребићу Настасијевићеву реч - *машинизам*.

Где је *машинизам*, ту је техника, технологија. Ту је знање и вежбање. Разна упутства. Теорија и пракса. Површност и распричаност. Логореја. Симулација искрености и убедљивости. Општеприхваћена и сваком (без имало разлога) разумљива *конфекција израза*. Манир.

* * *

Где је манир, ту је - *слика*. Сугестивност слике је снага манира. Слика која је *ту* да би *неком нешто* (као уверљиво) представила.

Где је слика, ту је - *чулност*.

Представљање је завођење. Завођење је ствар чулности. Тачније, завођење је манипулација чулношћу. У извесном смислу, чак и његова злоупотреба.

Слика плени својом чулношћу. Чулност је клопка у коју нас слика хвата.

Чулност је снага опсене.

Настасијевић је то добро знао.

* * *

Где је слика, ту су - *руке*.

Руке као *призор*.

Покретна слика која *има изглед*. Препознатљив изглед. Датост (препознатљивости) тог изгледа почива на пређутној потчињености (општеприхваћеном) маниру. Маниру њене сугестивне сликовитости. Чулности.

Сликовитости (тј. чулности) заснованој на облицима и покретима. На (обичајно устаљеним) формама. Сликовитости која има снагу (чулно) да гане и да покрене. Да побуди низове асоцијација и нових слика. Нових стања и осећања.

Сликовитост нема *дах*.

Таква сликовитост - *изгледа*. Она не дише. Просторно бива смештена у две димензије. Трећа димензија јој недостаје.

Макар код Настасијевића, трећу димензију доноси *дах*. Дах који се чује.

Који звучи. Пева.

Дах који се креће кроз простор. Дах који трансцендира време.

* * *

Виолина тражи *руке*. Фрула - *дах*. Поново верзије. О *рукама* и о *виолини*. Слике се смењују.

Прва верзије садржи *стишале дрхтаје многих руку - страсних и нежних, малаксалих и весело разиграних што их више нема*, друга: *стишале дрхтаје руку страсних или нежних, болних или весело разиграних што их више нема*, трећа: *дрхтаје руку страсних и нежних, тихе и разигране, дрхтаје умрлих руку*, четврта нам каже да су *многе играле руке страсне ил' нежне, тихе ил' помамне*, пета помиње руке *блудне ил' чедне, тихе ил'помамне, умрле*, у шестој се за руке *блудне ил' чедне, тихе ил' помамне* каже да су *нестале*, у седмој су (поново) *многе руке*, које су *невине ил'блудне, тихе ил' помамне, играле па умирале*.

Кривудава путања. Нема наглих скокова. Промена се постепено кристалише.

У осмој верзији руке остају. Виолина ишчезава. На њено место долази - *свирка*. Свирка као - *свирала*. Фрула. Тако ће остати до финалне верзије.

Руке смењује - *дах*.

Слику - *звук*.

* * *

Где је било *изгледање призора*, визуелна слика сећања, сада је - *звучање*.

Звучни траг. Звучна слика.

Песма. У извесном смислу, чак, *музика*. Мелодија. Настасијевићева реч за то би била: *матерња мелодија*.

Ствар даха и духа. Нашто несводиво на манир. Запамћеност *прозодијског* и *мелодског*. Некада певаног, а онда утихнулог. Заборављеног. Тајновитог.

Супротни смерови. Унакрсни вектори. Визуелно дату слику ми интендирамо. Ка њој тежимо. Пунимо је собом.

Звучна слика иде ка нама. Пуни нас собом. Запоседа нас. Или, могуће је тако, од нас бежи. Измиче нам.

* * *

Прве верзије одређује *треће лице једнине*. Опис. Кога? Њега - *песника*.

Неког *другог песника*. Песника уопште.

Највероватније, *неког другог себе*. Неког - *општег себе*.

Иницијално удвајање песничког субјекта. Огледање. Песник *пева о-певајући* (тј. описујући) *оног другог*. Попут њега - *песника*.

У немирном срцу рана му крвари.

Каква је зададе бол, ил' каква махнита срећа ?[3]

Сентименталност и емпатија. Пренаглашена чулност. Парадоксално симболичка сингуларност осећања.

Типске слике: *рана која крвари*, *бол* и *махнита срећа*.

И не само то. Траг непажње. Неспретност у писању. Нешто је промакло. Исклизнуће језика. Прва верзија. Тамо читамо *никада невиђена драга*.4 У другој верзији, следи исправка: *невиђена драга*.[5] Коначно, проблем са негацијом је решен. Могуће је кренути даље.

Опсесивно кружење. Повремена заглављеност. Тражење излаза. Варирање познатих слика.

Конвенционална реторика и иконографија чулности.

Потом постепена промена (девета верзија) - *прво лице једнине*.

Или је мени срце болно: с неба га стрела ранила[6]

Односно, дефинитивна верзија:

Фруло, што дах мој радосни...[7]

Мени и *мој*, дакле, а не: *му*. Ја, а не он. Прво лице једнине...

3 Уп. стр. 129.
4 Уп. стр. 129.
5 Уп. стр. 130.
6 Уп. стр. 137.
7 Уп. стр. 11.

* * *

Проходност језика. Стабилност ритма. Углавном конвенционална граматика раних верзија.

Што се ствар више развија, то Настасијевићев однос према граматици постаје слободнији. Исто важи и за ритам. За однос консонантног и дисонантног.

Почетак дефинитивне верзије: *упитна реченица*.

Фруло, што дах мој радосни жално у доњи разлеже?[8]

Тачније, стих који се завршава знаком питања.

* * *

Овај стих (истовремено) *дозива* и *пита*. Дозива фрулу, то је очигледно. Кога пита? То није до краја јасно.

Да је реченица упитна искључиво знамо благодарећи знаку питања. Он се налази на њеном крају.

Без њега, тешко би у датој форми реченице било наслутити упитаност.

Необичан ток реченице. Музичка структура. Контрапункт. Проклизавање синтаксе и ритма.

Дозивање се, буквално на самом крају, мења у питање. Питање чији се (накнадни) одјек враћа субјекту као *дозивање*.

Песник (актуално) дозива фрулу. Потенцијално, нешто из фруле дозива песника.

* * *

Песник се обраћа фрули питањем. Ране верзије: осма, девета и десета.

Свако могуће дозивање ту је у функцији питања. Фрула има неко своје магловито - *ти*.

Песмом имплицирано песниково Ја управо се њему обраћа. Том *имплицитном* (магловитом) *ти*, које припада фрули.

Уочава се симетрија између иницијалне (дијалошке) подвојености песничког субјекта и подвојености која се догађа између песничког Ја и имплицираног (магловитог) Ја саме фруле.

Рецимо, као у десетој верзији:

Фруло,

што је жално твоје радовање?[9]

Промену доноси једанаеста верзија:

Фрулице, што дах мој радосни у жалну песму разлеже?[10]

Потом, у следећој верзији, *фрулица* постаје *фрула*.11 И тако остаје до краја, до финалне верзије.

8 Уп. стр. 11.
9 Уп. стр. 137.
10 Уп. стр. 138.
11 Уп. стр. 138–139.

* * *

Песник дозива фрулу. Дозивајући фрулу, себе сусреће на месту адресата сопственог питања.

Тамо - *где је фрула*. Заправо, *тамо одагле се чује* (*одакле допире*) *њен глас*.

Дијалектички преврат. Сликовитост виолине, харфе и руку је одбачена.

Визуелно уступа примат акустичком.

У првом плану је - *дах*.

Дах који се чује. Песнички дах. Дах првог лица једнине. Дах чије ефекте некако ваља осмислити. Разумети.

У пему *у-певати*.

* * *

Радост и туга. Жал. Димензије живота. Живота који дише.

Дисање је за Настасијевића, видели смо, много више од (пуке) чулности. Метаморфоза даха. Дах радосни (дах песника, дах првог лица једнине) фрула *жално у доњи разлеже*.

За Настасијевића то је *чудо*. Нешто тајанствено. Радосно постаје жално.

Како? Односно - зашто? То се и он пита.

У то име цела песма.

* * *

Нешто се догодило. Нешто се покренуло. Шта? Тешко је рећи.

Покретач је песнички дах. Радосни (вероватно разиграни) дах првог лица једнине. Пневматско залеђе сваког замисливог (певајућег) оглашавања поменутог првог лица једнине. Песничког Ја.

Оно покренуто је *жални звук*. Звук фруле који се жално разлаже *у доњи*.

Једно питање. Више одговора.

Тачније: три (могућа) одговора. Сам песник ниједног од њих не фаворизује.

Ствар остаје до краја упитна. Заправо, отворена.

* * *

Жал мора бити *нечији*. Нечији, због *нечега*.

Прва могућност упућује на *помрле пастире* који су (некада) фрулом дозивали (тј. призивали) драгу. Занимљиво је, *пастири* су дати у *плуралу*.[12] Дозивана драга је у *сингулару*.[13]

У складу са првом могућношћу, фрула у себи чува тај негдашњи пастирски жал. Песников дах га само буди. Реактуализује.

Друга могућност је да се у самом песнику *жал стани*. Удахнувиши свој дах у фрулу, он из себе у фрулу измешта тај у њему самом (већ увелико присутан, небеска стрела га је ранила, црна земља га је мучила) настањени жал.

У том случају фрула само оглашава оно што у њему ћути...

12 Уп. стр. 11.

13 Уп. стр. 11.

Трећа могућност је да проток даха песничког кроз фрулу у њој самој (у фрули) буди жал за нечим другим. За - *одбеглом тајном*.

* * *

Експлицитно, у игри су три (могућа) субјективитета. Субјективитета тог - *жал*. И - један *имплицитан*.

Сви се они сустичу у фрули. И, наравно, у - песми.

Субјективитет (групни) помрлих пастира. Субјективитет (индивидуални) самог песника. И - субјективитет фруле. Сваки од њих (сасвим експлицитно) може бити исходишни субјективитет оног - *жал*.

Имплициран субјективитет је *субјективитет одбегле тајне*. И тајна (одсутна тајна) има свој субјективитет. Одсутни (заправо, одбегли) субјективитет. Субјективитет тајне.

Тајна је *одбегла*. Она није *заборављена*. Потиснута. Или, нешто томе слично. Није да су људи напустили њу. Тајну. Она је напустила њих. Отишла је. Тачније, *одбегла је*.

* * *

Тајна може да хоће. Тајна може да неће.

Она може да хоће да буде у фрули. Да се, посредством ње, људима (и не само људима) оглашава. Она то исто може да неће. Тајна која неће, то је тајна која је напустила фрулу. Која је одбегла.

Одбегла тајна је неосетљива на људе. На њихова јадања и дозивања. Што важи за људе, важи и за фрулу. И она трпи. И она пати. Отуд њен жал. Дах песника је само материјални предложак, пука сировина. Тајна је нешто много више. Она није људска ствар. Свет тајни је свет богова.

Одбегне ли тајна, фрула остаје пуста. Дах пеника није довољан. Он може у фрули само да побуди *жал*. Жал за тајном која је одбегла. И ништа више.

Наивно је мислити да ћемо се икада вратити тајни. То од нас не зависи. То зависи од тајне. Од њене воље. Она је одбегла, тиха и скривена.

Већ вековима ћути. Не оглашава се. Наше је да се надамо. Да ослушкујемо. Песник је, у том смислу, од свих људи онај са најдубљом надом и са најизоштренијим слухом. Управо то га чини песником.

Литература

Настасијевић, М. (1991): *Сабрана дела*, I, *Поезија*, Дечије новине/Српска књижевна задруга.

Wagner, R. (2008): *Oper und Drama*, Philipp Reclam, Stuttgart.

Petar Jevremović

MOMCILO NASTASIJEVIC AND HIS POEM *FLUTE*

This text is concerned with the hermeneutical exploration of the poem *Flute* written by Momčilo Nastasijević. Special atention is given to the reading of author's succesive versions of this poem. Musical aspects of his poetics are related to his understanding of language, history and spitituality.

УДК 14 Вујић В.
14:929 Вујић В.

Владимир Димитријевић
Чачак – Србија
e-mail: vladimirdimitrijevic.com@gmail. com

УЛОГА ВЛАДИМИРА ВУЈИЋА У ОБЛИКОВАЊУ ИДЕОЛОГИЈЕ СВЕТОСАВЉА

Апстракт: *Рад се бави формирањем културолошке идеологије „светосавља као православља српског стила и искуства“ (еп. Николај Велимировић) тридесетих година 20. века и улогом философа и књижевног критичара Владимира Вујића у том подухвату.*

Кључне речи: *светосавље, просвећеност, доситејевштина, псеудоморфоза.*

О Вујићу

Владимир Вујић, философ, књижевни критичар и преводилац, био је један од најзначајнијих мислилаца неохуманистичког правца у нас између два светска рата, ништа мање угледан и утицајан него Милош Н. Ђурић, Ксенија Атанасијевић или Владимир Дворниковић. За време Другог светског рата нашао се на позицијама колаборациониста окупљених око Владе националног спаса Милана Недића (прво у Министарству просвете, а затим у Националној служби за запошљавање), због чега је 1944. побегао из Београда, да би, после странствовања по избегличким логорима у Италији и Немачкој, умро као „расељено лице“ у Рио де Женеиру 1951. године.[1]

1 О њему у Српском биографском речнику стоји белешка: „Вујић, Владимир (Нови Сад, 1886 – Бразил, ?) професор, књижевни критичар, преводилац. Гимназију и студије филозофије и математике завршио је у Београду. Учествовао је у ратовима од 1912. до 1918. Са српском војском прешао је Албанију. Био је суплент гимназије у Скопљу. Након положеног професорског испита (1923) био је профеосор у београдским гимназијама (1928–1935). У Гимназији у Сремским Карловцима предавао је филозофију, математику и немачки језик. Писао је филозофске студије, чланке из области естетике, историје и теорије књижевности, приказе и критике, преводио с немачког. Сарађивао у *Виделу* (1906), *Новом времену* (1910–1911), крфском *Забавнику* (1918), *Српском књижевном гласнику* (1921–1926, 1929), *Просветном Гласнику* (1922, 1924), *Летопису Матице српске* (1926, 1928–1929), *Мисли* (1926), *Новим видицима* (1928), *Вољи* (1928), *Времену* (1928–1933, 1939–1940), *Друштвеној обнови* (1929), *Les nouvelles Yugoslaves* (1929), *Народној одбрани* (1928–1933), *Правди* (1931–1935), *Народној просвети* (1932–1933), *Светосављу* (1931–1934), *Учитељу* (1934–1935, 1939–1940), *Идејама* (1935), *Нашој смотри* (1935–1936), *Политици* (1936), *Уметничком прегледу* (1937–1938), *XX веку* (1938), *Обнови* (1942–1944) и *Српском народу* (1942–1944). За време Другог светског рата (1941–1944) сарађивао је у Српској књижевној задрузи и на Радио Београду. Уређивао је *Народну одбрану* (1931). У Влади Милана Недића био је начелник Министарства просвете и вере и врховни инспектор Националне службе за обнову Србије (1943). Са супругом Бојаном, сином Павлом и ћерком Иванком емигрирао је 1944. и био у савезничким логорима у Форлију и Еболију у Италији, где је држао предавања. Затим је отишао у Бразил, где је провео остатак живота. У студијама математике помагао му је Михаило Петровић

Почевши као следбеник Анрија Бергсона и Виљема Џејмса, Вујић је, крајем двадесетих година прошлог века, заузео позицију хришћанског мислиоца, што је била последица сусрета са личношћу и делом епископа охридског и жичког Николаја (Велимировића).[2] Почетком тридесетих година 20. века, он интензивно учествује у изградњи идеологије светосавља, што је и тема овог рада.

Расправа о светосављу

Идеологија „светосавља“ јавља се између два светска рата. Она је била покушај да се одговори на српску идентитетску кризу у вишенационалној Југославији.[3] Пошто

Алас. У почетку је прихватао феноменологију свог учитеља као идеал науке, касније се окреће прагматизму. Представник је 'новог хуманизма', близак Милошу Н. Ђурићу и Владимиру Дворниковићу. У књизи *Спутана и ослобођена мисао* описао је свој мисаони пут који је формирао на основу филозофије Бергсона, Виљема Џејмса, Фердинанда Шилера и Божидара Ковачевића. У књизи *Нови хуманизам*, написаној са Првошем Сланкаменцем, залагао се за 'обртање вредности' у свим областима културе, одбацујући интелектуализам у име интуитивне уметности живота. Допринео је афирмацији филозофске мисли Божидара Кнежевића, свог гимназијског професора. Прерадио је и сажео Кнежевићеве двотомне *Принципе историје*, и издао их као *Закон реда у историји* (Београд, 1920), уз значајну студију о аутору. Један је од најзначајнијих критичара и полемичара у међуратној српској књижевности, идеолог књижевне деснице, противник Јована Скерлића. Противник је авангарде која је, по њему, само нестваралачка копија појава присутних у страним књижевностима, враћање на старо и рационалистичком погледу на књижевни развој. Залагао се за књижевност која би била ослобођена рационализма и изражавала аутохтону словенску мисао. Редиговао је *Лимунацију у селу* Стевана Сремца.“ (Вујић, Владимир, *Српски биографски речник*, В–Г, Матица српска, Нови Сад, 353–354)

2 О овом обрату Вујићевом видети у: Димитријевић 2014, 24–31.

3 По Петру Пијановићу, криза српског културног идентитета у Краљевини Југославији била је, пре свега и изнад свега, последица деловања „аутоколонијалног духа“ – „који се огледа у добровољном одрицању од свога и својих вредности, те у здушном прихватању нечег (туђег) што није изворно и веродостојно.“ (Пијановић 2012, 26) Доситеј Обрадовић је, крајем 18. и почетком 19. века, писао, као у писму Харалампију, за „браћу Србље“ без обзира на „закон“, то јест вероисповест, и знао да су сви штокавци Срби. Пијановић га цитира: „Срби се по различитим краљевствима и по провинцијам различито и називљу: по Србији Србијанци..., по Босни Бошњаци, по Далмацији Далматинци, по Херцеговини Херцеговци, и по Црној Гори Црногорци. Свуда једнако говоре, совршено се и јасно разумевају, развје што се мало у провинциалном изоглашенију распознају и по гди кое речи које су у Турској од Турака, а у Приморју од Талијана приобикнули“ (*Исто*, 244). То је знао и Вук Караџић када је писао програмски текст „Срби сви и свуда“. То је знао и Бранко Радичевић: његово Коло у „Ђачком растанку“ било је свесрпско: „Хрваћане, не од лане, одувек си ти без мане“ не односи се на Хрвата из Загорја, него на Србина из Хрватске. Па шта се онда десило? Како је било могуће оно о чему Пијановић пише као о одустајању од српске идеје које је и пре и за време Првог светског рата прихватање југословенства као пута без ваљане алтернативе? Они који су идеју југословенства из културног утопизма претворили у политички активизам били су најугледнији наши културни посленици на почетку 20. века: Јован Скрелић, Јован Цвијић, Александар Белић, Слободан Јовановић, Богдан Поповић, итд. По Пијановићу, један од кључних узрока њихове „прегрејаности“ југословенством био је дух неопросветитељства близак српској грађанској интелигенцији. А тај дух је, опет по Пијановићу, занемаривао значај вере и на њој заснованог предања у обликовању српског националног бића. Идеја Срба, Хрвата и Словенаца као једног „троименог“ народа била је утопијска и мегаломанска, а елита ју је, још у периоду пре 1914, наметнула Карађорђевићима, а нарочито амбициозном престолонаследнику Александру. Српска елита, по Пијановићу, хрлила је да утопи свој народ у широку реку југословенства, док су Хрвати, од самог почетка, гајили неповерење према „троимености“. По Пијановићу, док се српска елита исцрпљивала у утопизму, хрватска је, подозрива према Србима и

српски народ није формиран као класичне западноевропске нације, окретање лику и делу Светог Саве био је повратак архетипским основама вековног народног трајања.[4]

Југославији, радила на остварењу хрватске идеје, чији је циљ био самостална национална држава. Између два светска рата, Хрвати су се мобилисали око србофобије и жеље да створе независну државу, а Срби су се исцрпљивали у класним сукобима који ће водити грађанском рату 1941–1945. Бранко Лазаревић, књижевни критичар и предратни дипломата, који је и сам дао доприноса нашим југословесним заблудама, касније се вајкао: „Четрдесет и девет процената становништва, српског и православног порекла, нису били хегемонија него целисходност. Србија Петра Првог, Скерлића, Цвијића, Путника, Пашића, Протића, Слободана Јовановића, Богдана Поповића, Михаила Петровића, тако привлачна за све Југословене од 1903. до 1918, представљала је само хегемонију броја, снаге, организације, конструкције, добре војске, добре просвете, добре демократије. Ако је хегемонија, просто јој било! Али то није била хегемонија, него само 'хегемонија'" (*Исто*, 39).

Скерлић је свакако парадигматични лик раног југословенства. Био је радикалан у својим просветитељским схватањима (веровање у то да ће људи, чим буду школовани, постати добри; а људи често нису зли зато што не знају, него не знају зато што су зли). Сматрао је да је главна препрека јужнословенском братству религиозност, која је, по њему, сасвим застарела и непотребна. Патријархална култура и морал су мртви и непотреби: сад је наступило ново доба. Срби, Хрвати и Словенци корачају једним кораком у светлу будућности човечанства, које ће успоставити светски мир и европска демократска федерација. Скерлић је тврдио да се Срби (као и остали) морају потпуно уклопити у западну културу, или ће, као Индијанаци у Америци, нестати са лица земље. Утицајан какав је био, Скерлић је обликовао многе младе умове. Они су кренули ка југословенству, верујући да је ту једини спас. Пијановић о улози наше интелигенције у развоју идеје која нас је лишила сопственог идентитског ослонаца каже: „Током прве четири деценије 20. века српска културна елита учинила је што је могла да српску идеју преобрази у југословенску и да Срби своју националну и државну судбину не траже више у Србији него у Југославији. […] Занемарена свест о државном континуитету и духовном наслеђу, запостављене моралне и културне вредности из традиције умањиле су национални осећај у српском народу и пре Другог светског рата. После рата тај процес још изразитије тече кроз идеологију која национално замењује класним, а српско лице југословенским наличјем" (*Исто*, 38). Владимир Вујић је био југословенски оријентисан и као сарадник *Народне одбране*, али и као мислилац током двадесетих година прошлог века. Веровао је да народи Југославије (укључујући и Бугаре) припадају истом културном кругу. Ипак, пришавши православном хришћанству, сматрао је да оријентација римокатолика према Ватикану и папству, као једној од „интернационала", није добра за стварање заједничке државе. Остајући југословенски оријентисан у државотворном смислу, културно се он ипак углавном окреће Српству.

4 Савремени мислилац Богдан Златић, у свом огледу *Мисија Цркве у време апостасије*, пише о кризи која је изазвала појаву идеје светосавља као одговора на изазове западног секуларизма: „Срби су од народа узрасли до нације у време непостојања државе и окупације свог државног простора. Захваљујући својој православној Цркви Срби су и без институција световности (државних институција и институција друштвености) од етничке заједнице постали заветна заједница. Српска нација је постала Нови Савез српскога народа са Васкрслим Христом, односно верујући народ окупљен око Цркве Христове. Дакле, да би и без сопствене државе од народа постали нација Србима је била довољна духовна заједница – Црква. У условима окупације једино 'српско друштво' и једина 'институција друштвености' била је Црква. Упркос одсуства институција друштвености, које су се развијале на европском западу под таласима реформације и ударима контрареформације, Србима је за одржање историјског континуитета била довољна духовна заједница. Звучи банално, али казује највише: државно питање српског народа јесте демократско питање, али је српско национално питање заправо црквено питање. Расап српског друштва и отпадање Срба од српске нације непосредне су последице отпадања српског народа од Цркве и Бога. Због специфичног порекла српске нације безбожништво у српском народу доводи до осипања историјске свести, а самим тим и до осипања националног бића народа Срба. Секуларне институције друштвености европског запада (институције друштава која су у 'кризи'!)

могле су доживети пријем једино код малог броја просвећених српских интелектуалаца и српске елите која је имала непосредне контакте са овим светом. Прихватање ових институција (институција кризе!) од наше просвећене елите подразумевало је њихово одрицање од Цркве (’Зато ево моје мњеније и совјет: боље је много једну паметну и полезну књигу с коликим му драго трошком дати да се на наш језик преведе и наштампа, него дванаест звонара сазидати и у све њи` велика звона повешати; зрно памети неће се деци нашој придодати ако ћеду им до века звона лупати... Књиге, браћо моја, књиге, а не звона и прапорце!’ Доситеј Обрадовић, *Совјети здравога разума*). Тек са почетком стварања и развијања српске државе почиње знатније уношење институција друштвености које стижу из Европе. Од тада се српски народ суочава са једном те истом дилемом: аутентична заједница или увезени облици институција друштвености. У супротности Растковог бекства у манастир и Доситејевог бекства из манастира одвија се сва наша историја (Синђел Јован Рапајић, *За истином*, Београд, 1994, 39). Распетима између турске окупације и папског прозелитизма, Србима је заједницу највише уздрмала идеологија просвећености. Наиме, турчење и католичење за заветну заједницу значе прекид њеног континуитета, односно или почетак стварања нове нације, или преливање у корпус неке друге нације. Етос саме заједнице православних није могао бити уздрман правним нормама османског окупатора или друштвеним нормама средњоевропског римокатолицизма – те норме су биле ’туђинске’ и Срби су имали отпор према њима. Етос заједнице православних највише је могао бити угрожен оном идеологијом и културом која се на западу развила у отпору према папској јереси, тј. на основу непрестаног тињања духовне кризе на западу. Уосталом, надолазећи секуларизам је могао изгледати као згодно разрешење тињајућег конфесионалног сукоба православних са папским прозелитизмом. Тај нови европски менталитет и нови начин живота преливали су се и утицали на српску заједницу, и то не само ону ’пречанску’, него и на српску заједницу у ’матици’ која је тек почела да се правно и политички ослобађа. Српској нацији као заветној заједници одлучујуће изазове тада не упућују толико ови нови менталитети и начини понашања, које иначе све више фаворизује европски оријентисана српска елита. На њих српска заједница одговара и успева да их интегрише у свој живот. Највећи изазов српској заједници чини покушај калемљења западних институција друштвености, које су иначе резултат особености западне кризе и њеног логичног развоја. На тај начин је српска нација стално довођена у ситуацију да одговара на непостојеће или лажне дилеме, а српска заједница довођена у кризу сталним покушајима да се претвори у друштво. Проблем је што се, заправо, тиме српска заједница растакала, а да се при томе нису стварале чак ни делотворне институције друштвености као одговор на кризу заједнице. Тиме су аутентично западни облици кризе, када су пројектовани у нашу средину, добили неслућено велике, оријашке размере. Због тога су се у народу све ’модерне’ институције увек препознавале као туђинске измишљотине, насупрот старим, добрим и ’застарелим’ домаћим обичајима. Заправо, током развоја нововековне српске државе долази до калемљења кризних институција друштвености запада. Ово калемљење не доводи до усвајања ових институција и стварања некаквог ’модерног’ српског друштва, него само до апостасије народа Срба од његове заветне заједнице. У стварности то изгледа овако: личност која је некада чинила добро из хришћанског осећања врлине насталог у заједници (из осећања насталог збивањем заједнице, а никада по познању друштвеног морала и социјалне норме!), бивајући лишена тог хришћанског осећања (поставши огољена јединка у друштву), претвара се у монструма који више не зна ни за Бога, ни за закон! Како ’модеран’ Србин није могао усвојити неко аутентично етичко начело, друштвену норму или морални закон (као аутентичне институције специфичне кризе његове заједнице), он се претворио у бестијалну индивидуу јер је у међувремену лишен осећање доброте. Он је губио своју ’источну’ веру, а да није усвајао ’западни’ закон. Остајао је без моралног осећања, а етику није примао. Постао је безбожник који је остао без заједнице, а како није могао да усвоји туђе институције кризе остао је и без друштва по узору на западно. Поврх свега, наши ’западњаци’ су ове западне институције кризе редовно покушавали да код нас увезу са великим закашњењем. Када би се нешто са Запада и појавило код нас, то је углавном било већ потпуно ’демоде’ у Европи, односно превазиђено и неупотребљиво и за сама друштва у којима је настајало. Наш аутентични примитивац западне оријентације скоро увек се дивио идејама које су већ давно представљале ’прљаву технологију мишљења’. Синђел Јован

Значајна улога Владимира Вујића у формирању међуратне идеологије „светосавља“ не може се оспорити. „Бергсоновац“ и „шпенглеровац“, поставши хришћанин, одмах се укључује у саздавање новог читања српске историје и изградњу идеолошке алтернативе европоцентричном рационализму и марксистичком револуционарном хилијазму.

Али, шта је светосавље? Ова кованица се појавила као наслов часописа студената Богословског факултета Универзитета у Београду, који је почео да излази 1932. године. У предговору за књигу Јустина Поповића *Светосавље као философија живота*, један од инспиратора ове идеологије, епископ Николај Велимировић, после Другог светског рата, пише о томе: „Светосавље није друго до Православно Хришћанство српског стила и искуства, изражено у богоугодним личностима, првенствено у Светом Сави Немањином. Овај термин „Светосавље“ потекао је у наше време од млађих студената београдског богословског факултета, и већ је ушао у општу употребу код Срба.“[5] Димитрије Најдановић је покушај изградње светосавске идеологије објашњавао жељом да се одговори на савремене изазове, али је указивао и на историјске околности које су овај подухват онемогућиле.[6]

Професор Богословског факултета СПЦ, руски емигрант Теодор Титов, који је 1934. у часопису *Светосавље*, написао програмски чланак на ову тему, забележио је, између осталог, и следеће:

„Свечовечанска Савина идеологија није била никако пансловенски филетизам. Свети Сава је био одушевљени панправославац. […] Више година свог просветитељског рада у Србији провео је у путовањима за Грчку, Свету Земљу, Египат и Бугарску. Главни је циљ ових путовања био чување, снажење и одржавање најближих односа и по могућности чак јединства између различитих помесних православних цркава […] Само и једино светосавље је могло да спасе и очува српско племе за време његовог многовековног ропства, које је дошло као последица косовске катастрофе.“[7]

То значи – светосавље није етнофилетизам, него самосвојни израз свечовечанске суштине хришћанства; због тога је оно очувало Србе као хришћански народ, иако је у време ропства под Турцима постојала опасност његове репаганизације.

Епископ Николај Велимировић у свом предавању „Национализам Светог Саве“, одржаном 1934, истиче да Свети Сава није стварао националну веру – јер је то паганизам – него је створио националну аутокефалну Цркву, која је помогла у очувању

Рапајић је добро приметио да је Доситеј, као први наш ’модерни’ етичар, своје *Совјете здравога разума* објавио три године после објављивања Кантове *Критике чистог ума*, а да није ни знао за ову Кантову књигу. И не само то. У тренутку када Доситеј Богом покушава да одреди морал (у стилу западних етичара који су писали век-два испред њега), Кант већ покушава обрнуто – да моралом одреди Бога (Синђел Јован Рапајић, *За истином*, Београд, 1994, 25–31)“, (Златић 2016, 5).

5 Поповић, http://www.prijateljboziji.com/upload/document/knjige/lat/svetosavlje-kao-filozofija-zivota-arhimandrit-dr-justin-popovic.pdf, приступљено 13.12.2015

6 Најдановић, у свом тексту „Светосавље“, каже: „Десетак година пре рата скован је појам светосавље. Сковала га је група тада млађих, врло обдарених богослова, који су били на путу да свестрано обогате нашу националну, богословску и религиознофилософску мисао, да окриле и продубе црквени живот и да, узнемирени општим беспућем предратних година, пропрте пут до трајних хришћанских основа нашег народног бића и судбине. Призив ових млађих учених богослова завејала је мећава настале светске буре у којој су неки од њих погинули или били поубијани, неки данас таворе под комунистичким јармом у домовини, а неки деле горку судбину избеглиштва са својом браћом. Коб збивања њих је омела да проуче, осветле и продубе суштину и садржину светосавске мисли и дела како су се они оваплоћивали у народном духовном животу, а с времена на време, изражавали и у стваралаштву народне интелигенције која је остала верна души и духу свог народа“ (Најдановић 2003, 438).

7 Титов 2001, 25.

српске самосвести. Такође, он је истакао да је Свети Сава еванђелски национализам свог народа градио на љубави према истини и правди, а не на мржњи према било коме. Свети Сава је помагао свим народима света – где год је могао. Зато Срби никад нису били шовинисти, него они који су умели да воле и разумеју друге. У њиховој народној поезији постоји стих: 'Богом брате, Суљо Циганине!' У Првом светском рату, док су њихови савезници, колонијални господари, избегавали свако дружење са својим 'обојеним' војницима из колонија, Срби су настојали да им се приближе, с њима су се сретали и разговарали као са себи једнакима: „Тај неискључиви и широки дух поште и љубави према свим народима наследио је српски народ од свог светитеља и одржао га је на висини и у части кроз дуге светосавске векове."[8] За ново тумачење лика Светог Саве и његов повратак у културу заинтересовали су се сви који су, уочи Другог светског рата, стали на националне позиције. Године 1934, личношћу Светог Саве позабавио се и Милош Црњански. По Црњанском, повест о Светом Сави спада у конститутивне повести европских народа, каква је у Чешкој прича о Јану Хусу, у Мађарској о круни Светог Стефана, еп о Сиду код Шпанаца, код Француза прича о Јованки Орлеанској. Њен темељ је црквена повест о сину који је одбегао од оца да би пресаздао себе у Христу. Касније, народ ову повест преобликује по своме; свештенство, које је у доба Пећке патријаршије, Црквом заменило државу, даје га на барјаке устаника против Турске. Срби пречани га претварају у сентиментални лик „просветитеља", школског типа.

У 19. веку, сматра Црњански, он постаје „државотворни светац":

„Свети син Немање, и тако треба да га види наше доба пре свега, створитељ је наше државе средњовековне и на његовој руци почива не само голуб хришћанства, него и снага, па и смрт. Ако се некад истицало његово аскетство, међу худим испосницима, данас се може подвући уз ту епоху медитације, његов повратак у сјај државе, његов интелект који државу сматра највишим изразом личног дејствовања. При том животу, он је јахао и на челу војскама и носио мач међу непријатеље."[9]

Пред Други светски рат, када су Слободан Јовановић и Драгиша Васић основали Српски културни клуб као израз потребе за окупљањем Срба у Југославији која се постепено распадала, лик Светог Саве заузео је, нарочито у клупском часопису *Српски глас*, опет видно место, о чему пише Милутин Стијовић:

„На страницама *Српскога гласа* писало се о 'беспућу савремене српске књижевности', која се повела за 'псеудокултуром западних народа'. Пропагирало се враћање традицији и народним коренима. […] 'Вратимо се духу народном. Ми не смемо да постанемо једна позајмљена машинерија или једна било чија репродукција…морамо…што пре постати своји,' стоји у једном непотписаном чланку у четвртом броју *Српског гласа*. Враћање себи јесте враћање светосављу, то је 'корен српске народне душе'. 'Залутали смо у прашуми европских противречности,' писао је архимандрит Јустин. 'Излаз? Вратити се себи. А Србин се враћа себи само ако се враћа светосављу.' […] Оно што је српском народу дало у прошлости духовну и моралну величину 'која га је учинила великим по слави…по херојству…по знању основних ствари' јесте православље, истицало се у текстовима."[10]

У овом контексту, може се разумети и појава Вујићевог читања Светосавља.

8 *Тајна светосавља* 2013, 93.
9 Црњански 2012, 296.
10 Стијовић 2004, 45.

Шта је истинска просвећеност?

Владимир Вујић је један од најснажнијих представника противпросветиљске мисли у нас између два светска рата.[11] Идеологија просветитељства за њега је, у сваком облику, представљала највећи изазов и највећу опасност за човечанство; из тог „змијског легла“ проистекли су и власт технике у капитализму и сурови, атеистички колективизам у комунизму. Али, пошто су плодови просветитељства постали доминантни, онда се мора тражити алтернатива, начин да се човештво обнови истинским просвећивањем. Пре но што се окренуо Светом Сави, као парадигми истинског просветитељства, Владимир Вујић је путеве аутентичног просвећивања нашао у најширој традицији православне духовности. У огледу „Мисли о просвећености“, посвећеном успомени на Свете Кирила и Методија, Вујић истиче да никад као данас није било тако много речи о просвећивању човека, али да, што је израз трагедије модерне културе, никад није било мање истински просвећених. Школе су на све стране, а у Европи тријумфује анимализам најгоре врсте. Главна заблуда је покушај да се знање употреби као моћ, уместо да оно буде основна врлина која се стиче ради служења Богу; када је знање моћ, вели Вујић, „људи су моји противници које треба савладати, природа је онај механички склоп којим треба да владам и којим треба да се користим.“[12] Просвећивање је стицање знања: знања као врлине ради службе Богу или знања као средства за господарењем? Дивљање знања као моћи води, по Вујићу, у лудило и уништење, јер се све претвара у крваву социјалдарвинистичку борбу: „Христос је том кругу неугодни лик; љубав је ’сентименталност’; вучја борба људи работника и шифара бива ублажавана ’социјалним организацијама’ које као ’хумани идеал’ врше ублажавање невоље овде онде.“[13] По Вујићу, то значи да тобожње знање евроамеричке цивилизације није ништа друго до незнање, незнање истинских узрока и услова човековог постојања. Вујић сматра да је дошло време за „обрат вредности“: „Благо ће бити ’незналицама’; а оне који ’знају’ прогутаће њихово знање у облику њихових машина. Христос пред машином може се замислити само са бичем у руци. Са крстом и мачем. Јер из храма просвећивања ваљаће истеривати трговце...“[14]

Најбољи духови Европе већ виде рађање новог просветитељства, оног под знаком Достојевског, утемељеног на Христу; оно ће из храма просвећености истерати све трговце, тврди Вујић.

11 Пјер-Андре Тагијеф истиче четири основне противпросветитељске идеје: свет у коме живимо налази се у процесу декаденције; декаденција значи губитак узвишених норми и непорецивих вредности, што значи урушавање свих ауторитета; расправа о апсолутним истинама је кључни проблем, јер су те истине самоочевидне и изнад сваке расправе – то води дубљем погоршању стања у друштву; пропадање је незаустављиво, и води тријумфу анархије. Микел Торуп каже: „Контрапросветитељство се дефинише као систем мишљења оних који основни узрок зала њиховог доба виде у просветитељству. Та зла се виде као последица која нужно следи из просветитељског начина мишљења, а нарочито из наводног атеизма. Контрапросветитељство се стога ставља у снажну и отворену опозицију према вредностима за које се тврди да су просветитељске, а после 1789. схватају Француску револуцију и насилни режим као директну и нужну последицу просветитељства“ (Торуп 2013, 25).

12 Вујић 2013, 208.

13 *Исто*, 209.

14 *Исто.*

„Светосавственост и доситејевштина“ или повратак аутентичном лику Светог Саве

Године 1934, у другом броју часописа *Светосавље*, Владимир Вујић је објавио један од најутицајнијих предратних текстова о личности и делу првог српског архиепископа. Утицајност овог огледа може се пратити преко идеје које су из њега преузете у текстовима јеромонаха Јована Рапајића, Милутина Деврње и митрополита Амфилохија Радовића, о српској култури као периоду између два бекства – Растка Немањића у манастир и Доситеја Обрадовића из манастира. Очито, Вујићев оглед, настао на основу његове беседе одржане у реалци у Београду, био је програмски, и имао је за циљ да понуди другачији поглед на Светог Саву, који је, у то време нарочито, био доживљаван све више као личност школског учитеља и државника, а све мање као личност подвижника и светог.[15] Текст је био квинтесенција његових дотадашњих размишљања на тему псеудоморфоза лика Светог Саве.[16]

---

15 Милутин Деврња, уредник *Хришћанске мисли*, бави се тим и таквим схватањем у свом огледу „За истинско схватање личности Светог Саве“: „Све се више код нас одомаћује једно схватање о св. Сави, реално, утилитаристичко, научно, академско, које иде за тим да Саву Српског фиксира као фреску, виртуозно дану, са највишим квалитетима, али прашњиву, стару и оштећену. То схватање широкогрудо проглашава Саву као генијалног државника, политичара и организатора, као првог народног просветитеља и књижевника, али заобилази око оних најосновнијих импулса који су Саву чинили свестрано делотворним. Наиме, све се мање говори о Сави монаху као о личности која је у првом реду била велики Божји човек, велика религијска и морална личност. Када се и нагласи црквеност Савина, онда то само утолико уколико је то у вези са његовим организаторским црквеним радом и причањима биографа о Савину бекству у Св. гору. Тако се неприметно Сава светитељ, жив и увек међу нама присутан, потискивао и уступао место Сави државотворцу и просветитељу (у смислу осамнаестовековног и деветнаестовековног просветитељства) који је све више престајао да живи у нама и повлачио се у музеј, да тамо као крупна народна историјска вредност заузме почасно место. Када понеко и покуша да прикаже Саву као светитеља у првом реду, онда се то чини стидљиво, са пуно обзира, у страху да се не испадне ненаучан, необјективан, и, најзад, у страху од оне многобројне ситне интелектуалне наше господе која у својој надувености имагинарне научне педантерије и цепидлачења не може од безброј дрвета да види шуму. Понекад, када се дубље задре у проблем Саве Српскога, избије спонтана тежња да се Сава покаже онаквим какав је у ствари био, али тада понестане даха и слободе па се и оно мало распламтела жара погаси и спепели. И тако се наочиглед свију нас у ово задње доба вршила једна срамна лагарија о Сави Немањићу. И готово се успело да се она жива, снажна легендарна личност Савина, којом је била ношена судбина једнога народа за читавих седам векова, и са којом је народ до дана данашњега живео у једном присном континуитету, као река са изворoм, учини једном страном, непојмљивом и далеком историјском величином, можда мало већом од других наших историјских величина, која данас за нас представља само једну светлу успомену. У име народног просвећивања, одузевши народу слатки мит и дубоку легенду о св. Сави – као да народ у овоземаљском самоизједању може без тога да постоји – односећи се према Савиним биографијама као према занимљивим, наивним и сликовитим причама, наша наука је целу и животну личност првога српскога просветитеља испарчала и тако искасапљену развејала – као Турци Савин пепео – у народ, да тамо живи последњим рефлективним трзајима делова одвојених од свога средишта“ (Деврња 2007, 13–14). Приказујући књигу Станоја Станојевића о Светом Сави, Деврња оштро напада његову реконструкцију Савиног историјског лика, по којој се живот првог српског архиепископа уобличио у две фазе: прва је занесењачка, романтично-сентиментална, а друга државотворна и државничка. По Станојевићу, Немања је на Светој Гори упућивао Светог Саву у државничке послове и припремао га малтене за свог наследника. Станојевић уопште није могао да схвати православну аскезу којој је Сава био одан од младости, па се у његовој књизи нашла и крајње банална реченица: „Претераним постом у младим годинама Св. Сава је упропастио свој стомак“ (*Тајна светосавља*,

Вујић подсећа читаоце да је, пре око седам векова, Свети Сава спремао своје последње путовање у Палестину, после кога ће се у Србију вратити својим моштима, јер ће у Бугарској преминути. То је било, ако се рачуна његов бег из Раса на Атос, његово четврто напуштање отаџбине зарад стицања вечности. Тако се затворио круг живота вођеног жељу за вечним и непролазним. По Вујићу, живот Савин свагда је био разапет између два царства – овдашњег и тамошњег, пролазног и вечног. Његово монаховање и настојање да на чврсте темеље постави земаљску отаџбину смењују се. Вујић сматра да је Савина права отаџбина била свет непролазних вредности, а једина искрена жеља молитвено тиховање. Па, ипак, како каже Вујић, морало се враћати и на „то земљиште, родно, несрећно, у пороћајним боловима, у припремама за будућу историју“.[17] Драма Савиног живота сва је у тим бекствима и враћањима:

„Вечно једно питање растрзавања и разапињања између два царства. Два царства која је народ поставио, у своме песништву, и пред несрећног Лазара. Два царства између којих је и први архиепископ наш био разапињан стално, бежећи и

62). Деврња се осврће и на писање Савића Марковића Штедимлије, о Светом Сави као пуком политичару: „Једном речју – г. Штедимлија тврди: Сава је само снажна државничка фигура, генијални дипломата и политичар; са правим хришћанством он нема везе; оснивање самосталне, националне православне цркве у немањићкој држави само је средство за остварење државних циљева; светитељство Савино је илузорно, црквеност умишљена. Са свим овим он није имао везе и покушаји да се личност Савина схвати и објасни са црквеног становишта јалов су посао, нема никаквог смисла ни позитивне вредности и, на крају, такво схватање је лаж и мистификација. /.../ Већ два века се кроз све наше уџбенике, научне, позитивне, провлачи плански, поступно и латентно та тежња да се св. Сави одузме ореол светитеља, да се он помери са црквеног терена, да се раскалуђери највећи православни монах на Балкану. Време је да се данас ова тежња сагледа и да се овој безочној, безобзирној фалсификацији стане на пут. Бекство Савино у Св. гору било је одиста најсудбоноснији догађај за читаве историјске епохе балканских народа, а понаособ Србије (тачна констатација г. Штедимлије), али не зато што су у мотиве за то бекство били уткани рачунски планови једне похлепе за влашћу, већ зато што је Сава дао превагу једној реалности – духовној, која је за историју балканских народа имала првенствени значај. Насупрот тврђењу г. Штедимлије о ефемерности и безначајности ове вредности за данашњицу, реалност духовна и религиозна којом је Сава живео јесте прва и последња вредност коју су балкански народи и јуче и данас имали и имају у првом плану“ (Деврња 2007, 19, 21).

16 Вујић се и пре овог текста борио против онога што је сматрао злоупотребом лика Светог Саве. У *Народној одбрани* фебруара 1932, Владимир Вујић објавио је белешку „Свети Сава и миротворство“ у којој је устао против злоупотребе лика Светог Саве у пропаганди помодног пацифизма. Наиме, жене из београдске „Лиге за мир“, којима Вујић никако није оспоравао искрену, мајчинску бригу за мир у свету, почеле су, у оквиру своје пропаганде, да се позивају на Светог Саву. Вујић се упитао: „Како је дошло до тога да витез државног православља, Растко – Сава, син Немање, одједном буде, на одиста волшебан начин, доведен у везу прошле године са Стреземаном, ове године са Масариком и догодине може бити са Бријаном?“ (Вујић 1932, 114). Основна заблуда је у покушају да се Свети Сава повеже са једним, механички сазданим и механички одржаваним, међународним покретом, који нема никакве везе са делом првог српског архиепископа, који, по Вујићу, јесте мирио браћу и дизао храмове, али је „железном руком стварао независну православну цркву“ (*Исто*, 115). Сав његов живот био је прожет религиозним духом, и он је, пре свега, носио Бога у души, а све остало је проистицало из тога. Данашњи миротворачки покрет заснива се на пуком материјализму, са жељом да се људима обезбеди добар „стандард“. Све ће, мисли савремени човек, бити добро и срећно ако тело буде добро и срећно. Но, наравно, то нема никакве везе са Светим Савом, који је, увек и свагда, био „витез духа“. Међународно миротворство, ако је искрено, заслужује поштовање, али оно нема духовне темеље на којима почива дело српског хероја у култури.

17 Вујић 2013, 192.

враћајући се, приближујући се и удаљавајући се, борећи се непрекидно. 'Чрнствовање' његово и организовање његово 'мира сего' наизменце запремају његов живот. Духом, он је био стални гост трпезе духовне и духом био је увек уз оне који се у мучању моле и свето дело творе својим живовањем. Када је полазио на пут пре седам столећа, хтео је још једном бити 'самовидац светих дела'. Уморан од овосветског још једном је хтео 'са оне стране', још једном да осети сведочанства о правом животу подвижничком. Домовина је његова, права, духовна, била тамо, у оном куту земље где се светост практикује, са сваким човеком који Јеванђеље претвара у стварни живот. Овде, 'са ове стране' колико и колико трудне работе у многометежном животу 'племена Симеоновог', још у основи нехришћанског."[18]

Подсећајући на Теодосијеву реч о младалачком опредељењу Савином за „десни пут", Вујић истиче да је српски архиепископ целог века ишао њиме, изнад обмана овога света, остајући монах и док се бавио земним пословима. Леви пут, пут овога света, изабрао је Доситеј Обрадовић. Зато су Савино и Доситејево бекство два велика симбола наше културе, симболи пута десног и пута левог. Леви пут значи тражење светлости од човека и чула, а пут десни значи тражење светлости од Бога на путу смерности и осећања својих недостатака. Бекство Растково у манастир је опредељење за христоликост и обилну вишњу светлост; Доситејево бекство из манастира је опредељење за рационалистички хуманизам и жижак људског разума:

„Просветитељима зову Саву и Доситеја: но први је просветитељ кроз светост живљења, други кроз стицање рационалних знања, – први је оснивач хришћанске наше православне културе, други је почетни лик 'ослободилачког' просвећења; први је ударио темеље народној култури, други је симбол прелома са њом и зачетник лажне цивилизоване навлаке духовне која се почела утемељењем 'грађанства' нашег, а која се завршава данас његовим распадањем."[19]

Основа првог просветитељства, Савиног, јесте светост; основа другог, Доситејевог, јесте одбацивање духовне дисциплине и уздање у себе и своје моћи. Док Растко постаје Сава, и остаје то што је постао, Доситеј се поново окреће Димитрију. Доситејев долазак у Србију, сматра Вујић, није исто што и Савини повраци; јер, док је Доситеј забљеснут сјајем спољашње западне цивилизације, коју жели да накалеми свом народу, Сава за циљ има спасење душа свог народа, а враћа се увек сећајући се своје истинске отаџбине, Свете Горе, носећи им светлост која није од овога света. Знајући да је тако, каже Вујић, немамо потребе да верујемо савременим, рационалистичким претумачивањима личности и дела Савиног. Они који не знају тајну светости, који покушавају да Саву увуку „у мравињак, у царство зоолошко", по Вујићу се у ствари стиде правог лика његовог. За њих је он и властољубац који, не задобивши световну, стреми црквеној власти, и дипломата и вешт политичар – једном речју, све је, само није свети. За такве тумаче светост је феномен психопатологије, сматра Вујић. Пошто рационалисти мисле да Еванђеље није истина, онда и Савино еванђељско стремљење ка вечности не може бити истина. Вујић, са своје стране, сматра да је његову оријентацију најбоље описао Теодосије, када је указивао на Савину тугу приликом напуштања Свете Горе пошто је, вођен пословима отаџбине, уздисао са молитвеним тиховањем од кога се одваја. Карејска испосница, као место тиховања, жижа је Савиног живота. То се увек и свагда превиђа, чему је разлог неодоситејевско схватање света, за које је знање само рационално.

18 *Исто.*
19 *Исто*, 193.

Поред „доситејевског“, Вујић сматра да постоји и „његошевско“ поимање дела Немањиног сина, који га поистовећује са „револуционарним национализмом“ 19. века. Уместо просветитељске књиге, њему у десницу стављају ослободилачки мач. И једно и друго схватање нас удаљавају од његовог истинског значења у нашој историји и култури, стављајући га у Прокрустову постељу ограничених схватања савременика. Он, каже Вујић, у схватањима савременика, може бити или национални борац или педагог савременог школства – само не светац. За наследнике Доситеја Обрадовића, православље је просветитељство, а за следбенике визије творца *Горског вијенца*, оно је српство. Истинско православље је пут Христа и светих отаца, али, смештено између два псеудоморфичка схватања, оно остаје, по Вујићу, „несхваћено и неизграђивано“.

Сава није био оклопљени витез, нити здраворазумски учитељ, него, како каже Вујић, онај који је дошао из аутентичног света Божанске светлости. Његова улога је била да вером огради свој народ, који је био у превирању, угрожен од латинства и богумилства, изложен туђим апетитима и лажним тумачењима смисла његове историје.

Вујић овако описује Савине задатке:

„Борити се против ’људских незнања’ и утврђивати веру праву. Дићи високо чисти тип монаштва, праве војске Христове, ’капишта’ и идоле порушити и цркве Христове поставити; у навали са Запада утврдити праву веру, у несигурностима са Истока осигурати самосталност цркве и независност њену да кроз њу, самосталну и независну, истинити дух вере веје и просветљава истином о царству небеском; у паганској мешавини и јересима огрезлу земљу ставити на чврсто тле да ’Бога позна и преласти идолских се избави’, истинитим крштењем и учењем о правом покајању. Манастири, средишта истине, дигоше се, цркве се подигоше, укрепише; украси се земља ’благоверјем’; ’где не достиже цркве сатворити, ту крст постави, да се на сваком месту име Божје прославља’; поља, удоља и брда понеше на себи домове и знаке Христа Спаситеља; сваки долазак Савин значио је испуњавање земље милошћу Божјом и благодаћу која се блистала; створио је монахе ’по образу ангелском’, оживотворио их, уредио и стално их стварао поучавајући их. Водиља рада је уподобљавање Христу, разношење пламена, утврђивање на свету овом поретка духовног ради света онога. Разношење пламена, силно и неуморно, вођено Савом Светогорцем, који је Србима ’створио пут пространи велик ка Светој гори’; Савом коме је Света гора била права домовина. Разношење пламена, моћног и великог: нису ли према њему ситне све зрикаве светиљчице рационалиста који тим слабим и лелујавим направама људских руку хоће да ’осветле’ онај пламен вере праве? Одиста велик је то труд био, голема работа, посао који гута дане и ноћи и троши тело. Сваки долазак његов вођен је том мисијом духа вере; сваки одлазак његов повратак је правој отаџбини, Оцу јединoм и миру и светлости. У Свету гору, својој драгој Карејској; у свете земље, тлу Његовом, тлу подвижника правих, извору за напајање, источнику снаге и ревновања, јер се ваљало враћати ради *душа* саплеменика његових.“[20]

Због свега тога, Савина визија вечног света, коме није био познат ни рационализам, ни национализам, нема везе са Доситејевим деизмом. Она није и не може бити Његошев полупагански хероизам, који Вујић назива „комликованом визијом светова које је ужегао Неимар вечни, а у коју се доспева после испуњеног кодекса племенског хероизма, крвљу и бојевима, главама посеченим, борбама у којима у крв тону вере које буду слабије и горе, а не потону оне које су боље“.[21] Његошевска вечност није Савино Царство Небеско, него свет вечног сећања захвалних потомака, свет ума и маште,

20 *Исто*, 197.
21 *Исто*, 198.

„весело царство поезије“. Савин аскетизам није херојски, него духовни: то су сузе, молитва и пост, а не ратничко кликтање. Вујић сматра да је визија његошевског православља у оштром сукобу са православљем светосавским, јер, у тој епици –
„најслађе душевно пиће је јунаштво; довек живи ко погине храбро и остане вечне помрчине вечна зубља; треба служити части и имену, ударати за крст, за образ јуначки; олтар прави је на крвавом камену; кукавице се распу у прах и нема их, душе умрлих јунака веселе се, витлајући небом, као чете германске у Валхали, својој слави и помену на земљи. Та срж једног гледишта на свет није царство небеско које ће чисти срцем и кротки видети, нити је то визија Саве ’по подобију ангелскоме живети’. То Његошем (држаотворним и просвећеним једном врстом поетског деизма) уобличено херојско национално револуционарство, то специфично динарско православље, то ’удри и убиј у име Христа за крст часни и слободу златну’, то поистовећивање цркве и националне државе, ушло је у живот Савом основане цркве касније, у фаталном поретку ствари у нашој историји. Са њим је и Сава изгубио лик свој аскете и примио лик ратника.“[22]

Вујић сматра да спајање рационалистичког деизма са примитивним херојским осећањем света наших племенских људи може имати нихилистичке последице по саму срж хришћанске вере. Преображај изворног светосавског духа се збио у доба Пећке патријашије под Турцима, када је она постала својеврсна дефиниција обима српских националних аспирација, да би се, у доба ослобађања Срба у 19. веку, овако схваћена вера спојила с карбонарским либерализмом, антропоцентричним и атеистичким. Његошево религиозно осећање је више естетика епске преопширности, у коме има окултне философије и езотеријског пантеизма, о чему је, у свом огледу „Један поглед на Његошево мислилаштво“ писала Ксенија Атанасијевић. Кроз његошевску призму херојске нарцисоидности наспрам кротости, Свети Сава је постао национални борац са мачем, вођа и државник, убица Стреза.[23]

Доситејевско („панонско“) и његошевско („динарско“) православље нису само застрањење са пута Светог Саве, него и губитак осећања за изворно православно предање. Зато данас Црква мора да се ослободи и просветитељства и уског национализма, враћајући се изворним вредностима светосавског исихазма.

Доситејевско читање Светог Саве претворило га је у „човека добре воље“, попут Аристида Бријана или Томаша Масарика. На сликама га, све чешће, представљају са отвореном књигом у којој пише, баналним речима Змајевим, „Знање је светлост, знање је моћ“.

По Вујићу, из хришћанске перспективе „људи добре воље“ су људи који су „у вољи Божјој“, у складу са песмом анђела у Витлејему на Божић (Лк. 2,14). Савина доброта потиче из његовог пребивања у вољи Божјој. Без творења воље Божје, нема трајних успеха, сматра Вујић. Одстрањивање Бога из историје је радикални антропоцентризам, и уздање у сопствени сићушни разум. Самопороглашени „људи добре воље“ настоје да, својим сопственим силама, изграде мир на земљи и универзално људско царство, али им се подухвати, стално, руше у прах и пепео. Јер, по Вујићу, без небеског Очинства на земљи братства нема и не може га бити. Као што је вера без добрих дела мртва, тако су и мртва дела без вере. У том смислу, и сасвим у складу с

22 *Исто*, 198–199.

23 Вујићева критика Његошеве религиозности заснована је, као што видимо, на закључцима Ксеније Атанасијевић, која је у већ поменутом огледу „Један поглед на Његошево мислилаштво“ (Атанасијевић 2006, 17–26) истакла да се Његошева мистика темељи на езотеријско-гностичким доктринама, а не на православном хришћанству, што је Вујића, као „ревнитеља ортодоксије“ свакако навело да буде оштар према духовности владике Рада.

противпросветитељском традицијом, читава историја је, по Вујићу, историја богоодступништва и пресецање везе са Вишњим.

Тако је са схватањем знања као светлости и знања као моћи: Свети Сава би се с њим сложио под условом да је то знање божанско просветљење, а не пламичак људског разума који стреми да подвласти ближње (светоотачка је изрека: „Није знање светлост, него је светлост знање“). Доситејевско поверење у знање овога света је самосвест класе која се рађа и почиње да побеђује, „панонско, грађанско разметање и прикривени апетити сталежа који познаје и осећа себе јачим – то је лажни смисао таблица о знању као светлости и као моћи“.[24]

Савино просветитељство је, по Вујићу, почивало на његовом светитељству. Док народ то схвата, интелигенција ову духовну истину разуме само делимично, па је задатак Цркве да споји оно што је раздвојено. Јер, прошло је доба спајања крста и оружја, као и доба рационализма. Повратак Сави Светитељу је повратак битијној светлости вечности.

Свој оглед Вујић завршава молитвеним обраћањем Теодосија Сави и Симеону.

О Светом Сави као педагогу

После свог програмског текста, „Повратак Сави Светитељу“, Владимир Вујић у часопису *Учитељ* објављује краћи оглед „Педагогија Светог Саве“, у коме ће се бавити само педагошким радом првог српског архиепископа (по Вујићу, „ако се израз ’педагогија’ узме у смислу, најширем, васпитавања и образовања, а не као технички модерни израз за једну научну дисциплину“).[25] Вујић сматра да свака педагогија почива на извесним „метафизичким“ претпоставкама. Педагогов поглед на свет има пресудног уплива на његову просветну праксу, јер, како он каже, „образовати – то значи давати образ, облик, лик човечији; и увек је ту питање: ’а по коме подобију?’“[26]

Вујић сматра да се Свети Сава не може узимати као педагошки симбол лаицизиране школе, чија је метафизичка основа претумачена у доситејевском кључу. То што се слика Савина находи у учиниоцима плод је неспоразума: „Јер велики ликови често имају судбину да, кроз времена и времена, примају на се као неке наслаге идеја, мишљења, веровања и појединих епоха, и да, кроз касније епохе и идеологије сагледаване, као нови симбол, мењају свој пра-лик, да се у њих као у симболички лик уливају друге садржине које више за тај духовни сасуд нису.“[27] Зато се данас, сматра Вујић, и поставља питање о томе ко је заиста Свети Сава: књига или мач, реч Бога или пуке људске политике и школе данашњег типа. Зато је потребно извршити чишћење потоњих културно-идеолошких наслага да би се дошло до аутентичне иконичности Светог Саве.

Вујић поново варира своју тему, о два бекства (Растковом у манастир и Доситејевом из манастира) као о међашима наше духовне историје. Сава и Доситеј су непомирљиви по својим симболичким потенцијалима, по светлости пројектованој из Царства небеског и светлости земној. Јер, пита се Вујић, „како би Сава чија је врховна мисао била ’по подобију ангелском живети’, могао бити велики симбол рационалистичке модерне школске просвете у којој је човек истиснуо Бога, критика разума предање, охолост светост?“[28]

24 Вујић 2013, 202.
25 *Тајна светосавља* 199.
26 *Исто*, 200.
27 *Исто.*
28 *Исто*, 202.

По духовној снази показаној на Балкану, Вујић Савина бекства у монашку самоћу и повратке у свет ради делања пореди са оним за шта су били кадри апостол Павле и Климент Охридски. Такав какав је био, Сава је деловао на људе не толико влашћу, колико молитвеним примером.

Из његове хришћанске, аскетске метафизике произилазила је и његова „педагогија“. Циљ хришћанског васпитања је светост, уподобљавање недосежном лику Христа, „најнормалнијег човека“. Вујић сматра да само такав, очишћен од наноса туђих идеологија, лик Светог Саве може постати заметак обновљене педагогије и народне културе.

У светосавској години

Када је 1935. прослављана седамстогодишњица упокојења Светог Саве (А Српска црква је ту годину прогласила светосавском), Владимир Вујић је у *Правди* објавио текст „Књижевност и проблем Светог Саве“, поводом антологије Уроша Џонића, *Свети Сава у народним и уметничким песмама*, у издању „Друштва Светог Сава“, и књиге Станоја Станојевића о Светом Сави.

Вујић каже да се живи у времену збуњености и пометње, и да је тешко рећи да ли би се Свети Сава радовао због тога што га уџбеници називају првим српским књижевником. Међутим, његов лик је веома захвалан за књижевну обраду, па је, по Вујићу, Џонићев подухват правовремен; једина му је мана што је у своју читанку стављао, поред вредних стихова, „уметничке“ творевине горе од минорних. Вујића нарочито занима историја химне која се пева Светом Сави: „Занимљива је чувена ’Светосавска химна’ са свима својим нађеним вариацијама. Ништа није поучније од тих вариација […] које почињу са химном пастиру и свецу Сави, који ’треба да покријет голуждрави глави’ па све до последњег лика Саве који је ’цркве и школа главе’ и у којој се тражи ’Појте му, Југ`словени, песму и утројте!’. За тако звани дух времена ово је више него поучително!“[29] Што се тиче књиге Станоја Станојевића, Вујић истиче да је лик Светог Саве занимљив не само за књижевност, него и за историју. Његова личност и дело су одличан повод за прављење историјско-психолошког портрета. Нажалост, иако је Станојевић написао стилски довршену и писмену књигу, у њој није дат аутентични, православни Свети Сава; дошло се чак и до баналности да се тврди да је он био „побожан“, а није био „биготан“.

Свети Сава и савременост

У часопису *Преглед Цркве Епархије жичке*, Вујић је почетком 1939. године објавио текст „Три велике лекције Светог Саве“, указујући на оно што је, по његовом мишљењу, код првог српског архиепископа актуелно и данас.

Прво и основно је себе препородити и преобразити духовним животом, па тек се онда окренути другима, сматра Вујић. Где год је био, Сава је имао испосницу у коју је могао да се повуче, да би упражњавао „духовну хигијену“.

Време у коме је живео било је хаотично: Запад је био у наступању, латинска власт је била успостављена у Цариграду и на Светој Гори, духовно стање Срба било је трагично. Да би поставио темељ за опстанак свог народа, Сава је, савладавши самога себе, политичкој независности морао дати духовну вертикалу, а то је значило самосталну Цркву, независну од, како каже Вујић, „офанзивног Запада и раслабљеног Истока“. И Црква је чувала народ онда кад није било државе. Оно што, половином 20.

29 Вујић 1935, 8.

века, покушавају Немачка и Енглеска, са стварањем „националног хришћанства“, Сава је дао Србима још у 13. веку (ову идеју преузео је Вујић од владике Николаја Велимировића, из његовог огледа „Национализам Светог Саве“). То је, по Вујићу, друга лекција која се од Немањића може научити. Поред личне, потребна је и национална духовна самосталност.

Трећа лекција је „припитомљавање“ свог народа, уношење хришћанске филантропије у национални живот. Без тога, лична и народна самосталност постају основа за шовинизам и борбу за моћ.

Свети Сава и Југославија уочи рата

У *Времену*, по Савиндану 1940, док је у Европи већ беснео Други светски рат, Владимир Вујић је објавио текст „Дело Светог Саве“, који је требало да делује као својеврсно охрабрење Србима у Југославији, чији је међународни положај постајао све незавидније. Вујић подсећа читаоце да је положај Срба у 13. веку био очајан. Били су опкољени са свих страна – римокатолицизам у налету, Исток у расулу, латинске банде пљачкају Свету Гору, Цариградска патријаршија избегла у Никеју. Срби у то доба не могу да се ослоне на Исток, док на Западу нема милости. Запад се агресивно шири под изговором цивилизовања инфериорних; у брдима српских земаља царује богумилска јерес; грчко монаштво се све више изрођава… Стоји само Хиландар. Вујић овако описује задатке који су стајали пред Србима: „Отети се испод раслабљеног Истока, одупрети се силовитом Западу, утврдити веру праву у земљи, добити своје епископе и своју монашку војску, ставити на ноге сопствену просвећеност сопственим средствима, изван љубазних понуда са стране, једном речи поставити сопствено култивисање на самосталну основу.“[30] Такве, гигантске задатке могао је да решава само неко ко је имао генијалан увид у стање Срба на Балкану, огромну веру у Бога, организаторско-мисионарске способности и љубав према свом народу, која се изражавала у спремности на жртву. Тај неко је умео да одоли и негативним призорима монашког живота, за разлику од Доситеја Обрадовића, који се својевремено спотакао и пао пред саблазнима. Овај херојски посао подизања Срба и њиховог трајног увођења у историју обавио је, по Вујићу, управо Свети Сава, чијем се аутентичном лику свагда треба враћати као надахнитељу.[31]

30 Вујић 1940а, 13.

31 У истом броју *Времена*, Вујић је објавио текст „О мењању лика Св. Саве“, у коме се опет позабавио својом омиљеном темом – псеудоморфизацијом лика и дела првог српског архиепископа. У тексту, Вујић истиче да је Светом Сави на различите начине приступано у разним епохама. У првој фази, када су Српска црква, држава и народ били једно, Свети Сава је био општи узор и руководио начело; у доба Пећке патријаршије, његова личност се оживотворава као својеврсни стег „духовне државности“ и духовног јединства Срба, при чему спаљивање његових моштију буди духовни отпор; после тога, у 18. веку, међу „пречанима“, Сава постаје „барокни“ лик, школски заштитник и просветитељ на начин на који је то схватала либерална буржоазија. Док је с оне стране Саве и Дунава он хуманистички просветитељ-покровитељ лаицистичке школе, он је у крајевима који се боре за слободу од Турака и школски патрон и национални борац. Што се данашњице тиче, Вујић вели да је Сава за појединце „лик толеранције и слободне мисли, носи девизу: брат је мио које вере био, при чему се заборавило да ова пословица има, данас никада ненаглашени, други део, допуну, која гласи: ’ако братски чини и поступа!’“ (Вујић, 1940б, 13). Због тога је неопходно вратити се интегралном лику Светог Саве, у дане који су нарочито осетљиви по Србе, јер је то једини начин за очување духовне самосталности. У том смислу, наша пуна снага је немогућа без Цркве, тврди Вујић.

Свети Сава под окупацијом

Као један од учесника Недићеве колаборације, Владимир Вујић је прихватио идеологију „Нове Србије“, која је некако требало да се уклопи у немачки Нови поредак. И ту се није могло без Светог Саве. У својој књизи *Српска култура под окупацијом*, Бојан Ђорђевић истиче:

„Треба истаћи да Немци нису имали ништа против инсистирања на светосављу, већ су дозвољавали прославе и приредбе на тај дан, а све у духу национализма као владајуће идеологије новога поретка. Но, без обзира на све политичке и идеолошке импликације, мора се истаћи да је неговање и очување светосавске традиције у крајњој линији снажило дух српског народа и његове омладине и омогућило очување основних духовних вредности.“[32]

Истицало се да је основа светосавља јединство Цркве, државе и народа, а министар просвете Велибор Јонић је писао о Светом Сави као творцу српског национализма. Године 1942, Вујић је, поред Јонића, говорио на прослави Савиндана на Коларчевом народном универзитету, у присуству Милана Недића и немачког представника Харалда Турнера.

Године 1943, Владимир Вујић је одржао предавање о Светом Сави у Заводу за принудно преваспитавање омладине у Смедеревској Паланци, истичући да је Свети Сава вечни некрунисани вођа српског народа, који је поставио трајне оријентире његовог историјског постојања. Он је био први свесни српски националиста, а, због своје тежње ка друштвеној правди, и својеврсни „протосоцијалиста“: „То што је Сава утемељио и учинио да буде српска основа може се рећи са две речи. Сава је утемељио велико народољубље, осећање припадности српској националној заједници и начело правдољубља.“[33]

Уместо закључка

Владимир Вујић, један од најзначајних српских мислилаца и књижевних критичара између два светска рата, имао је, као што смо видели, значајну улогу у уобличавању идеологије светосавља као, по Николају Велимировићу, „православља српског стила и искуства“. Користећи се појмом „псеудоморфозе“, који је преузео из философије Освалда Шпенглера, Вујић је настојао да лик Светог Саве ослободи потоњих „наслојавања“, попут епског и просветитељско-рационалистичког, сматрајући да она искривљују аутентични лик Савин као лик подвижника и молитвеника светогорског типа, који се у Србију враћао пре свега да би је утемељио у правој вери. Идеја о два бекства која дефинишу историју српске културе (Растка у манастир и Доситеја из манастира) имала је касније значајног уплива и на друге српске хришћанске мислиоце који су се бавили ликом и делом Светог Саве, све до данас.

Литература

Атанасијевић, К. (2006): *Српски мислиоци*. Београд: Плато.

Вујић, В. (1932): „Свети Сава и миротворство“. у: *Народна одбрана*, Год. VII, бр. 8, 114.

32 Ђорђевић 2008, 15.

33 Ђурић, Суботић 2007, 351.

Вујић, В. (1935): „Књижевност и проблем Светог Саве“. у: *Правда*, 26. јануар, 8.
Вујић, В. (1940а): „Дело Светог Саве“. у: *Време*, 28. јануар, 13.
Вујић, В. (1940б): „О мењању лика Св. Саве“. у: *Време*, 28. јануар, 13.
Вујић, В. (2013): *Од Шпенглера до Светог Саве*. Београд: Жагор.
Деврња, М. П. (2007): *Земља преварена*. Београд: Задужбина Светог манастира Хиландара.
Димитријевић, В. (2014): *Прећутана културна историја Срба*. Београд: Catena mundi.
Ђорђевић, Б. (2008): *Српска култура под окупацијом*. Београд: Службени гласник. Ђурић, Ж., Суботић, Д. (2007): *Личности српске деснице 20. века*. књига трећа, Београд: Институт за политичке студије.
Златић, Б. (2016): „Мисија Цркве у време апостасије“. у: *Збиља*, год. XXVI, бр. 317–318–319, 5.
Најдановић, Д. (2003): *Философија историје И. Х. Фихтеа и други списи*. Београд: Јасен, Фонд истине о Србима.
Пијановић, П. (2012): *Српски културни круг*. Београд: Институт за књижевност и уметност.
Поповић, Ј. (приступљено 13. 12. 2015) *Светосавље као философија живота*, http://www.prijateljboziji.com/upload/document/knjige/lat/svetosavlje-kao-filozofija-zivota-arhimandrit-dr-justin-popovic.pdf
Српски биографски речник, В–Г (2006): Нови Сад: Матица српска.
Стијовић, М. (2004): *Српски глас*. Сремски Карловци: Издавачка књижарница Зорана Станојевића.
Тајна светосавља. Непознати поглед на личност Светог Саве. приредио Обрадовић Бошко (2013), Београд: Catena Mundi .
Титов, Т. (2001): „Светосавље“. у: *Двери српске*, бр. 10, 25.
Торуп, М. (2013): *Перверзија разума*. Београд: Албатрос плус.
Црњански, М. (2012): *О национализму и српском становишту*. Београд: Двери српске, Catena Mundi.

Vladimir Dimitrijević

THE ROLE OF VLADIMIR VUJIC IN SHAPING THE IDEOLOGY OF SAINT SAVA'S VISION OF ORTHODOXY

Vladimir Vujić (1886, Belgrade – 1951, Rio de Janeiro), co-author (with Prvoš Slankamenac) of the vitalist and pragmatist manifesto "Novi humanizam" *("New Humanism")* and author of "Sputana i oslobođena misao" ("*Thought Held Captive and Liberated*"), was the Serbian philosophical writer, translator and literary critic. Taught mathematics by Mihailo Petrović – Alas and philosophy by Božidar Knežević, Vujić evolved from adhering to the ideas of Henri Bergson and William James, through acceptance of Oswald Spengler's historiography, to embracing the Christian thought and ideology of "Saint-Savaism" as, according to Nikolaj Velimirović, "the Orthodoxy of Serbian style and experience". For a long time, he held the view of South Slavic messianism, believing in Spengler's idea of the near "decline of the West" and the millennium ensuing from the triumph of the "Christianity of Dostoevsky". In this essay, author deals with Vladimir Vujić's influences in formative days of "Saint-Savaism" ideology, especially in his work "Back to Sava as a Saint".

УДК 821.163.41.09-31 Црњански М.

Павле Ботић
Универзитет у Новом Саду, Филозофски факултет
Међународни центар за православне студије, Ниш – Србија
e-mail: antifon@neobee.net

ПРЕЛЕСТ У *СЕОБАМА*

Апстракт: *У овом раду проблематизована је реалност прелести као губитка истинске (јеванђелске) духовне оријентације унутар романескног писма Црњанскове „прве" књиге Сеоба. Хетерогене праксе прелести у Сеобама Милоша Црњанског пројављују се кроз типично модернистички наратив обележен деперсонализацијом, алогичном синтаксом, мотивским варирањем, означавањем привидима, демонизацијом романесних јунака.*

Кључне речи: *прелест, самоузношење, страсти, деперсонализација; Тројични Бог, јеванђелске заповести, светитељи, Црква.*

„Прелест је стање свих људи, без
изузетка, произведено падом наших
праотаца."
Свети Игњатије Брјанчанинов[1]

Свако дело световне (светске) књижевности није само језички систем устројен различитим уметничким поступцима и мотивима, темама и традицијама, мислима и осећањима, дијалозима и идејама, (ре)конструкцијама и деконструкцијама, тропима и фигурама, него је и учинак записаних струјања ауторових стваралачких продуктивних страсти. Нема световног књижевног дела ненатопљеног универзалним ауторовим, нараторовим, епским, драмским или лирским страстима.

Под маском језика овоземаљске узвишености и артифицијелне лепоте страсти као *телесно стање* човековог битија или као *противприродна* (*пала*) људска енергија темељна су грађа световне књижевности у свима вековима. Ерос језика световне књижевности духовно не поправља, већ (д)острашћује сопствене посленике митовима, гневом, гордошћу ума, фарисејством, самоузношењем, властохлепљем, самоугађањем, злостављањем, завишћу, злопамћењем, злочином, конвертитством, безбрачношћу, развратом, разумом, уобразиљом, (по)мислима, сновима, временом, прогресом, фетишизмом, магијом, окултизмом. Делатношћу писања и активношћу читања текстова световне књижевности хиљадама година непрекинуто руководе записане стихије страсти[2] својствене и писцима и читаоцима ове књижевности, све зарад *воље за моћ* и зарад *лажног осећања слободе*[3].

1 Свети Игњатије Брјанчанинов 2008, 406.

2 „*Огањ страсти прво напада на срце као најосетљивији орган човечијег бића. Кад се срце запали, цело је биће човечије запаљено. Кад се срце освоји, све је освојено. Кад се срце поквари, све је покварено. Из срца исходи љубав или мржња, мудрост или глупост, чистота или муљ, живот или смрт.*" (Свети Николај Жички и Охридски 2001, 838; курз. П. Б.)

3 „*Гордост ума испољава се кроз лажно осећање слободе.*" (Карелин 2014, 74, курз. П. Б.)

Духу света уподобљени писци и читаоци, и кад су настављачи световне књижевне традиције, стварају *сами од себе* и тумаче *сами по себи*[4], пошто су дејством страсти узети и насилни. Из дела у дело преносећи само скверну културу легионâ, страсно расположени писци и читаоци држе да Духовдана дела ни унутар књижевности нису вредносно мериторна, да истинујућа христоподобна философија не обавезује и да је метафизика човековог самоспасења могућа!

У књижевном делу страсти све је слободно и фантастично, безосећајно и овострано, чулно и приземно, лукаво и лажно, слепо и смртно; ту нема дела љубави, нема ни Христа као јединог у историји Васкрслог (Вечносног) Бога, нема ни народа Божијег као Тела Христовог, стога што такво дело није крштено остављањем тела са похотама његовим.[5] Толики, космички релативизам служи апостасијској (отпадничкој) белетризацији мишљења и обожавања знања по човеку.[6] Апостасијска белетризација печати усамљеност таште љубави према себи, а промовише хуманизам егзсистенцијалне равнодушности према Тројичном Богу и према човеку.

Непослушни јеванђелским заповестима и без смерног срца богопознања, побуњени људи књижевне републике заслепљени страстима нису пастири, већ најамници и идолопоклоници.[7]

Поистовећене са сопственим телом или интелектом, литерате преиспуњене страстима навикнуте су да *све мере собом* и да *себи верују безусловно*, и мисле да им је све дозвољено. Узети виноградари страсти уверени су да је њихово књижевно, односно књижевнонаучно дело посебно, оригинално, непоновљиво и аксиолошки обавезујуће. Самим тим, језички процес производње и рецепције световне књижевности проистекао из тамнице еготизма, сведен је на *манију*[8] произвољности (приватности) или на митологију тзв. буварипекишејства[9].

Уметничко или научноистраживачко дело грађено на конфузији произвољности и на митоманији буварипекишејства, незадрживо институционализује умишљеност прелести.[10] Јер, *више нехотично, неголи хотимично, људи варају себе својим разноврсним наукама*.[11]

---

4 „Који говори сам од себе, своју славу тражи; а ко тражи славу Онога који га је послао, тај је истинит и нема у њему неправде." (*Јован*, 7, 18)

5 „*Крст је распињање тела са страстима и похотама његовим.*" (Свети Григорије Палама 2005, 90)

6 „*Природа Божија, сама по себи, по својој суштини, налази се изнад сваког мишљења... Господ не каже да је блаженство знати нешто о Богу, него имати у себи Бога*." (Свети Григорије Нисијски 2004, 191, курз. П. Б.)

7 „*Обележја страсти су помрачење ума (било да је реч о гневу или пожуди), души потуно страна претерана везаност за некога или за нешто и мисао да не можемо живети без тог некога 'другога'. Осим тога, предмет страсти подсвесно за нас добија вредност самога Бога*." (Карелин 2014, 17; курз. П. Б.)

8 „*Манија (гр. μανια)*: *облик душевног обољења које се јавља на разне начине, често у наступима; бес, суманутост, лудост, лудило; у главу уврћена мисао; настраност, занесеност, страст за чим, нпр. за књигама...*" (Вујаклија 1972, 540, курз. П. Б.)

9 „Буварипекишејство је пример који књижевности пружа могућност за творбу вештачких митологија." (Радовић 2011, 56–58)

10 „Етимолошки гледано словенска реч прелест састоји се од корена *лест* што у преводу значи превара, лаж, обмана и заблуда, и од префикса *пре* који радњу и својство чини већим и јачим. Дакле, прелест је веома опасна и страшна заблуда, подмукла превара демона. Прелест је губитак

Разарајући срце човековог бића, стање прелести као *погибељна повреда људске природе лажју*[12] породиће култ сопственог ума и поклоњење мамону.

II

Роман *Сеобе* дело је енергијама телесних, интелектуалних и душевних страсти богатог аутора. И у роману *Сеобе* Милоша Црњанског сви јунаци-мирјани су потчињени и поседнути прелешћу.[13]

Прелашћени у *Сеобама* охоло приписују Богосвојину (човека и сву творевину) самима себи. Гордост прелестне заблуде протагонистâ Црњанскових *Сеоба* упућује нас на континуитет појава прелести у овом роману, континуитет чија историја започиње сујеверјем, а завршава јересју. Широм *Сеоба* прелест као изопачење не може да не кривотвори.

Колективна („сталешка") прелест међу Србима у *Сеобама* може бити њихова утопистичка упрегнутост у туђ војнички јарам и из ње проистекла идолопоклоничка маштарија о сеобама у Руско царство, премда су против оваквих ратовања и против сеоба у *Сеобама* и Срби граждани, и аутор, и наратор, и Српска православна Црква![14] У Црњансковим *Сеобама* осамнаестовековна Карловачка митрополија не дајући благослов за сеобе које су увек национално конвертитство, даје благослов Србима неодносним Христу да Му се постом и молитвом преображени, врате. Селидбама уображени и ратовањем за туђина личносно разарани Вук Исаковић супротставља се православном српском свештенству, доживљавајући себе духовно претежнијим од људи око себе:

> „Тај позив на војну, тако изненада, побркао је био сва његова (Вука Исаковича, прим. П. Б.) решења. У свађи с братом, који се био населио у Земун, а решио да се купи једна велика кућа у Будимграду, он је желео да извуче седам стотина дуката и да се одсели у Русију. Русија му се чињаше као једна велика, непрегледна, зелена пољана, по којој ће јахати... Изнурен од бола под коленом, на који се није обазирао, седео је, тако, клонуо, још дуго, без снаге да заврши облачење и припаше оружје. И Све друге ствари дођоше му изненада, у памет. Као са његовим најдражима, тако беше и са пуком и са црквама и читавим тим народом, што није знао ни куда ће, ни шта ће. Домаће свађе са свештенством, те зиме нарочито грдне, зидање цркве насред села, коју беше започео, крчење шума, на острву, где су пањеви остајали у земљи, огромни као стене, све то није ишло ни по његовој жељи, ни по његовој вољи."[15]

Осећајући космичку празнину у себи, Вук Исаковић је препун брига. Одвојен од жене и ћерчицâ, завичаја и радости, смисла иациона, правде и смирења, Бога и себе самог, Вук Исаковић није у стању да испуни своју вољу, због сопствене хроничне самовољности. Коначно, неутешени Вук Исаковић у *Сеобама* покушава да се утеши сујеверјем:

исправних духовних оријентира. Она је понављање Адамовог и сатаниног греха, стање у којем човек хоће да досегне духовне висине без правилног духовног развоја, без аскезе и учења Православне Цркве о спасењу. Кад човек хоће да, без уподобљавања Богу кроз живот по јеванђелским заповестима и кроз борбу са грехом, буде раван Богу." (Карелин 2013, 96; курз. П. Б.)

11 Преподобни Јустин Ћелијски 2001, 31–32.

12 Свети Игњатије Брјанчанинов 2008, 406–407.

13 Не треба прећутати да су Црњанскове *Сеобе* дело логосности нововековног канона српске прозне књижевности. *Угаони камен* на којем почивају *Сеобе* остају непрелашћене, Духовдане личности: Свети Стефан Дечански и Свети Стефан Штиљановић.

14 Видовић 1997, 177–178.

15 Црњански 1996, 23–24.

„Тога дана је Вук Исаковић прелазио са пуком, цело пополдне, преко једног уског брвна, код вароши Кремсминстера, у Аустрији. Био се начинио неред међу војницима.

Један зец претрча му преко пута.

– Ух, да се мост не сруши – помисли, или да му пртрљаг можда не оде у реку? Па затим, упивши погледом влажно небо што се било наоблачило, заузда, брижан, коња и упита капетана Писчевића, који је јахао крај њега:

'Что значи при заходу Солнца ово знамение, Писчевичу? Дојдосмо здраво и у спокоју. На путу прах развеја ветар, аки неку завесу. Тело дшери моје мале, прворождене, сие в минуту може бит разболесја?'"[16]

Запавши у прелест сујеверја мајор Вук Исаковић би у аустријској туђини читао и невербално зечије претрчавање пута. И то као неписане знакове који би по његовој импровизованој стратегији читања могли означавати рушење моста, губљење пртљага или болест прворођене му кћери. Пали Вук Исаковић доказује узалудност заблуделог човековог битија, које затворено у себе, не може да се оријентише, ни да разликује реалност (логосност) од фантазија (лажи).

Општење са поднебесним силама сујеверја, међутим, у *Сеобама* садржајније и празноверније од честњејшег Вука Исаковича упражњава већина његових сународника. Молитвено се више не сабирајући[17], хипнотисани безличношћу врачања, бајања18, гатања или бацања чини, многи осамнаестовековни Срби и Српкиње Црњанскових *Сеоба* прелашћено верују у магију глоговог коца, у постојање вештица, вампира, вукодлака, подземних и натприродних бића:

„Појава вампира, кога су скоро сви већ били срели, само је допунила несрећу која насеље беше снашла, откада је Вук Исаковић био, са најбољим људима, отишао на војну... Да се већ једном смире и пси и људи у насељу, пошао је, дакле, Ананија, да на гробу госпоже Дафине забије глогов колац...

Исправи се зато и, у пуној ноћи опали по колцу, колико год је могао. Колац му се изврте и он се стушти над њим, исправивши га поново, ударајући као луд по њему. Чинило му се да чује, како пробија слој земље, покров и мртваца.

Жене, међутим, које су чучале крај једног жбуна, уплашивши се од његовог изненадног ударања и млатарања, или од неке месечине, шта ли, вриснуше и почеше да беже низбрдо.

На то се и Ананија препаде, ударив главом о кров, и, омашивши колац, који је био већ дубоко набијен у земљу, разби секиром ногу.

Павши преко гроба, имао је, ипак, толико снаге да урлајући потрчи за женама и да се одбатрга до плота своје куће, расплашивши псе и овце. Ту провлачећи се кроз плот, чекао га је међутим опет враг, закачивши га гуњем за плот, баш за шију, тако да је висио као задављен, стењући, исколаченим очима, страховито оседео, све док га пси, пред зору, не нађоше и не отцепише од трња и балвана, завијајући страховито.

16 Црњански 1996, 45–46.

17 „Око звоника се више није сакупљало на молитву." (Нав. дело, 153)

18 „Дан када је госпожи Дафини дошао суђени час, био је топал, летњи дан, крајем августа, после тронедељне суше. Крварење њене утробе, што беше престало неко време, што га можда турски хећим, својим купкама, или лекар из Осечког града, својим гвозденим цевима, беху залечили, почело је изнова. Из крви њене, затим, поче да се шири неки страшан задах, тако да су све бабе из куће окупљале се око ње, крстећи се и бајући јој." (исто, 122)

Дотле се и жене намучише страшно, јер се, у сенкама ноћи, и у месечини сјајној, погубише и разбегоше, тако да су се, вриштећи, узалуд довикивале по мраку, падајући у јаркове и покривајући рукама и сукњама лице, да бар не виде врага, који ће их свакако однети.

Стана, жена Аркадијева, која беше пошла за Ананијем, из радозналости и страха што ју је већ више дана мучио, јер је сву ноћ мислила само на вукодлаке и вампире, плашећи својим распитивањем о подземним и натприродним бићима своје љубавнике, пастире и свињаре, тако да нису смели да мрдну из куће, најгоре је била прошла..."[19]

Гурманство сујеверне прелести унутар *Сеоба* показује паганизам српског непослушања васкрслом Господу. Замена Светих Тајни прелешћу увек умртвљује оне који замењују. Кад год би истрајавали у предавању прелестима, Срби би се самозаборављали и саморазарали. Вукодлаци, вештице, вампири, натприродна и подземна бића, глогов колац у *Сеобама* Милоша Црњанског само су вероисповедање привида и материјализација српске палости, која не прима Новозаветни домострој спасења.

Среброљубиви и сребробогати трговац, рођени брат Вуков, Аранђел Исаковић, у *Сеобама* доказ је да прелестник умножава сопствену прелашћеност духовно неопитним светским (професионалним) напредовањем и успесима.[20]

Супротстављена значењима архангелске симболике имена које носи, Аранђелова плотска природа открива своје библијске и алегоријске размере: Аранђел припада типу личности богаташа из параболе о анонимном богаташу и убогом Лазару (*Лука* 16, 19–31); непрестано се хранећи наслађама, незнавени Аранђел Исаковић стиже да почини иродовску прељубу са снахом (Дафином); задебљало срце Аранђелово тамо је где је земаљско благо његово[21]; сав од *овога* света Аранђел ходи гледањем, а не вером[22]; веран искључиво професији и разврату, Аранђел безуспешно покушава да се сусретне са хришћанством изван Цркве. Зато га погађа соломонско искушење славе кроз телесно умовање, богатство и порок.[23]

Аранђел Исаковић доказује да незнабожан човек ништа не зна и да никог не познаје: ни вечност Правде, ни смртоносност греха, ни Истину добра, ни лажљивост зла, ни Крст Љубави Богочовека, ни адску мржњу ђавола.[24]

---

19 Исто, 153–156. Масовно хипнотисани сујеверјем Срби *Сеоба* Милоша Црњанског не потчињавају се само демонима снова, већ и психоаналитичком прелешћу тумачења снова: „После се рашчу по кући, да се брат брату и жени јавља, сав крвав, расеченог лица и одсечене главе, јашући на великој жаби и ходајући по води. Зато су, помислише тада, тако страшно урлали прошле ноћи пси. Уосталом тако се и, главом сам, покојни Лазар Исаковић јављао, као да је трговао оружјем по ваздуху, целу јесен, пре осам година, а све зато што му син није, по смрти, пробушио срце иглом." (исто, 55)

20 „Ми се налазимо у тако жалосном стању да у оно прво (тј. у разна световна занимања) улажемо сва своја настојања, док оно најважније, од чега зависи наше спасење, запостављамо као да је сасвим безвредно." (Свети Јован Златоусти 2004, 127)

21 „Јер гдје је благо ваше,
ондје ће бити и срце ваше." (*Матеј*, 6, 21)

22 „Јер вјером ходимо, а не гледањем." (*1 Кор*. 5, 7)

23 „Искушења долазе људима и кроз радост и кроз жалост, и кроз здравље и кроз болест, и кроз славу и кроз срамоту, и кроз богатство, и кроз сиромаштво. Међу њима су далеко тежа она која долазе кроз наслађу и здравље, кроз славу и богатство..." (Свети Григорије Палама 2005, 264)

24 „…Незнабоштво се обично пројављује у животу људском као непознавање истинског добра; онда људи зло проглашују за добро, лаж за истину, неправду за правду, мрак за светлост, смрт за живот. Јер незнабожац, не знајући Бога – не зна ни шта је истинско добро, ни шта истинска

Највећа концентрација прелести Аранђела Исаковича почива у осмој глави *Сеоба*. Тамо, Аранђел без светотајинског искуства одлази прво оновременом патријарху и митропилту Карловачке митрополије, Арсенију IV Јовановићу (1698–1748), а потом и епископу Павлу Ненадовичу (1699–1768), да би им *безбрачан* и *бездетан* говорио о тајни братовљевог брака, којег је управо разорио; нетрпељив, назива своје инцестно прељубочинство љубављу; када га патријарх на разговор не прими, осуђује га пушећи, у гневу, пијанству и зависти; разуздан, многоглагољиво, а празнословно осуђује брата Вука; прориче да би Дафину могла исцелити манастирска вода из Јазка; ишао би у калуђере; самосажаљевајући се и правдајући се, запада у разузданост самоузношења, прелестно поредећи себе са светитељем.[25]

Основна прелест Аранђела Исаковича пројављује се у непримању силе Божјег промисла. Аранђелу непозната стварност бриге Божјег промисла датог на умножење духовног добра човечијег, на човеково здравље и спасење, одводи га у раздор и ужас деперсонализације:

> „Да све то уопште није предвидео, а да све остало беше предвидео, било му је најстрашније. Гризло га је што је све своје послове удешавао, а овај није могао да удеси... Јер Аранђелу Исаковичу, заиста, никада још у животу ништа није ишло овако снеруке. То што је све тако непредвиђено дошло, поражавало га је и гушило. На други начин и оштрије, него његов брат, Аранђел Исаковић осећао је ужас, грозан ужас што је око њих све тако променљиво и бесмислено, јер се не догађа по њиној вољи и њиним надама...“[26]

Страст ума и у случају Аранђела Исаковича остаје оно зрно прелестности из којег ничу све његове прелестне самообмане. Аранђел Исакович проглашава себе мерилом и суштином ствари, премда му симболична значења и духовна расуђивања непрестано измичу.[27] И ништа се под Сунцем не одвија по вољи и по плановима Аранђеловим. Самоуверени и пали Аранђел Исакович се не може подићи ни пословима, ни сребром, ни земаљским угледом, ни људима својим, ни насладама, ни својим умом

правда, ни шта права истина.” (Преподобни Јустин Ћелијски 2001, 185)

25 „Уврећен, осетивши се задржан, ту под капијом, стојећи као поливен, са прозора, чабром хладне воде, Аранђел Исаковић ширио је трговачки своје широке рукаве, уздизао главу и окретао се једнако да пође, међу калуђерима који су били збуњени и нерешљиви, не знајући шта да чине, јер нису разумели што је толико гневан, ни што им то говори. Зна он, уосталом, рекао је још, да је неко причао којешта о томе што његова снаха живи у његовој кући, у Земуну. Истина је међутим то да је његов брат на војни, и да је неко морао примити нејаку дечицу, а истина је и то да она лежи на самрти и да он о том хоће да говори са патријархом, јер ту има нешто патријарх да каже. Не дајући калуђерима да дођу до речи, мада се један од њих понуди да још једном иде горе и да јави његову жељу, Аранђел Исаковић, сасвим разуздан, пискавим гласом, поче пред полазак да хвали себе. Ако је он трговац, бар се зна да што он узме у руку, то више не испушта. Са чијим је новцем даривао његов брат њих и њихове цркве, ако није са његовим, и ко ће им сачувати све што добију, ако не он и његови људи што се насељавају дуж реке, али да остану, а не да се селе опет даље... Ако се прочуло да је блудник и ако већ давно говоре да купује и жене, ипак није извесно да он не би могао да им буде ктитор, а кад се смири, да живи као прави светац. Из Земуна, чим се врати, обећа да ће им послати пуна кола икона, лепших него ове по своду, а што се тиче звоника, који погледа презриво, у дну дворишта, звоник у његовом насељу је виши, од већих балвана и са каменитим постољем. Нек то кажу патријарху.” (Црњански 1996, 135–136)

26 Исто, 130–141.

27 „*Свето Писмо* Божје, дакле, не открива ништа о суштини ствари и бића овога света, али открива много, врло много, о значењу њиховом. За људе неопходна словесност, коју је Бог открио, не односи се на суштину, него на значење ствари. Значење ствари спасоносна је писменост, коју је Отац небески предложио свој деци Својој.” (Свети Николај Жички и Охридски 2001, 144)

вештаственим, нити ма којим видом своје индивидуалности која је лишена Откривења. Од Богочовека неусиновљеном Аранђелу Исаковичу све постаје неподношљиво.

Милош Црњански новозаветним духом *Сеоба* подсећа Аранђела и Вука, Дафину и Стану, Ананија и Секулу... и све нас, *да постоји један други живот, невидљив и несхватљив који нисмо овлашћени да уређујемо*[28].

Тај живот је Тајна Будућег Царства Троипостасног Бога.

Присуством прелести унутар *Сеоба* Црњански мотивисано отвара проблем односа прелашћених и православних (правоверних) Срба, са цезаропапистичком идеологијом римокатолицизма, која столећима успева да инструментализује прелашћене Србе, борећи се против њих првенствено прозелитизмом и ратом.[29]

---

28 Црњански 1996, 144.

29 Папски римокатолицизам са догматског становишта хришћанства Светих Тајни у којем је Христос Бог који прима тело, страда, васкрсава и вазноси се до десне стране Бога Оца из којег исходи Бог Свети Дух као Учитељ Цркве, и није ништа друго до псеудоцрквена воља за моћ: „На европском Западу хришћанство се постепено претварало у хуманизам. Дуго и напорно Богочовек је смањиван, преиначаван, сужаван, и најзад сведен на човека: на непогрешивог човека у Риму, и не мање непогрешивог човека у Лондону и Берлину. Тако је постао папизам који од Христа тражи најмање, па често и ништа. И у папизму и у протестантизму на место Богочовека стављен је човек и као највиша вредност и као највиши критеријум. Извршена је болна и тужна корекција Богочовека, Његовог дела и Његовог учења. Истрајно и упорно трудио се папизам да Богочовека замени човеком, док у догмату о непогрешивости папе – човека, Богочовек није заувек замењен пролазним 'непогрешивим' човеком. Јер овим догматом папа је одлучно и јасно проглашен не само за нешто више од човека, него и од Светих Апостола, и од Светих Отаца, и од Светих Васељенских сабора. Оваквим одступањем од Богочовека, од Васељенске Цркве као Богочовечанског организма, папизам је превазишао Лутера, творца протестантизма. У самој ствари, први, радикални протест у име хуманизма против Богочовека Христа и Његовог Богочовечанског организма – Цркве – треба тражити у папизму, не у лутеранизму. Папизам је стварно први и најстарији протестантизам. Не треба се варати: папизам и јесте најрадикалнији протестантизам, јер је темељ хришћанства пренео са вечног Богочовека на пролазног човека. И то прогласио за најглавнији догмат, а то значи: за најглавнију истину, за најглавнију вредност, за најглавније мерило свих бића и ствари у свима световима. А протестанти су само прихватили овај догмат у суштини, и разрадили га до ужасних размера и детаља. У самој ствари, протестантизам није ништа друго до генерално примењени папизам. Јер је у протестантизму, основно начело папизма спроведено у живот од стране сваког човека посебно. По примеру непогрешивог човека у Риму, сваки протестант је поновљени непогрешиви човек, јер претендује на личну непогрешивост у стварима вере. Може се рећи: протестантизам је вулгаризирани папизам, само лишен мистике, ауторитета и власти. Свођењем Хришћанства са свима његовим бескрајним истинама богочовечанским, на човека, учињено је то, да је западно хришћанство претворено у хуманизам. Ово може изгледати парадоксално, али је истинито својом неодољивом и неуклоњивом историјском стварношћу. Јер је западно хришћанство, у суштини својој, најодлучнији хуманизам, пошто је човека прогласило непогрешивим, и богочовечанску религију претворило у хуманистичку. А да је тако, показује то што је Богочовек потиснут на небо, а на Његово упражњено на земљи место постављен је Његов заменик, *Vicarius Christi*, папа. Каква трагична нелогичност: свуда присутном Богу и Господу Христу постављати заменика! Али ова се нелогичност оваплотила у западном хришћанству: црква је претворена у државу, папа је постао владар, владике су проглашене за кнезове, свештеници су постали вође клерикалних партија, верници су проглашени за папске поданике, Еванђеље је замењено ватиканским зборником канонског права, еванђелска етика и методика љубави замењена је казуистиком, језуистиком и 'светом' инквизицијом. А то значи: систематским уклањањем, уништавањем свега што не клања папи, па чак и насилним превођењем у папску веру и спаљивањем грешника у славу Кроткога и Благога Господа Исуса! Господо, све се ове чињенице саме сливају у један неодољиво логичан закључак: на Западу нема Цркве, нема Богочовека, зато нема ни правог богочовечанског друштва;

Не уподобљавајући се Светој вољи Христовој, прелашћени римокатолици *Сеоба* (германски бискупи, језуити, принчеви, комесари...) хоминистички се самопоклањају велијарском духу овога света[30] и папистичкој самовољи „безгрешног" човека. Они овакво деобно настројење јеретично (христоборно) називају црквом![31]

Самозадовољни паписти „шизматике" у *Сеобама* присиљавају да приме хуманистичко хришћанство без Христа као службу Христу. Отуда прелашћеним Србима *Сеоба* миса постаје богопротивни данак у души[32]:

> „ Кад би време, уђоше у двор, дочекани слугама, да прво одстоје свечану мису што се у дворској капели Бискупије служила, за 'дуг живот и победу оружја' Марије Терезије.
>
> Стасити, црвени, у својој чоханој опреми, космати, пуни сребра, крстећи се са три прста, у недоумици, згледајући се при бискуповом благосиљању и певању кроз нос *dominus vobiscum*, присуствоваху миси, опијени, као буником, небесним песмама оргуља и хора, мирисом тамјана, збрком латинских речи и анђеоским изразом лепих дечака, који су помагали бискупу при служби. Седећи у огромним клупама, звекећући при сваком покрету сабљама, погнути, обасјани шареном, мутном светлошћу прозора, падали су ничице пред том бујицом пријатности што их обузе. Посматраху одмерене покрете свештеника, често превијање колена пред златним путиром, плавокоса дечачка лица и ванредна окна, кроз која допираше светлост дана, као боја небесна.
>
> Сетивши се својих чудних и дрвених цркава, у којима се у гомили певало и гласно пљувало, и својих дивљачких и обесних попова, они су, кријући то један од другога, све више малаксавали, и ражалошћени, и задивљени, удисали високе и светле католичке кантилене, свирку виолина, раскошну, римску игру попова, под скупоценим балдахином, око Бискупа.
>
> При крају службе били су потпуно уморни, невесели и као омађијани. Ћутаху и међу собом не говораху ни речи. Прођоше парк до осветљених степеница Дворца, као сабласти, пошто су, један за другим, били пришли Бискуповој руци."[33]

Телесно и духовно насиље папежника над Србима и у српској историјској стварности и у романескној стварности *Сеоба* Милоша Црњанског производи од прелашћених Срба окциденталну опозицију Светој Тројици, Апостолском Учењу Цркве

друштва, у коме је човек човеку бесмртни брат и вечни сабрат. Хуманистичко хришћанство је у ствари најодлучнији протест и устанак против Богочовека Христа и свих еванђелских, богочовечанских вредности и мерила…" (Преподобни Јустин Ћелијски 2001, 234–236)

30 „Јер који хоће свијету пријатељ да буде, непријатељ Божији постаје." (*Јаков*, 4, 4)

31 „*Комесар* је имао манију писмених успеха. Увртео је себи у главу да, по одласку бираног одреда Славонско-подунавског пука на бојиште, јави, својим танким, оштрим словима, да се предводитељ полка Вук Исаковић, један од најбољих официра са његовог подручја, просвећен дивним речима Бискупа печујског, приклонио да пољуби папучу Светог Оца, и да тако пође као веран тј. још вернији херој, са 'његовог војног подручја' у рат, на Рајну... Отворивши широм врата, која су дозволила да уђу међу њих, из врта, и бокори јоргована, и багремови, и кестенови, а да се приближе плава брда и трепћуће звезде, бискуп је, слушајући свирку, мало налево нагнутом главом, доказивао, пре свега: да је католичка црква блага, нежна и увиђавна." (Црњански 1996, 30–31)

32 „И не бојте се оних који убијају
тијело, а душу не могу убити; него
се више бојте онога који може и
душу и тијело погубити у паклу."
(*Матеј*, 10, 28)

33 Исто, 28–29.

Христове, Откривењу, Часном Крсту, Васељенским саборима, Никео-цариградском Символу вере, Жичкој беседи о Правој вери равноапостолнога Светога Саве и философији светосавља, Косовском Завету, српским светитељима, мученицима и новомученицима.

Толерантни на мису Срби постају сведоци демона лажи (јереси).[34]

Јерес унутар *Сеоба* представља нечастиву идеологију острашћених, која не делује само насиљем верског обраћања и оружјем, већ и наметањем среброљубиве цивилизације, деперсонализујуће уметности, самообмањујуће науке и идолопоклоничке културе![35]

Меланхолични и страсни Милош Црњански исповеда да страсти не исцељују, истовремено слутећи да усамљеност и прелест не исправљају. У *Сеобама*, али и у Црњансковом свеколиком делу одговор свим искушењима није световни, већ логосни, крстоносни и иконолошки.[36]

Дубок у осећању вечности, Милош Црњански опомиње да не градимо ни на песку самообманама, нити на комплексима европејства[37], већ на свештеном камену непостидне вере у Спаситеља, вере која је духовно претежнија од нације![38] При чему, Милош Црњански Савослови да сви правоверни, прелашћени, ђавоимани, обраћени и заблудели могу сачувати крштење душе своје истином покајања као рушењем страсти: „*Свети Сава као други у Бога Претеча и Крститељ стајаше посред народа и свима вапијаше: 'покајте се'*."[39]

Савез књижевности Милоша Црњанског са Христом и Пречистом Богомајком[40], прво испуњавају светитељи којима се у том завету за помоћ обратио: Свети Јован Крститељ, Свети Апостол Лука, Свети Георгије, Свети Јован Златоусти, Свети Сава равноапостолни, Свети Стефан Дечански, Свети Лазар Мученик косовски, Свети Стефан Штиљановић... Јер, Црњански одбија да буде најамник: „*'Престо просветитељства' Сава је решио да постави у цркву Христа Спаса у манастиру Жичи, који је*

---

34 „Јерес обично има два узрока. Први од њих је лажно мистичко искуство, кад човек пре но што се очисти од греха, обузда своје страсти, и смири своју гордост, дрско тежи виђењу духовног света. Ту се слично сусреће са сличним: горди човеков дух улази у контакт с гордим духом злобе. Други узрок јереси је гордост разума коју бисмо ми назвали интелектуалном безобзирношћу." (Карелин 2014, 73)

35 „Идоли незнабожаца, сребро су и злато,
дела руку човечијих:
уста имају и не говоре,
очи имају и не виде,
уши имају и не чују,
ноздрве имају и не миришу,
руке имају и не додирују,
ноге имају и не ходају,
неће дати гласа из грла свога."
(*Псалтир* 2000, 113, 12–16; 158–159)

36 „Обрадова се (Вук Исакович, прим. П. Б.) при помисли да ће моћи да настави зидање цркве, насред села, и одлучи да, стигавши дома, даде да му израде икону светога деспота Штиљановића, да остане и после његове смрти." (Црњански 1996, 165, подв. П. Б.)

37 „*Србофобија је европски напредно и плодотворно културно осећање европејства*." (Жарко Видовић 1997, 140)

38 „Вера је важнија од нације." (Цит. према Јеротић 1996, 26)

39 Црњански 1999, 63; курз. П. Б.

40 „Место Царице, у Кијеву је била освећена и ношена чудесна икона Матере Божије у Печерској Лаври. За коју се причало да ју је сликао, својеручно, апостол Лука." (Црњански 1996, 689)

био у житородном и лепом крају... И кад је под Турцима српска држава пропала, народ се склони у његову Цркву, једини кров над главом."[41]

Литература

Видовић, Ж. (1997): „Историјска свест у *Сеобама* Милоша Црњанског". у: *Суочење Православља са Европом*, Светигора, Цетиње, 163–180.

Вујаклија, М. (1972): *Лексикон страних речи и израза*. Просвета, Београд.

Григорије, Свети Нисијски (2004): „Тумачење блаженстава". прев. Антонина Пантелић, у: *Господ говори, Свети Оци тумаче Јеванђеље*, Православна Мисионарска школа при Храму Светог Александра Невског, Београд, 162–200.

Григорије, Свети Палама (2005): „11. беседа, О Часном и животворном Крсту". у: *Господе просвети таму моју*, друго исправљено и допуњено издање, прев. Антонина Пантелић, Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског, Београд, 81–95.

Григорије, Свети Палама (2005): „32. беседа, На читање из Еванђеља по Матеју у девету недељу, у којој се говори и о искушењима". у: *Господе просвети таму моју*, друго исправљено и допуњено издање, прев. Антонина Пантелић, Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског, Београд, 259–266.

Игњатије, Свети Брјанчанинов (2008): „Прелест духовна". у: *Енциклопедија духовног живота*, прев. Младен Станковић, Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског, Београд, 406–414.

Јеротић, В. (1996): „Неколико сусрета са Милошем Црњанским". у: *Посете, одломци*, Књижевна општина Вршац, 26.

Јован, Свети Златоусти (2004): *Беседе на Јеванђеље Светога апостола Јована Богослова, Беседа седамнаеста*, прев. Антонина Пантелић, у: *Господ говори, Свети Оци тумаче Јеванђеље*, Православна Мисионарска школа при Храму Светог Александра Невског, Београд, 27–151.

Јустин, Преодобни Ћелијски (2001): *Православна Црква и екуменизам*. Наследници Оца Јустина, Београд, Манастир Ћелије, Ваљево.

Јустин, Преодобни Ћелијски (2001): *Православна Црква и екуменизам*. Наследници Оца Јустина, Београд, Манастир Ћелије, Ваљево.

Јустин, Преподобни Ћелијски (2001): *Тумачење Светог Еванђеља по Јовану*. Наследници Оца Јустина, Београд, Манастир Ћелије, Ваљево.

Јустин, Преподобни Ћелијски (2001): *Светосавље као философија живота*. Наследници Оца Јустина, Београд, Манастир Ћелије, Ваљево.

Карелин, Рафаил архимандрит (2013): „Прелест". у: *Хришћанство и модернизам*, прев. Божана Х. Стојановић, Манастир Успења Пресвете Богородице, Подмаине, Будва.

Карелин, Рафаил архимандрит (2014): *Тајна спасења*. прев. Божана Х. Стојановић, Манастир Успења Пресвете Богородице, Подмаине, Будва.

Николај, Свети Жички и Охридски (2001): *Кроз тамнички прозор, Сабрана дела*. III, СПЦО Линц, Аустрија, Слово, Шабац, 815–928.

Николај, Свети Жички и Охридски (2001): *Символи и сигнали, Сабрана дела*. V, СПЦО Линц, Аустрија, Слово, Шабац.

41 Црњански 1999, 63; курз. П. Б.

Радовић, М. (2011): „Буварипекишејство”. у: *Прегледни речник компаратистичке терминологије у књижевности и култури*, Академска књига, Нови Сад, 56–58.

Псалтир (2000): прев. Епископ Атанасије Јевтић, Манастир Грачаница.

Свето писмо, Нови завјет Господа нашег Исуса Христа (1998): превод Светог архијерејског Синода СПЦ, Београд.

Црњански, М. (1996): *Сеобе*. Критичко издање, приредио Душан Иванић, том 3, књига 8, Задужбина Милоша Црњанског, Editions L’ Âge d’homme, Lausanne, Београдски издавачко-графички завод, Српска књижевна задруга, Београд.

Црњански, М. (1996): *Друга књига Сеоба*. прир. Душан Иванић, Критичко издање, том 4, књига 9, Задужбина Милоша Црњанског, Editions L’ Âge d’homme, Lausanne, Београдски издавачко-графички завод, Српска књижевна задруга, Београд.

Црњански, М. (1999): *Свети Сава*. у: *Есеји и чанци 2, Историја полемике, разговори*, прир. Живорад Стојковић, Критичко издање, том 11, књ. 22 и 23, Задужбина Милоша Црњанског, Editions L’ Âge d’homme, Lausanne, Београдски издавачко-графички завод, Српска књижевна задруга, Београд.

Pavle Botić

A SPIRITUAL SELF-DECEPTION IN *MIGRATIONS*

The aim of this work is identifying and deciphering of diachrony of a spiritual self-deception which is distinctive principally for the modernist layer in the Milos Crnjanski's first book of *Migrations*. Beside martial and migrating, mercantile and erotic, magical and fashionable, memoir and patriotic, iconical and New Testamental, Crnjanski has lighted in the characters of *Migrations* on their spiritual self-deception too which is able to move them, to oppose them, to seduce them and depersonalize them.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *14-2017, 531-542*
УДК 821.163.41.09

Јелена С. Младеновић
Универзитет у Нишу, Филозофски факултет
Међународни центар за православне студије, Ниш - Србија
e-mail: jelena.mladenovic@filfak.ni.ac.rs

РЕЛИГИЈСКО И МИТСКО *ДИВНО ЧУДО* МИОДРАГА ПАВЛОВИЋА

***Апстракт**: Спев* Дивно чудо *(1982) представља једно од најзагонетнијих дела Миодрага Павловића. Као песник религиозне оријентације, он митске и религијске садржаје уграђује у јединствене поетске слике кроз преобликовање старих симбола. Заустављајући ход историје и бирајући мистичну планину Ртањ за место „догађања", у овом спеву се ствара митски тренутак вечите садашњости, односно долазак „будућега века" и испуњење есхатолошког времена вечности, док се истовремено реализује песникова поетичка и хуманистичка визија спасења. Преплићући религијске и митске обрасце, хришћанско и паганско, Павловић после „грчког" и „византијског чуда" пише о „дивном чуду" које и на формалном, и на садржинском плану представља „целину која спасава".*

***Кључне речи**: религија, мит, поезија, спасење, храм.*

Павловићева идеја тоталитета

Један од водећих песника српског послератног модренизма који у својој песми „Кантакузин" каже да „васељена није страшна // ни огромна // кад је цела"[1], у спеву *Дивно чудо* потврђује своју главну (поетичку) идеју о целовитости и тоталитету, којом улази у полемички однос са највећим делом модерне лирике обележене знаком фрагментарности.[2] Миодраг Павловић својим необичним спевом у којем и експлицитно наводи да „на крају спасава само целина"[3], ипак не укида идеју полифоније, већ на њеним основама успоставља „интегралну слику фрагментарног света"[4], реализујући тиме тежње изречене у есеју *Велики и мали облици* – да једино велики песнички облици могу изразити драму овог света.[5]

Поезија Миодрага Павловића зато поново проналази велику форму каква је форма спева, јер она може отелотворити идеју целовитости у духу нове поетике. Наравно, доследно испуњавање свих конвенција ове књижевне врсте није било неопходно, будући да је најбитнија реализација интегралне визије кроз јединство лирског, епског и драмског.[6] Отуда овај спев на модеран начин модификује претпостављену схему, дајући примат лирским над епским и драмским елементима без којих се,

1 Павловић 1989а, 80.
2 Делић 2010, 50.
3 Павловић 2002, 9.
4 Ђорђевић 1997, 51.
5 Павловић 1958, 18–22.
6 „лирско-епско-драмски амалгам" (Деспић 2008, 136.)

међутим, идеја *целине која спасава* не би могла остварити. Оваквим поетичким опредељењем, Павловић се приближава идеји целине и поетског тоталитета која представља феномен средњовековне поетике[7] (мада то није једина веза његове књижевности са средњовековном). Пуна вредност коју књижевно дело добија тек када постане део интегралног система, повезујући се са другим делима, у Павловићевом времену посебно бива наглашена кроз појам интертекстуалности, која, како ћемо видети, код овог песника има адекватно поетичко оправдање.[8] Ова идеја даје потпору и Павловићевом хуманизму потврђујући поетичку, али и песнички аутентично обликовану сотериолошку димензију поезије – човечанство и појединца спасава песма – „Научите пјесан, то је избављење“[9], а да се притом њена базична православна духовност не урушава. Сотериолошка функција речи такође је позната средњовековној поетици и библијској књижевности.[10]

У спеву *Дивно чудо* проговара сама есенција митског доживљаја стварности и човековог религиозног искуства, без потребе да они индикативно буду парцелисани кроз појединачне митове и религије. Треба, ипак, напоменути да Павловић, бирајући планину Ртањ као место за (рудиментирану) радњу спева, активно користи потенцијале прасловенског као митског, и хришћанског, односно православног, као религиозног духовног поимања, који би могли бити најближи његовом имплицином читаоцу. Додир митског и религиозног, њихово преплитање и прожимање, кључни су за успостављање идеје тоталитета и преображаја који имплицира да поезија као манифестација храмовног испуњава своју сотериолошку функцију.

Спев као чудо или чудо спева

Можемо приметити да се већ од самог наслова спева најављује један облик карактеристичан како за фолклорну, тако и за средњовековну житијну књижевност словенских народа, те се на тај начин формира први заједнички план митског и религиозног који води тоталитету. Иако се најчешће не појављује као самосталан жанр, већ као саставни део легенди и житија где функционише као посебан поджанр[11], чудо и у фолклорној и у средњовековној житијној традицији представља доказ божанског присуства. Са једне стране, специфичност легенде као фолклорне творевине се остварује у централној радњи, а то је чудо, које је доказ присуства Бога и манифестација Божје милости.[12] Са друге стране, за житијну књижевност, чудо је не толико натприродна ствар колико симболична форма откровења и нови, кроз Христа успостављен савез Бога и човека, опет као потврде милости и љубави Бога према човеку. Или, како каже Сергеј Булгаков, чудо је „нешто попут доказа Божјег постојања, Божјег деловања у свету“[13].

7 уп. Лихачов 1972.

8 Ђорђе Деспић у својој студији *Порекло песме* (2008), издваја интертекстуалност као главни Павловићев стваралачки поступак. Интертекстуалност се код Павловића добро уклапа у идеју о интеграцији и универзалности, односно у идеју о целовитости и тоталитету. Отуда је она више од комплексне мреже текстова и представља место сусрета и дијалога различитих традиција и култура, митова и религија, чак и различитих цивилизција, чиме и остварује трансдимензионалну димензију у којој се актуализује тренутак вечите митске садашњости као и доласка „будућег века“.

9 Павловић 1997, 58.

10 Доментијан је, на пример, један од средњовековних аутора код којег је посебно била изражена свест о светости поезије, као и о њеном богонадахнутом пореклу, (Уп. Бојовић 2009).

11 уп. Бојовић 2014.

12 Георгијева 2000, 91.

13 Булгаков 2011, 7.

Сама реч чудо је свесловенска, прасловенска и праиндоевропска, а семантика ове древне речи је у директној вези са старогрчком речју за чудо.[14] Етимолошки гледано, чудо се огледа и садржи и у придеву *дивно*. Пођимо најпре од тога да се у епској народној традицији могу пронаћи таутолошки спојеви попут *чудно чудо* или спојеви *чудо невиђено* и *чудо велико*. У руским билинама и баладама наилазимо на таутолошке спојеве попут *чудо чудное* и *диво дивное*, с тим што *диво* и *чудо* имају заједничку семантичку основу. Павловић прави нарочито занимљиву и поетски ефектну трансформацију оваквих синтагми, усвајајући елементе из различитих словенских традиција. Дивно чудо тако постаје идеални спој који чува свесловенско, односно идеју словенског тоталитета. Сем тога, и за средњовековну црквену књижевност је карактеристична појава *страшних* и *дивних повести*, у зависности од тога да ли догађај чуда прати изливање Божје милости или гнева[15], јер чудо може бити израз правде и када се она успоставља Божјим гневом. Са друге стране, атрибут „диван“ и глагол „дивити се“ припадају опису хришћанског Бога.

Кроз три певања – „Гозба векова на Ртњу“, „Месечева свадба“ и „Прелазак“, спев *Дивно чудо* као централно збивање има свадбу, венчање божанског и људског као „суштински мит света“[16] који је овде представљен кроз наговештај апокалиптичког доживљаја:

А свадба која се за човека
стално догађа
и спрема
чини да се сви држе за руке
живи и мртви[17]

Он се даље употпуњује до конкретне песничке слике у којој се помињу сва прошла времена и старе цивилизације:

Чак и на Ртњу
били су други бози
кад су дошли Словени
па и пре тога
сваки је народ био
нечији јатак[18]

Сама окосница збивања се односи на прелазак, односно преображење као спасење, тј. као чудо, како је само чудо и „свадба непрестана“[19]. Чудо омогућава превазилажење дезинтеграције и укида подељеност између неба и земље, прошлости и будућности, живота и смрти, непостојања и постојања.

Деспић с правом уочава детаље из Колрицове теорије песничке имагинације која указује на јединство овостраног и оностраног као могућност конституисања тоталитета и остварења интенције ка „сабирању човековог духовног стварања“[20]. Павловић гради хуманистички смисао сваког певања који се може препознати кроз религијски концепт спасења. Овај спев слави књижевну, културну и духовну ризницу човечанства, истовремено оваплоћујући виталност песничког језика и виђења, као и

14 Уп. Лома 2000.
15 Бојовић 2014, 641.
16 Зорић 2002, 87.
17 Павловић 2002, 76.
18 Исто, 13.
19 Исто, 29.
20 Деспић 2008, 135.

космогонијски принцип стварања и афирмише принцип универзалног смисла и словесности света.[21]

За Павловића мит није само прича и зато посебно истиче дејство које он има на нас или на природу која нас окружује.[22] „Свакако да мит није прича о конкретном, него општост која се у причи сакрализује.“[23] Како је за Павловића „[...] сваки мит прича о преображају из једне стварности у другу, или прича о откривању једне несвакидашње стварности у сред свакодневице и њеног језика“[24], лако ћемо га довести у везу са карактеристикама чуда у словенској традицији, јер: „Словенско чудо остало је ближе полазној семанатици опажаја нечег што излази изван оквира свакодневног, уобичајеног и чисто људског.“[25] Тачније, лако је уочити његову везу и са чудом у легендама: „Радње легенди су одвојене хронолошки и просторно од текућег људског живота: оне су се десиле у првобитна времена, у некада постојећем свету или оностраном; и као време, и као место, оне су недоступне непосредном искуству и не потчињавају се њиховој логици.“[26] Видимо да суштина митске приче за Павловића лежи у томе да је она „сведочанство о преображају“[27] чија снага није у повратку у прошлост, већ у његовој сталној актуелности. „Мит се не понавља. (...) Мит је у сталној актуелности, савремености, алузија на једну упоредну стварност, чија је природа, време, па и сама стварност – друкчија. Прича о стварању светаје прича о вези човека са оним ко је створио свет и ко и даље лебди над њим, или се повлачи.“[28]

Мит је за Миодрага Павловића и кључни образац песничког мишљења. Мит постаје савременост[29], док снага поезије није ништа ново. „Њена снага је у томе што узимајући на себе вид предмета, чини свој вертикални продор кроз време: трајањем – у будућност, подсећањем, подстицањем нашег сећања – у прошлост. Ту вредност транстемпоралне комуникације поезије свако време мора поново да открије, а то откриће је потврда универзалности песничке речи.“[30] На тој вези између мита и поезије почива и улога коју ће она добити у Павловићевом систему – да спаси човека (и човечанство).

Време и место

Поменута транстемпоралност нас упућује на то да је посебну пажњу потребно посветити времену и месту „догађања“ у овом спеву, који су обликовани у складу са песниковим поетичким и философским интенцијама - време и место функционишу као „свето време“ и „свети простор“.[31]

Место дешавања у овом спеву је планина Ртањ која као поетски симбол спаја религиозно и митско са научним, али пре свега езотеријским учењима, ако имамо у виду сва веровања, као и природу научних истраживања везаних за ову планину источне Србије. Упркос одбацивању дискурзивне логике, езотеризам је утицао на многе

21 Исто, 136–137.
22 Павловић 1989b, 44.
23 Исто, 41.
24 Исто, 43.
25 Лома 2000, 11.
26 Георгијева 2000, 91.
27 Павловић 1989a, 45.
28 Павловић 1989b, 44
29 Павловић 1978, 75.
30 Павловић 1978, 62.
31 Елијаде 2003.

мислиоце и научнике какви су и Елијаде и Јунг[32], чија су учења веома занимљива за тумачења Павловићеве поезије. Рационална мисао, дакле, није строго одвојена од езотеричне, док је Павловићу ипак посебно близак источнохришћански начин мишљења и стварања. Ртањ заправо представља тачку простора у којој се дешава сусрет времена („гозба века“[33]) и у којој се врши прелазак - преображење – односно остварује Павловићева есхатологија и спасење.

За религиозног човека нема просторне хомогености и зато Елијаде говори о постојању светог простора који се приказује кроз хијерофаније, односно излив светога.[34] Овде бисмо могли додати – управо кроз чуда. Сакрализовање неког места представља понављање космогоније. Кнез, односно орач (и песник), у спеву каже:

Ја сам последњи
а био сам први
и спреман да од мене
опет све почне[35]
[...]
Да све буде по старом
као некад
када нас није ни било
то је највећи преврат века[36]

Свако грађење или производњење има за модел космогонију, тако да је човеково стварање реплика космогоније, а стварање света архетип свих људских творачких чинова.[37] За Павловића је градња храма један од основних импулса раног човека, као што је слутња могућег преображења једна од његових идеја водиља. Оно што песник посебно истиче јесте да место на којем храм бива потигнут остаје свето за различите религије које је историјски ток времена обзнанио: „Маколико религије биле међу собом зарађене, маколико култови и обреди разних религија изгледали међусобно удаљени, место на којем се успостављају светилишта и подижу храмови, као што је по многим примерима познато, остаје кроз векове и миленијуме исто.“[38] Зато ће се на великој гозби на Ртњу наћи:

[...] посуде
чиније новог каменог доба
и многи из Ла Тена
обиље грчких ваза
и метални судови Келта
а насред стола
риба и икра из Лепенског Вира
шта је овде из земаљског музеја
шта је из Пловдива
која је смена
крилате послуге
ишла чак до атинских витрина

32 О Јунговој теорији ахетипова у Павловићевој поезији види Младеновић 2014.
33 Павловић 2002, 9.
34 Елијаде 2003, 79.
35 Павловић 2002, 26.
36 Исто, 19.
37 Елијаде 2003, 93.
38 Павловић 1989b, 11.

а друга је чета сенки
сишла у неотворене гробнице
македонског царста
и донела златен кратере
и амфору дионизијску из Солуна
ова крађа је
прва свебалканска моба
све што је ваљало из доба прошлог
нашло се на трпези Ртња.[39]

Јер како пишући о православљу наводи Евдокимов: „[...] људска вечност није одсуство времена, него његово испуњење: месијанска гозба ће за столом видети Аврама, Исака, Јакова и људе свих историјских епоха.“[40]

Павловић у књизи *Преображење и храм* објашњава: „Антагонизам разних религија као да се на крају своди на отимање за исто светилиште, за исто место на којем ће се ритуална радња обавити. [...] Места имају своју енергију и своју историју, сакупљају зрачења различитих елемената, али најкраћим путевима одашиљу своје поруке у горње и доње просторе. Као да је права сакралност нераздовјна од природе и унеколико независна од вероисповести која хоће да је заступа.“[41] Сакрализовани простор се означава светим стубом (код Павловића се човек из будућности пита ко је поломио стубове који држе земљу[42]), космичком осом око које се шири свет. Свето место и указује на нехомогеност простора, а тај прекид симболизује један отвор помоћу којега се добија прелаз из једног космичког предела у други.[43] Ово место, према Елијадеу, може бити и космичка Планина као „једна од слика преко које се изражава веза између Неба и Земље“[44]. Многобројне културе нам говоре о таквој планини, митској или стварној, смештеној у центру Света.[45] Света планина као axis mundi повезује земљу и небо и означава највишу тачку света, из чега произлази да је територија која је окружује и која чини „наш свет“ сматрана за највишу тачку на земљи.[46] То је земља која не страда у потопу, па није ни чудо што Павловић Ртањ назива „балканским Араратом“[47].

Нимало случајно, такође, Ртањ је планина правилног пирамидалног облика, а пирамида је геометријска форма која садржи и време и простор и која се, према Платону, прва уписује у идеалну сферу:

Ослоњени на Троугао
стојимо чврсто
држимо на окупу
доње и горње бриге[48]
[...]
троугао се

39 Павловић 2002, 27–28.
40 Евдокимов 2005, 219.
41 Павловић 1989b, 11.
42 Павловић 2002, 23.
43 Елијаде 2003, 87.
44 Исто, 88.
45 „То су тачке у којима се укрштају подземље, земља и небо; њихов лик је Свештена планина, Космичко стабло средишни Стуб или Лествица.“ (Евдокимов 2009, 223)
46 Елијаде 2003, 88.
47 Павловић 2002, 88.
48 Исто, 55.

с троуглом
веже[49]

Симболика пењања на пирамиду је симблика духовног уздизања човековог која вуче порекло из библијске (Јаковљева лествица) и светоотачке литературе (*Лествица* Светог Јована Лествичника).

Од реке су настале пречаге леда
оне се слажу у лествe
за успон
који ти сада толико треба[50]

Управо лествица твори идеју о духовном узрастању (Пост, 28, 12–13). Она као оса света стоји на земљи а врхом додирује небо на чијем се врху налази Господ. Тај свети простор „призива долазак Светог духа који преображава сваки простор у драгоцено место богојављања, у свету гору, у средиште васељене и лествицу Јаковљеву“[51].

Угао пирамиде Ртња од 105 степени је угао молекула воде, Павловићеве хришћанске „живе воде“ којом се врши „велика гозба очишћења“. Од воде су настале и поменуте пречаге леда које чине (клизаву) лествицу духовног усхођења, чиме се ова необична Павловићева песничка слика састављена од преображених хришћанских елемената употпуњава.

Са друге стране, храмови су слика и прилика космичке планине која прави везу између земље и неба, а видели смо да храму Павловић посвећује не само своје песме већ и бројне есеје, док сам догађај подизања храма сматра изузетно важним искуством човековим. „Храм у својој целини постаје изображење божанског неба на земљи.“[52] У науци о књижевности се често говори о храмовности Павловићеве поезије која управо треба да оствари идеал *целине која спасава*. Идеална књига такође је храмовни простор (васељена у малом) и место сурета човека и Бога.[53] Спев као тоталитет и целина јесте вид метаморфозе храма, те и право место спасења у складу са Павловићевом поетичком идејом поменутом на почетку, а која као ехо одзвања у свим његовим писањима, прозним и поетским – „Научите пјесан, то је избављење“.

Само су, дакле, слике замењене или, боље речено, посебно преплетене, тако да космичка планина Ртањ није ништа друго до храм који позива на саборност хришћанске религиозности:

Никада нисмо живели у једнини
нити су наши усамљеници
у шуми
пећини
на језерској води
чамили без тројства
и у свадбама тако
саберу се два пола
али се уједини Троје[54]

49 Исто, 72.
50 Исто, 68.
51 Евдокимов 2009, 225.
52 Евдокимов 2009, 225.
53 Делић 2010, 50.
54 Павловић 2002, 55.

Већ смо поменули да је Ртањ та непокретна оса света и место на којем се укрштају времена, те он добија транстемпорално обележје. Велика трпеза где се гости дух древних цивилизација успоставља поново „оно време основно // кад се преполовила тама“[55]. Тако Ртањ као простор решава питање времена, односно његове бесконачности. Време је, кажу физичари, физичка величина која се не дефинише. Његов привидни ток је одређен променом простора и материје у вечној садашњости. Иако време и простор интензивно почињу да се заједно промишљају од Ајнштајна, покушаји давања облика времену су древни. Треба напоменути да је један од тих облика управо био и облик пирамиде.[56] И према Светом Августину свет и време су били заједно створени, тачније, свет није био створен у времену него са временом.[57]

За свето време је синхроницитет најважнија карактеристика, јер је то првобитно митско време које је учињено вечно присутним:

мислим
старост је већ била
она
није на почетки
ни на крају[58]

Заправо, сваки религиозни празник је реактуализација неког светог догађаја који се одиграо у митској прошлости, односно „на почетку“. Тако да митско време није једноставно бесконачно поновљиво, већ је „сваки тренутак ту, јер је његов садржај присутан у свим осталим“[59] и представља вечиту садашњост што се повремено успоставља посредством обреда.[60] Космос се препорађа сваке године – „година нас опет овремени“[61]. Религиозни човек периодично постаје савременик богова, пошто реактуализује примордијално време у коме су се збивала божанска дела. Са друге стране, религиозни човек осећа потребу да бескрајно понавља исте узорне чинове зато што жели и настоји да живи сасвим близу својих богова. Успоставити изворно свето време значи постати „савременик богова“[62]. А то је управо оно што описује спев *Дивно чудо*. И док је са једне стране „свештено време одговара дубокој носталгији за вечношћу, свештени простор одговара чежњи за изгубљеним Рајем“[63].

Песник религиозне оријентације, али не и догматски следбеник једног црквеног учења, Павловић је ипак и сам истицао да „свопшта религија не постоји“[64], те његова духовна опредељеност припада пре свега подручју православне духовности. С тим што религиозне идеје, као и митски садржаји и поетске визије, добијају чулни облик.[65] У оквиру хришћанске традиције, свако чудо је, својом суштином, микрослика Другог Христовог доласка, његово јављање у слави, у коме се остварује она сунчана страна

55 Павловић 2002, 29.
56 Херман Узенер показао је и етимолошку сродност времена и простора: tempus - templum.
57 према Евдокимов 2005, 216-217.
58 Павловић 2002, 8.
59 Евдокимов 2009, 220.
60 Елијаде 2003, 110, 111.
61 Павловић 2002, 59.
62 Елијаде 2003, 124-127.
63 Евдокимов 2009, 224.
64 Павловић 1989b, 11.
65 Зорић 2002, 72.

есхатологије.[66] Свако чудо је сусрет са Христом, а поетика јеванђеља поетика чуда, јер се управо у њима налази образац чуда. „Највеће чудо у јеванђељу јесте сам Христос.“[67]

Есхатологизам може да има светли и тамни лик. Док се тамни јавља услед историјског страха и некакве религијске панике, њему може бити својствен и светли лик, усмерен ка Будућем Христу.[68] Без обзира на то што у једном тренутку у спеву свадба постаје даћа, цело треће певање окренуто је спасењу и у духу је есхатолошке објаве Другог Христовог доласка, чију префигурацију можемо уочити у „човеку из будућности“ из првог певања.[69] Смрт у профаној судбини је праћена поновним рођењем у сакралном свету богова.[70] Иако формиране апокалиптичке слике и визије, где се чује „позив дугих труба“[71] налик онима из Откровења:

Не пуца пушка
нити се петао чује
[...]
није се чуло такво чудо
откад се јабука златна[72],

не треба заборавити да су трубе направљене од брезове коре и да у њих дувају пастири, те да је тренутак вечне садашњости у спеву у хронолошком временском току управо везан за празник Ивањдан, односно празник који прославља рођење Св. Јована Крститеља.[73] Песник пак користи симболички слој паганског порекла који је карактеристичан за прослављање овог празника паљењем ритуалних ватри које својом светлосном симболиком наговештавају циклично и обнављајуће ново рођење и победу лета над зимом.

На гозби се наравно налази и велика трпеза („све што је ваљало из доба прошлог // нашло се на трпези Ртња“[74]). Иако гозба и трпеза заиста подразумевају обед на којем се налазе разне ђаконије, присуство пчела и меда („сребрна чаша медом ври“[75]) којим се поглавље о Месечевој свадби отвара, ипак упућује на духовну храну, како се и у црквеној књижевности сладошћу и медом указивало на природу и значај Божијих дарова. Мед као симбол библијског порекла, „у хришћанској симболици представља симбол учења Божијег и божанског уопште“[76], док Александар Наумов наводи да је наглашавање материјалног додира са божанском речју честа појава у јудео-хришћанској и византијско-словенској уметности.[77]

66 Бојовић 2014, 641.
67 Булгаков 2011, 17.
68 Булгаков 1991, 260.
69 На овакав начин Павловић успева да одржи тоталитет своје „књиге“ по угледу на повезаност између књига Старог и Новог завета, будући да се у Старом налазе префигурације елемената из Новог завета.
70 Елијаде 2003, 204.
71 Павловић 2002, 38.
72 Исто, 63.
73 Веома индикативна је оваква употреба симбола у Павловићевом делу. Спој паганског и хришћанског остварен у брезовим трубама, а не фрулама какве би пастири још једино могли свирати, указује на повезаност паганског и хришћанског, мита и религије, чиме његов спев постаје универзална и свеобухватна целина.
74 Павловић 2002, 28.
75 Исто, 58.
76 Бојовић 2009, 20.
77 према Бојовић 2009, 21.

Са медоносним пчелама које асоцирају на прочишћење, у најближој вези је и симболика светлости, потпуно у складу са принципима источнохришћанског религиозног учења и естетике. Такав је паун из чијих пера светлост исијава, а опет не треба заборавити да се на крају сваког његовог пера налази око. Свадба са громом, односно са мућом и ивандањске ватре у позадини далеко су од било каквог декора. Певач је и после пада остао звездоглеђа, а спев се завршава управо појавом зрака „што долази // право из дисања [...] и у беспочетно // дира“.[78]

Оно што Павловић постиже спајајући митско и религијско, преплићући наслеђа различитих култура и цивилизација јесте еманација чуда. На поетском плану његовог текста оне се исказује кроз потицање златне реке – „Негде у дубини овог земљишта сазревају метали и постају злато. [...] Са гозбе богова рекама отиче новонастало злато. А предуслов овог преображаја су свадбе непрекидне у низини.“[79] Укрштања различитих времена условљавају преображај, речитост и сазнање. Преображај је задатак песника који попут алхемичара од грумена земље ствара злато, у духу његове светлосне симболике. И то је Павловићево и песниово *дивно чудо* које спасава.

Закључак

Спев *Дивно чудо* обилује како новим, тако и преображеним симболима митског и религијског порекла који уједињени успевају да отелотворе идеју целине кроз сажимање континуитета времена у тачку простора. У студији *Ртањска светила* Злате Коцић[80] можемо се детаљно упознати са читавим каталогом тих симбола, захваљујући исцрпном прегледу и низу потенцијалних значења до којих је ауторка дошла минуциозном херменеутичком анализом, односно крећући се ивицом херменеутичког круга где испитивање једног елемента води тоталитету, а испитивање тоталитета прецизира значење појединих елемената. Павловић користи све семантичке нијансе онога што чудо представља како у словенској фолклорној традицији, тако и у словенској црквеној књижевности, чиме ствара лук између митског и религијског, а који води поезији. У поезији се идеја тоталитета уобличава, време се сажима у тачку простора на којем се врши чудесно преображење. Храмовно порекло поезије пружа јој могућност да посредује у остварењу спасења, као што је и непрекидно богослужбено појање услов спасења према учењу цркве. На овај начин и Павловић „у беспочетно дира“ откривајући суштину човековог духовног преображаја.

Извори

Павловић, М. (1958): *Рокови поезије*. Београд: СКЗ.
Павловић, М. (1989а): *Књига старословна*. Београд: СКЗ.
Павловић, М. (1997): *Изабране песме*. Београд: ЗУНС.
Павловић, М. (2002): *Дивно чудо*. Београд : Гутенбергова галаксија.
*
Pavlović, M. (1978): *Poetika modernog*. Beograd: Grafos.
Pavlović, M. (1989b): *Hram i preobraženje*. Beograd:Sfairos.

78 Павловић 2002, 82.
79 Исто, 94.
80 уп. Коцић 1996.

Литература

Библија или Свето писмо Старога и Новога завјета (1998). (прев. Ђ. даничић, В. Караџић) Београд: Југословенско библијско друштво.

Бојовић, Д. (2009): *Трпеза премудрости*. Београд: Друштво Рашка школа - Ниш: Центар за црквене студије.

Бојовић, Д. (2014): „Поетика чуда“. у: *Зборник Матице српске за књижевност и језик*, књ. 62, св. 3, 639-648.

Булгаков, С. Н. (1991): *Православље : преглед учења православне цркве*. Нови Сад : Књижевна заједница Новог Сада.

Булгаков, С. Н. (2011): *О јеванђелским чудима*. Београд: Логос.

Георгијева, А. (2000): „Чудесно као обележје жанра у прози“. у: Ајдачић, Д. (ур.). *Чудо у словенским културама*. Београд: Научно друштво за словенске уметности и културе - Нови Сад: Апис, 89-97.

Делић, Ј. (2010): „Уз поетику Миодрага Павлоића“. у: Делић, Ј. (ур.). *Песничка и књижевна мисао Миодрага Павловића*. Београд: ИКУМ – Учитељски факултет, 47-60.

Деспић, Ђ. (2008): *Порекло песме: потенцијал интертекстуалности у поезији Миодрага Павловића*. Зрењанин: Агора.

Ђорђевић, Ч. (1997): *Песниково свевидеће око*. Београд: Просвета.

Елијаде, М. (2003). *Свето и профано*. Сремски Карловци - Нови Сад : Издавачка књижарница Зорана Стојановића.

Зорић, П: (2002): *Похвала светлости*. Београд: Гутенбергова галаксија.

Коцић, З. (1996): *Ртањска светила*. Ниш: Просвета.

Лихачов, Д. С. (1972): *Поетика старе руске књижевности*. Београд: СКЗ.

Лома, А. (2000): „Порекло и изворно значење словенске речи чудо“. у: Ајдачић, Д. (ур.). *Чудо у словенским културама*. Београд: Научно друштво за словенске уметности и културе - Нови Сад: Апис, 7-22.

Младеновић, Јелена (2014): „Сусрет са анимом као рођење поезије“. у: *Свеске*, год. 25, бр. 14, 44-50.

Поповић, Д. (2000): „Чудотворења светог Саве српског“. у: Ајдачић, Д. (ур.). *Чудо у словенским културама*. Београд: Научно друштво за словенске уметности и културе - Нови Сад: Апис, 138-156.

*

Evdokimov, P. (2009). *Pravoslavlje*. Beograd: Službeni glasnik.

Jelena S. Mladenović

RELIGIOUS AND MYTHICAL *THE GREAT MIRACLE* BY MIODRAG PAVLOVIC

"The Great Miracle" (1982) is one of the most mysterious Miodrag Pavlovic's poems. As a poet of religious orientation, he put together religious and mythological content into poetic images, through the transformation of the old symbols. Halting steps of history and selecting the mystical mountain Rtanj as the place where "the story" is set in, it has been created a mythical moment of the eternal present, or the time of The Second Coming and eschatological eternity, with the humanist vision of salvation. Interweaving religious and mythological patterns, Christian and pagan forms, after the "The Greek" and "The Byzantine miracle" Pavlovic writes about "the great miracle" which represents "a totality that saves" with its form and its contents.

УДК 82.09:111.852
82:1
159.923.38:271.2

Мирјана Стакић
Универзитет у Крагујевцу, Учитељски факултет, Ужице - Србија
e-mail: mirjanastakic073@gmail.com

СТВАРАЛАЧКИ ПРОЦЕС И ЛИЧНОСТ УМЕТНИКА У СВЕТЛОСТИ ПСИХОАНАЛИТИЧКИХ ТЕОРИЈА И ХРИШЋАНСКЕ ЕТИКЕ

Апстракт: *Природу инспирације, сам стваралачки процес и личност уметника разматрамо у контексту бројних психоаналитичких теорија и хришћанске етике. Циљ нам је да сагледамо како процес стварања књижевне уметности (и унутрашњи психолошки процеси који га прате) посматра психоанализа, као психолошка дисциплина, која у својим крајњим постулатима има бригу за очување душевног здравља човека, како бисмо њена сазнања упоредили са хришћанском етиком, јер је душевно здравље човека основа за чињење добра. Равнотежа унутар личности и равнотежа између сопствене личности и света неопходна је да би се постигло заједништво са другима као слободан избор и трајно опредељење појединца ка добру.*

Кључне речи: *стваралачки процес, инспирација, личност уметника, књижевност, књижевно дело, психоанализа, хришћанска етика.*

Уводно разматрање

Психоаналитичари су сматрали да свако књижевно дело разрешава неку физичку или психичку напетост код ствараоца или помаже да се она, непосредно или посредно, разреши код читаоца, дакле, да је основна функција уметности да растерећује од неуротичности, ослобађа људску психу од напетости и разрешава психолошко-егзистенцијалне конфликте. То је могуће, јер књижевна дела, по речима Зорана Глушчевића, потичу „из најтамнијих, најдеструктивнијих порива, израстају непосредно из напетих жеља или се оплођују односима сукоба и напетости у које човек свакодневно ступа са својом околином и уздижу се до естетичког разрешења животних конфликата“.[1] Психоанализи је то могуће, јер се и књижевност служи речима, она је првенствено уметност речи, а речи изазивају људске афекте. Још је сам Фројд речима, главном средству уметничког стваралаштва, дао огромну важност. У *Уводу у психоанализу*, за њих каже: „Речи су првобитно биле мађије, а реч је и данас задржала много од своје старе магијске моћи. Речима може један човек другога усрећити или отерати у очајање, речима предаје учитељ своје знање ученицима, речима заноси говорник слушаоце и одређује њихове судове и одлуке. Речи изазивају афекте и оне су опште средство да људи утичу један на другог.“[2]

1 Глушчевић 1979, 196.
2 Фројд 1964, 49.

Деловање књижевног текста на људске афекте можемо посматрати и у контексту хришћанске етике. Уколико књижевно дело може да учини свог ствараоца бољим човеком, да га растерети од негативних афеката и да онога ко га кроз читање естетски прима, учини бољим и хуманијим човеком, онда је његово деловање онтолошко. Човек кроз сам стваралачки чин и рецепцију схвата да је једино биће које је у личним односима слободе и љубави и према себи и према другима и да је способан да уочи ограниченост и угроженост сопствене природе од небића, и да му се кроз стваралачки чин супротстави.

Стваралачки процес, инспирација и личност уметника у светлости психоаналитичких теорија

Интересовање психоаналитичара за књижевност повезано је са њиховим истраживањем фантазије (будних снова), која је међустепен на путу ка стварању симбола, а књижевност, и уметност уопште, представљају пут од фантазије натраг ка реалности. Стваралачки процес почиње примарним процесима фантазије и инспирације, и у његовом даљем току фантазија се обрађује и подлеже законима естетике. Фројд је нарочито истицао значај развоја фантазије и маште за уметничко стваралаштво и поредио песника са сањарем. Уметник живи животом фантазије, поступа исто као и дете које се игра, свој свет маште узима озбиљно, оштро га дели од стварности и снабдева великом количином афеката.[3] Када дете престане да се игра, оно не може да се одрекне уживања које му је причињавала игра, и не може да нађе у стварности извор тог задовољства, зато игру замењује сањаријама на јави или фантазијама којима се предаје већина људи приликом маштања. То фантазирање на јави садржи нешто што га одваја од игре и приближава уметности. Наиме, у маштаријама могу да се испоље као њихова основна грађа и тегобни догађаји, који упркос томе приређују задовољство, што подсећа на измену афеката у уметности. Ото Ранк сматра да су то ситуације које би у стварности биле изванредно мучне, као што су сопствена смрт, сиромаштво, болест, тамница, срамота, извршење срамног злочина и његово откривање, али и њих фантазија оцртава са уживањем.[4]

Фантазија представља корекцију стварности и испуњење незадовољене жеље. Стога Фројд истиче да се у основи песничког стварања, као и у основи сна и маштарија, налазе незадовољене жеље, често такве да човек мора да их се стиди и пред собом, па су зато потиснуте и прогнане у несвесно.[5] Уметност се налази на средини између сна и неурозе, и у њеној основи се налази конфликт који презрео за снове, али још није постао патоген. На тај начин, у психичком погледу, уметник се налази између сневача и неуротика, психички процес у њима је у суштини једнак, разликује се само по степену.

И сам механизам деловања фантазије подсећа на механизам деловања уметности. Фантазију побуђује снажан актуелан доживљај који буди у песнику успомену на неки ранији доживљај, по Фројду, то је најчешће доживљај из детињства из кога проистиче жеља која се у песничком делу испуњава. Песничко дело, сан на јави, постаје наставак и замена некадашње дечје игре.[6] На тај начин, и за самог песника уметничко дело представља непосредно средство за испуњење незадовољених и неиспуњених жеља. Како се то дешава, психоаналитичари објашњавају уз помоћ теорије

3 Исти, 49.
4 Ранк и Закс 1913.
5 Фројд 1990.
6 Фројд 1990.

афеката. Са становишта ове теорије, афекти могу да остану несвесни, али то никако не значи да је престало њихово деловање, и они стално допиру до свести у неком свом виду. Уживање или патња доспева у свест и стапа се другим афектима међу којима постоји тесна асоцијативна веза, те се путем који је прокрчила та асоцијација премешта уживање и енергија сједињена са њом. Уметничко дело упоредо са свесним афектима изазива и несвесне, који су интензивнији и често супротно обојени. Оно може да испуни овај сложен задатак зато што је приликом свог настајања играло у уметниковом душевном животу исту улогу коју има и за примаоца уметности, пружало је могућност задовољења несвесних жеља које су им заједничке.

Уметник, по психоаналитичком учењу, има таленат да обрађује своје будне снове на начин да они изгубе оно што је у њима сувише лично, тако да и други људи могу да учествују у њима. Уметник уме и да их ублажи да они не одају лако своје порекло из забрањених извора.[7] Према Меланији Клајн (M. Klein), фантазије су примарни садржаји несвесних душевних процеса и представници деструктивног и сексуалног нагона који су врло рано прерађени у току развоја човека у одбрамбене механизме, а затим у садржаје испуњене жељом и страхом. Ове најранije фантазије одржавају се најпре као нејасна осећања, да би тек касније стекле нов облик пластичних слика и драмских представа. Човек путем фантазије испуњава своје потиснуте и тајне жеље, јер се један део наше личности никада не мири са постојећом реалношћу. Тако се људска фантазија испољава већ у играма детета, наставља у дневним сањаријама и сновима, а ретки достижу њен врхунац кроз уметничко стварање. По Јеротићу, код сваког већег уметника нужно претпоставити, с једне стране, већи удео либидинозне енергије у стварању и то енергије коју он доноси на свет рођењем, и с друге стране, већи део јачих фрустрација које је уметник доживео још у раном детињству. У таквој комбинацији енергетско поседовање фантазије је повишено и она врши притисак на личност да јој нађе неки могући канал за реализацију. Један пут је предавање перверзном начину задовољења, други формирање неког неуротичног симптома, а трећи реализовање преко уметничког стварања.[8] Мартиновић у студији *Психоаналитичка проучавања књижевног стваралаштва* указује да уметник афективно надилази стварност, дајући емоционалну животну истину, која је екстернализована кроз специфичну уметничку форму његовог дела.[9]

Песници омогућавају уметничко обликовање несвесног у својим делима. Психоаналитичар који се бавио књижевношћу изучавао је те законе путем анализе књижевних дела, исто онако као што их је проналазио и у реалним случајевима болести. Полазило се од дејства које дело изазива на њега као појединца јер су веровали да се делотворност неког уметничког дела може анализирати само у односу између посматраног дела и субјекта који га посматра. Сматрали су да конституција ствараоца садржи јаку способност сублимације и извесну лабавост у потискивањима које су пресудне за конфликт. Зато, се по Фројду, и осталим психоаналитичарима, уметник и писац налазе близу неурозе.[10]

Назадну тезу о вези између генија и лудила, у којој је уметнички геније приписао извесној дегенерацији, увео је филозоф Ламброзо. Са појавом психоанализе лудило је замењено неурозом као примарним стањем генија. И читав низ проучавалаца књижевности развија теорију песничког стваралаштва у којој изједначује уметника са

7 Фројд 1964, 49.
8 Јеротић 1974, 150.
9 Мартиновић 1985, 12.
10 Фројд 1964, 351.

неуротиком. Према тим теоријама, песник је неуротик који обавља психоанализу на својим песничким ликовима. Често им је као доказ који иде у прилог тој тези служило чувено Гогољево признање да се ослобађао сопствених недостатака и рђавих склоности дарујући њима своје јунаке и одстрањујући у својим комичним ликовима сопствене мане. Виготски указује да су овакви теоретичари склони да мисле, као велики немачки песник Хајне, да је поезија човекова болест, а расправа се води само о томе са којим типом душевне болести треба изједначити песника.[11] На пример, Ото Ранк је био склон да у уметнику не види параноика, већ хистерика. Анијела Јафе, психоаналитичар који припада Јунговој школи, истиче да се шизофренично стање и уметничка визија међусобно не искључују. Да би поткрепила ову тврдњу, позивала се на експерименте који су вршени са мексалином и другим сличним дрогама које стварају стање које прате јаке визије боја и форми, што се не разликује много од стања у коме се налазе болесници који болују од шизофреније.[12] И многи други психоаналитичари нису се изјашњавали негативно када је реч о употреби стимуланса како би се ослободило несвесно и родило стваралачко у човеку. Тако је за Готфрида Бена ритам, дрога или модеран аутогени тренинг само настављање првобитне људске идеје, ту се ради „о прастарој човековој тежњи за превазилажењем неподношљиве напетости, оне што настаје између спољашњег и унутрашњег, између бога и не-бога, између Ја и стварности – и стара и нова човекова искуства усредсређена су на ова превазилажења“.[13] И Курт Р. Ајслер сматра да известан степен психопатологије, не само да није препрека за стваралаштво, већ може бити неопходно за стваралачки процес, под условом да је језгро ега остало у суштини нетакнуто, и да оно што би чинило болест код некреативне или умерено креативне особе представља предуслов за истакнуто стварање од стране генија.[14] Геније има примарну потребу да евоцира извесне одговоре позитивне природе у својој друштвеној средини како би се заштитио од распада менталног функционисања, и уметничко стварање је у стању да обезбеди решење неког унутрашњег конфликта и у томе се састоји његова „примарна“ добит за уметника.[15] Ајслер је налазио сличности између суманитости и великих уметничких дела. Обе су „корекција“ стварности, суманутост је убеђење да се негира неки неподношљиви сегмент реалности и замењује прихватљивијим сегментом, док креативност ствара нови свет који постоји унутра у уметнику, напоредо са реалношћу, и не тежи примарно никаквом негирању.[16]

У српској психоаналитичкој теорији интересантно виђење личности уметника дао је Глушчевић. По њему, природа уметника је склона разуларености на обе стране, и клатно на сату увек се „далеко клати између разиграности и меланхолије“.[17] У личности стваоца долази до промена у односу на стандардни тип понашања, и неколико група узрока могу бити разлог томе: 1) повратно деловање стваочевог сензибилитета на његов властити стваралачки субјект; 2) карактер самог стваралачког процеса и његов однос према ирационалним, нагонским и сопственим фантазијама; 3) деловање друштвеног фактора у односу на релацију стваралачки субјект – друштвено, односно повратно дејство на субјекта његове позиције отуђења у коју је запао у својим

11 Виготски 1975, 94.
12 Јафе 1996, 331.
13 Готфрид 1988, 152–153.
14 Ајслер 1985, 48.
15 Исти, 43.
16 Исти, 56.
17 Глушчевић 1979, 194.

релацијама са друштвом, и 4) удео саме животне и психолошке грађе коју субјект узима као основу за своју имагинацију.[18]

Многи стваралаоци, попут Рилкеа и Кафке, зазирали су од психоанализе, сматрајући да би у случају успешног психоаналитичког третмана била изгубљена и енергија неуротичног конфликта која их подстиче на стварање. Неоспорно је да уметник пати и да драму живота са свим њеним трагичностима доживљава интензивније него обичан човек. Мартиновић истиче да он, упркос чињеници да је његов Его у детињству био трауматизован, не троши психичку енергију за разрешење конфликта, већ је користи за интеграцију перцептивног и когнитивног у књижевним делима, задовољавајући тако неке суштинске потребе свога Ега: потрагу за потпуним прихватањем и идеалном љубављу. Писац то трагање обавља у имагинарном свету и тежи за идеалном комуникацијом путем свог књижевног дела.[19] На тај начин, развијајући интегративну функцију Ега, уметник се ослобађа од неурозе, јер у стваралачком делу несвесне фантазије организује у кохерентне целине и резултат свесне Его–обраде је стварање дела које има комуникативну, естетску и етичку вредност.

Да основа уметности није неуроза, већ таленат указује Владета Јеротић. Иако неуроза често делује као „стваралачки катализатор“[20], уметник бежи од стварности и преноси своје интересовање, па и свој либидо, у фантазију, и преко ње, тј. преко уметности, остварује ослобођење од разних непријатности и болних афеката, његова патња постаје стимуланс за тражење нових путева и постаје „сапатња“ која се шири и обухвата сапатње других људи и на тај начин добија општечовечански значај.[21] На тај начин, чак и животне кризе, па и свесност да му се смрт приближава могу подстакнути уметника на нове стваралачке напоре. И психоаналитичар Хари Слакоер сматра да је методолошка грешка третирати уметничко дело као резултат патолошког процеса.[22]

Насупрот Фројдовом мишљењу по коме се порекло стваралачке делатности налази у несвесном и које је у сасвим складу са учењем зен – будизма, те се у Јапану сврха сваке уметничке обуке своди на лично сагледавање несвесности, и у исти мах представља и самоспознају уметника[23], неки психоаналитичари (Лауренс Куби) померају стваралачку делатност у област предсвесног. То је зато што се у несвесном дешавају процеси у којима афекти страха, кривице и мржње услед тежње да се прошире могу да ремете креативни чин и да задржавају и коче ток слободних асоцијација. Да би неки стваралачки материјал могао да из предсвесног пређе у свесно стање, неопходно је да хаотични утицај свесног материјала буде искључен, јер несвесно и болни конфликти који своје извориште налазе у њему могу само да коче уметнички чин и немају стимулативно и позитивно дејство на стваралаштво. Неуротично стање је сметња за стваралаштво, и само ако уметник успе да изолује неуротични део личности, и остави га везан за несвесно, моћи ће да ствара. Куби не верује да се неки уметник може излечити кроз своју уметност од неурозе. Јеротић, иако прихвата значај предсвесног за уметничко стваралаштво, не слаже са Кубијевом тврдњом да се уметник не може излечити од неурозе уз помоћ стваралаштва, јер уметникова унутрашња способност трансформације,

18 Исти, 194.
19 Мартиновић 1985, 38.
20 Јеротић 1974, 159.
21 Исти, 159.
22 Слакоер 1985, 119.
23 Сузуки и Фром 1977, 171.

нарочито онда када је овладао материјалом и формом уметничког казивања, дају му снагу да изведе преображај, и да се у току уметничког стварања ослободи од неурозе.[24]

Нереално је стваралачка дела објаснити само помоћу индивидуалног несвесног њихових аутора. Јунг је проширио ово гледиште теоријом архетипова и колективно несвесног. Архетип је појављивање нагона у фантазији и откривање њиховог присуства преко симболичних слика. Он је истовремено и слика и емоција, и ствара митове, религије и филозофије које утичу на читаве народе и историјске епохе, а само њихово порекло је непознато, јер се јавља у свим временима и на свим меридијанима, „чак и тамо где треба искључити преношење путем директног потомства“[25]. Јунг је неговао став да велики ствараоци имају могућности да захвате и у садржаје архетипског света колективно несвесног, из кога извлаче у свест, често и за себе саме непредвидивим скоком, заобилазећи области предсвесног, потресне садржаје који на људе дубоко делују, подсећајући нас да и ми сами носимо, дубоко у нашем несвесном, сличне архетипске садржаје. Писац се на тај начин ослобађа личног у корист колективног и општег и способност да се дође „до богате жице тог материјала и да се потом све то успешно преточи у филозофију, књижевност, музику, или научно откриће, једно је од обележја онога што сви називамо генијалношћу“.[26] Јунг је оваквим гледиштем проширио субјективне моћи ствараоца, јер он успева да изрази не само лично несвесно, већ и колективно несвесно, тј. саме архетипове. Јеротић упоређује уметника са мађионичарем који има приступ у обе врсте фантазије, и у индивидуално, и у колективно несвесно, и пошто не може да пронађе пут за њихово остварење у реалном свету, од кога се преплашен повукао у себе, а не служи се начинима на које се служе обични и здрави људи да задовоље своје жеље и не иде у перверзије и понашања која су карактеристична за јалове неуротичаре, уметник је пробио себи пут ка уметничкој реализацији својих фантазија. Јеротић нарочито истиче значај степена зрелости у личности ствараоца, која ће тек уколико је зрела бити у стању да повољно регулише односе између захтева спољашњег света, његовог несвесног и његовог предсвесног живота.[27]

Поред улоге које имају несвесно (индивидуално и колективно), за стваралачки процес, психоанализа је изучавала и улогу свесног, тј. Ега у њему. Једна од најважнијих функција Ега је „тестирање стварности“, које се заснива на разлици између онога што се дешава у психичком апарату од онога што се одиграва ван његових граница.[28] У току стања надахнућа, уметникова фантазија је огромног интензитета и цео психички апарат бива увучен у стваралачки процес. Долази до игнорисања спољашњег света. Сирова грађа која навире ка својој уметничкој преради потиче са широког подручја и од уметника зависи избор унутар тог широког спектра могућности, јер само једна једина могућност може да резултира уметничким савршенством. Ову функцију селекције Курт Ајслер је назвао доксалептичном, зато што она бира од неуобличеног, архаичног, ирационалног оно што је уметнички вредно и истинито.[29] Доксалептична функција омогућава у току самог стварања уметниковог егу тестирање реалности и селекцију материјала како би се образовало уметничко-естетско дело. Њен најважнији задатак је да од мноштва слика које се појављују у стањима надахнућа изабере само оне које ће

24 Јеротић 1974, 144–145.
25 Јунг 1996, 73.
26 Исти, 39.
27 Јеротић 1974, 144.
28 Ајслер 1985, 47.
29 Исти, 48.

послужити за стварање уметничког дела. Она штити уметника од суманитости, јер психотичар остаје без заштите пред наметањем архаичних садржаја.[30]

Пренаглашавање улоге било које врсте процеса (свесних, несвесних или предсвесних) омета разумевање природе стваралаштва. Постављало се и питање како се уобличава однос између свести и несвесног дела личности у књижевном делу. Јафе нуди одговор на ово питање кроз тумачење надреализма. Надреализам је књижевни правац чијим се оснивачем сматра француски песник Андре Бретон. Бретон је, као и други уметници надреалистичког покрета, прогласио Фројда за свог духовног вођу. Јафе указује да се он као млад, на студији медицине, упознао са радом доктора Фројда, што је за последицу имало истицање улоге снова у његовим идејама. Последица тога су експерименти са методом слободних асоцијација, и са аутоматским писањем, при коме се речи и реченице које израњају из несвесног бележе без икакве свесне контроле. Тим процесом отварао се пут бујици несвесних слика, али је занемарена улога свести. „Једино у узајамном деловању несвесног и свести несвесно може да докаже своју вредност", истиче Јафе, „а можда чак и да покаже пут до превазилажења меланхолије празнине".[31]

И свестан и несвестан део стваралачеве личности упоредо учествују у стваралачком процесу. Интензитет и јачина њиховог удела разликује се у сваком индивидуалном примеру и зависи од низа околности које су условиле стваралачки процес. Поставља се питање какав се однос успоставља између душевног извора једне духовне творевине (психичких тенденција које узрокују њен настанак) и саме духовне творевине. Никола Милошевић разликује, по степену интензитета зависности духовне конструкције од њених психолошких претпоставки, три врсте њихових међусобних односа: 1) Стриктна, снажна повезаност каузалног типа; 2) Психолошки функционалан тип зависности; 3) Стваралачки плодан однос.

У првом типу повезаности који карактерише узрочно-последична зависност између сфере психичког и сфере духовног, Милошевић као резултат очекује неуспело, противречно и некохерентно мисаоно дело. У овом случају психички чинилац делује деструктивно као реметилачка тенденција која разара уметничко ткиво књижевног дела. Зависност код психолошко функционалног типа је релативно еластична и дело има компензаторну улогу у односу на комплексе и несвесне психичке тенденције аутора. Оно може бити, за разлику од неуспелог дела у првом типу повезаности, у различитом степену успело и складно. Трећи тип повезаности карактерише оптималан интензитет душевних тежњи, тако да оне делују не као „узрок", већ као „изазов" за духовне тенденције и под дејством таквих изазова настају успела уметничка дела која одликује склад, пуноћа, објективност, мисаона ширина, уметнички успели ликови и чврста архитектоника дела.[32]

Приликом тумачења књижевног дела, поред питања како и у којој мери у стваралачком процесу учествују свесни и несвесни део личности ствараоца, немогуће је избећи и питање како се односе један према другом живот уметника и његово дело, односно шта се од живота ствараоца налази у његовом делу. Ајслер (K. Eissler) уводи у психоаналитичка истраживања уметности два начина прилажења уметничким делима: „егзопоетски" и „ендопоетски" начин. Егзопоетски интерпретатор приближава се уметнику споља и настоји да дело сагледа тражећи везе са факторима изван самог дела, помоћу свих доступних биографских података, укључујући и претпостављене психичке процесе у ствараоцу и елементе у ауторовој средини (економске, социјалне и културне),

30 Исти, 52.
31 Јафе 1996, 325.
32 Милошевић 1989.

док ендопоетски интерпретатор сваки детаљ уметничког дела сагледава у светлости целине дела и дело објашњава само на основу унутрашњих психолошких законитости у самом делу. При томе се уметничко стварање не везује само за основне нагоне и њихово спутано или неспутано испољавање, већ се посвећује пажња и темпераменту уметника и степену уобличености његовог Ја.33 И Никола Милошевић се позива на два добро позната тумачења литерарног стваралаштва. По једном од ових тумачења, велики писац, захваљујући свом уметничком дару, понире у „најскривеније кутове људске душе". По другом, писац своја увиђања црпе превасходно из посматрања сопствене личности.[34] Поред дара да понире у најскривенија људска осећања, Глушчевић велику улогу у стваралачком процесу даје субјективном осећају отуђења који се јавља код сваког великог уметника. Уметник има субјективни осећај отуђења од света, дистанцу између себе и живота да би могао да ствара, то му је потребно јер су естетски склад и животна и емотивна аутентика две неспојиве ствари. Ефекат животне аутентичности дела не постиже се буквалним преношењем и подржавањем аутентичних емоција, већ вештим имитирањем животног материјала уз помоћ његове естетске организације. Дакле, да би могао да ствара, уметник се „игра" ониме што је сваком човеку у његовом приватном животу најсветије: емоцијама, доживљајима, утисцима, живим људским судбинама. Уметник мора да се отуђи од своје људске суштине, да заузме психо-емотивну дистанцу која га чини суштински равнодушним према догађајима које естетски обликује. И та стваралачка равнодушност је оно што од њега чини „неку врсту нечовека" и „монструма".[35]

Можемо резимирати да је психоанализа тежила да тумачи уметника и његово стварање анализирајући га као пацијента. Истраживали су детињство писца и „оштећења"[36] која је могао да доживи, повезивали понашање и стваралачки материјал са односима уметника према родитељима, користећи се у објашњавању ставова и закључака сазнањима до којих су дошли теоријом о сублимацији нагона. Тако је Нидерланд велики значај приписивао раном губитку родитеља, раном и дуготрајном одвајању од њих, и физичким деформацијама која подстичу уметничка стремљења код обдарених људи.[37] Анализа несвесних механизама у личности ствараоца помагала је психоаналитичарима у тумачењу непознатих веза између уметника и садржине уметничког дела. Реконструкцијом првих година детињства и пратећи развој уметника до краја пубертета показивали су нам догађаје који су неки таленат развили до стваралаштва. У различитости облика дечје сексуалности проналазили су узроке за избор одређене форме уметности. Тако су ликовну уметност објашњавали као сублимацију инстинкта сексуалног посматрања. Сликање пејзажа настајало је услед потискивања жеље за сексуалним посматрањем, а уметничка тежња за приказивањем људског тела замењује интересовање за мајчино тело. Ортодоксна психоанализа је и у избору родова уметности проналазила детерминисаност. Одређени карактер аутора нагињао је одређеном типу стваралаштва: нарцистички елементи водили су поезији, аналносадистички – пластичним уметностима, ексхибионистички – позоришту, а хомосексуални – балету. Дискутабилан и споран је овај њихов став. Јеротић наглашава да су ови елементи присутни и код многих других људи који не само што због тога нису никада постали уметници, већ су најчешће оптерећени тешким облицима неурозе која

33 Ајслер 1985.
34 Милошевић 1972, 128.
35 Глушчевић 1979, 192–193.
36 Псиихоаналитички термин који се односи на ускраћење и незадовољење нагонских тежњи.
37 Niederland 1975.

их спречава да нормално живе. Осим ових елемената, неопходно је претпоставити и постојање „праповерења у доживљај љубави који тражи своје реализовање“. У овом доживљају садржана је не само довољна количина примљене љубави, већ и рана потреба детета, тј. уметника да се та љубав и другима пружи.[38]

У савременим психоаналитичким истраживањима нестало је тражење лишавања и трауме у раном детињству стваралаца на коме је Фројдова теорија упорно инсистирала. И други догађаји из раног детињства, осим трауме, могу бити одлучујући чиниоци за каснији почетак бављења уметношћу. У том погледу индикативан нам је пример великог немачког песника Гетеа коме је мајка у детињству често причала бајке, а он их је не само помно слушао, него измишљао наставке причајући их својој баки, која их је препричавала мајци, да би их она вешто уклапала у нова причања радозналом дечаку. Уметнички обдарена деца, под повољним условима, односно уколико су изложена поетским језичким формама, почев од песама и прича за децу, стичу осећај самоповерења, који, по Ериксону, представља основно, „базично“ поверење.[39] Један од одлучујућих фактора у детињству будућег уметника је осећање изузетности којим га родитељи или блиске особе од најранијих дана окружују. Важна је и чежња будућег писца да док сазрева и одраста, у сећању се враћа на стварно или измишљено стање детињства у коме му је пружана безусловна љубав одраслих. Дакле, поред траума и лишавања, од великог значаја и позитивни утицај одгајивача на формирање детета, осећај да је вољено, заштићено и изузетно, нарочито однос који се успоставља у прве три године дететовог развоја и да првенствено од мајке зависи да ли ће дете рано научити да се радује животу.

Испитујући утицај емоционалних фактора у детињству на каснији развој и стваралаштво уметника, психоаналитичари су често превиђали утицај когнитивних фактора који имају генетичку основу, а повољно окружење и стимулација подстичу њихов развој. Према Филис Гринејкер уметник има урођену појачану перцептивну сензибилност, снажну и прерану свесност форме и ритма које чине да он још од најранијег детињства на нарочит начин запажа спољашњи свет и осећа себе другачијим од осталих особа.[40] Поред когнитивних способности, за изражавање књижевног стваралаштва важан је још један утицај који се протеже кроз све развојне фазе личности. То је способност писца да „прекомерно психички инвестира у имагинарне објекте“.[41] Такав капацитет се развија још у најранијем животном добу, а и касније је увек присутан, нарочито у силовитим стваралачким фазама.

И неки други спољашњи фактори, као што је усамљеност, стање инактивности са активном усредсређеношћу на унутрашње психолошке ресурсе личности могу стимулативно деловати на настанак књижевног дела и стваралачки процес. Међутим, ту се не ради само о болесној, неуротичној самоћи, изолацији од света која наступа као последица неуротичних конфликата, већ и о усамљености до које долази због тога што уметник врло рано почиње да доживљава себе као биће које се разликује од других људи. Глушћевић истиче његову самосвест о сопственој изузетности, о моћном ефекту даровитости, која представља својеврстан егоизам, извесну емотивну осетљивост усредсређену на сопствену личност, однос самозаљубљености који може бити благ или жесток, а последица је и реакције на свест о сопственом отуђењу и самоодбачености из

38 Јеротић 1974, 143.
39 Eriksom 1950.
40 Greenacre 1957.
41 Мартиновић 1985, 36.

друштва.[42] Осећајући различитост, стваралац осећа и своју издвојеност од других, али и своју обдареност и изузетност, и свет маште постаје његово уточиште од реалности. Екстеризацијом обдарености и стварањем уметничких дела, он постиже унутрашњу равнотежу и смањује напетост.

Поред личне обдарености, од великог значаја за уметничко стварање је и културна средина, као и услови друштвене средине у којој је уметник живео и стварао. Јафе истиче да се уметничко дело може само делимично разумети помоћу личне психологије ствараоца. Уметник је само средство и гласник духа свога времена и свесно или несвесно уобличава природу и вредности времена у коме живи, као што и они обликују њега.[43] И многи други психоаналитичари су указивали на опасности до којих може довести једнострани рад на биографијама уметника. Тако, Куипер (P.C. Kuiper), психоаналитичар који се бавио истраживањем порекла уметничког стварања, каже: „Ко психолошка питања поставља пре него што се удубио у уметничко дело, ово дело неће никада да схвати; онај који се удубио у ово дело, на крају ће морати да постави психолошка питања“.[44]

Неоспорно је да, између књижевног дела и његовог ствараоца (његове психичке личности, талента, образовања...) и социјалних, политичких, историјских и културних услова друштвене средине у којој је стварао, постоји дубока повезаност. Многи теоретичари књижевности покушавали су да је објасне одлазећи притом у разне крајности, јер су на стваралаштво гледали једнострано, и посматрајући га као последицу коју одређује искључиво један узрок. Њихови ставови разликују се само у погледу извора тог узрока. Повезаност између књижевног дела и његовог творца није строго каузална и једнозначна, већ је комплексна и сложена. Проћи у корене ове везе значи широко аналитички истражити саму личност аутора и све друге могуће утицаје који долазе из шире друштвене и породичне средине (васпитне, културолошке, социјалне, идеолошке...) и само књижевно дело, његова значења и структуру, па тек онда проналазити аналогије и рефлексије, имајући увек у виду да не постоји универзални рецепт и кључ који се може примењивати за све случајеве априори. Сваки стваралац је јединствена, оригинална и специфична личност која у зависности од свог менталног склопа различито реагује на подстицаје из свог окружења. Код неког непријатељство и изолација могу бити подстицајни, али зато други могу реаговати блокадом својих стваралачких импулса. Само књижевно дело представља крајњу одгонетку свих наших дилема, али само као индивидуални случај, а не у коцепту модела.

Психоаналитичка учења у светлости хришћанске етике

Етика представља филозофску дисциплину која се бави правилима људског понашања. Филозофију морала, која истражује основе и изворе моралних норми, карактер и моралне принципе, моралне вредности и смисао људског живота уопште. Дефинишући је, Коларић истиче да је суштина моралне свести у томе шта човек треба да чини да би био човек.45 Хришћанска етика је етика добра. Етички живот хришћанина неодвојив је поштовања Божјих заповести, које су присутне „као Божји логоси или божанска воља која је упућена човеку да се саображава са њима“, али не као логос

42 Глушчевић 1979, 195.
43 Јафе 1996, 313.
44 Kuiper 1966, 109.
45 Коларић 2010, 128.

безличан и неактиван, већ личностан и делотворан.46 Хришћанска етика подразумева заповести које су заповести љубави. Њих показују Христове речи: „Чули сте да је казано: Љуби ближњега својега, и мрзи непријатеља својега. А ја вам кажем: Љубите непријатеље своје, благосиљајте оне који вас куну, чините добро онима који вас мрзе и молите се за оне који вас вријеђају и гоне“ (Мт. 5, 43–44).

Чињење добра не означава пасивност, већ акцију. Реч је о делатном односу човека према свету, другима и самом себи, који је близак Павичевићевом схватању морала као активног самообликовања човека.[47] И уметник кроз стваралачки чин преобликује и самообликује себе. Берђајев указује да у уметности постоји „стваралачка победа над тегобношћу овога света – никада прилагођавање овом свету“ и да се истина открива само стваралачком активношћу духа.[48] Наведени став повезује уметничко надахнуће са вером, јер човеку нису довољни само опажаји и разум, већ, како га то Мењ назива, и „посебан орган унутрашњег поимања“ да би се пред њим разоткрила суштина бића.[49] Суштина бића је љубав, јер и Бог јесте чиста, свепрожимајућа, апсолутна, активна љубав. „Бог је створио свет из љубави, а не из нужности“, истиче Јеротић.[50] И основни постулат етичности људског духа темељи се на љубави као творачкој енергији из које се рађају и доброта и лепота. Вера и уметност, као људски покушај да обликује и створи лепоту, међусобно се прожимају и „у основи су етичких ставова који су иманентни људском бићу“.[51] Међутим, уколико упоредимо нека од ортодоксних учења психоаналитичке теорије о стваралачком процесу и личности уметника са хришћанском етиком, можемо доћи и до сасвим супротне аналогије. При томе се ограничавамо само на нека од изложених учења, која порекло,чак и највреднијих књижевних дела, виде у потиснутим деструктивним поривима и незадовољеним и често забрањеним жељама њихових стваралаца. Ако уметност не настаје из примарне потребе човека да створи добро и љубављу оплемени свет, а ипак својим деловањем то постиже, значи ли то да је стваралачки процес истовремено и процес преобликовања негативног у добро, мане у врлину, претварање негативних афекта у позитивне, поништавање унутрашње деструкције, самообликовање личности. Јеротић говорећи о мирењу супротности, осећања и мишљења, свесног и несвесног, свесног и надсвесног, наглашава да оне показују показују плодан, спирални успон човека, процес индивидуализације или обожења, којим на земљи започиње процес успостављања целовитости или потпуности људског бића.[52]

Проблем душевног здравља, који је био и у основи психоаналитичког бављења уметношћу, конкретно, душевног здравља ствараоца, не може се посматрати раздвојено од основног људског проблема, под којим Фром подразумева „остварење циљева људског живота: независности, интегритета и способности да се воли“.[53] Тако да психоанализа као лечење душе има одређену религиозну функцију, ако је посматрамо као настојање да човек буде љубављу повезан са својим ближњима и са самим собом. Лечење које је усмерено на друштвено прилагођавање, једино може да смањи претерану патњу, његов циљ се зато усмерава ка оптималном развоју потенцијала. По Фрому,

46 Мијалковић 2015, 265.
47 Павичевић 1967.
48 Берђајев 2001, 180.
49 Мењ 1999, 33.
50 Јеротић 2002, 159.
51 Миловановић и Стакић 2014, 509.
52 Јеротић 2010, 196.
53 Фром 1998, 64.

овакав став се темељи на претпоставци да постоје вечни закони који су својствени људској природи и да њихово кршење парализује целокупну личност. Човек је тада несрећан и пати.[54] Основа вере је љубав и потврђивање сопствених снага, јер Бог није симбол власти на човеком, већ човековог стваралаштва и слободе.

Психоаналитичке теорије у постулатима својих учења занемариле су чињеницу да је човек и стваралачко биће и да основа уметничког стварања није нужно неуроза већ таленат. У хришћанској вери човек је икона божје личности, и као што га је Бог из љубави створио, као и сам свет, тако је човеку дата могућност и слобода да и сам буде стваралац. Човек је стваралачко биће, позван од Бога, према Николају Берђајеву, за creatio nova. И само уметничко стваралаштво представља потврђивање те слободе. У њему се огледа творачка снага човека и његово повезивање са другима кроз процес рецепције, примања и деловања уметности. Уживљавање читалаца у књижевно дело, идентификација са патњом других, па били то и имагинарни ликови, у складу је са хришћанским схватањем морала, будући да се он „регулише идејом жртве и љубави, према којој човек заборавља себе“.[55] У проповеди о *Сажаљењу*, епископ Хризостом Војиновић подучавао је вернике да је живот сваког човека болан и протиче у знаку крста: „Схватимо то и пожалимо не само себе, него и један другога“.[56] Хризостом узима у беседи пример Чеховљеве приче у којој кочијаш тугу за сином јединцем дели са коњем, будући да нико од људи нема стрпљења да га саслуша.

Ми, унутрашње побуде које уметника подстичу или нагоне на стварање, у крајњем исходу, никада не можемо са сигурношћу да утврдитимо, али је зато пред нама дело, креација, која јесте и постоји. Она чини уметника творцем. Егоистичне тежње које испоље ликови у књижевном делу и које су и можде биле потиснуте код његовог творца, предмет су осуде код читалаца, јер је само књижевноуметничко дело делатна љубав, која снагом свог деловања мења и преобликује људе, постиче добро и љубав у човеку.

Литература

Ајслер, Р. Курт (1985): „Важност позитивних одговора публике и доксалетична функција“, у: Мартиновић, Ж. (прир.), *Психоанализа и књижевност*, Горњи Милановац: Дечје новине, 1985, 43–59.

Берђајев, Николај (2001): *Смисао стваралаштва*. Београд: БРИМО.

Виготски, Лав (1975): *Психологија уметности*. Београд: Нолит.

Војиновић, Хризостом (2008): „Сажаљење“, у: Милинковић, М. (прир.), *Реторика*, Чачак: Легенда, 326–330.

Глушчевић, Зоран (1979): „Мит, књижевност и отуђење“, у: Солар, М. (прир.), *Модерна теорија романа*, Београд: Нолит, 192–202.

Готфрид, Бен (1988): „Провоцирани живот“. *Књижевна критика*, година XIX, број 6, 152–153.

Greenacre, Phyllis (1957): „The childhood of the Artist: Libidinal Phase Development and Giftedness“. *Psyshoanalytic Study of the Child*, 12, 47–72.

Eriksom, H. Erik (1950): *Childhood and Society*, New York: Norton.

54 Фром 1998.
55 Мијалковић 2015, 266.
56 Војиновић 2008, 326.

Јаффе, Анијела (1996): „Симболизам у ликовним уметностима“, у: Јунг, К. (прир.), *Човек и његови симболи*, Београд: Народна књига – Алфа, 282–350.

Јеротић, Владета (1974): *Психоанализа и култура*. Београд: Београдски издавачко-графички завод.

Јеротић, Владета (2002): *Индивидуализација и (или) обожење.* Београд: Ars Libri.

Јеротић, Владета (2010): *Препознати Христа*. Београд: Ars Libri/Беокњига.

Јунг, Карл (1996): *Човек и његови симболи*. Београд: Народна књига – Алфа.

Коларић, Иван (2010): *Филозофско теолошки лексикон*. Чачак: Легенда.

Kuiper, Pieter Cornelis (1966): „Die psychoanalytische biographie derschophferischen personlichkeit“, *Psyche*, 20(2), 104–127.

Мартиновић, Жарко (1985): „Психоаналитичко проучавање књижевног стваралаштва“, у: Мартиновић, Ж. (прир.), *Психоанализа и књижевност*, Горњи Милановац: Дечје новине, 11–41.

Мењ, Александар (1999): *Извори религије*. Београд: Zepter Book World.

Мијалковић, Д. Ненад (2015): „Однос вере и морала у свештеним канонима цркве“, *Црквене студије*, година XII, број 12, Ниш: Центар за црквене студује/Универзитет у Нишу, Центар за византијско-словенске студије/Међународни центар за православне студије, 263–286.

Миловановић, Бошко и Стакић, Мирјана (2014): „Смисао и значај верског образовања“, *Педагогија*, година LXIX, број 4, Београд: Форум педагога Србије, 505–512.

Милошевић, Никола (1972): *Идеологија, психологија, стваралаштво*. Београд: Дуга.

Милошевић, Никола (1989): *Психологија сазнања.* Београд:Нолит.

Niederland, G. Willam (1975): „Psychiatry and the Creative Process“. *Comperehensive Tehtbook of Psychiatry*, Baltimore: Williams and Wilkins.

Ранк, Отто, Закс, Ганс (1913): *Значение психоанализа в науках о духе.* Санкт-Петербург.

Павичевић, Вуко (1967): *Основи етике.* Београд: Култура.

Слакоер, Хари (1985): „Камијев *Странац*: Тихо друштво и излив гнева“, у: Мартиновић, Ж. (прир.), *Психоанализа и књижевност*, Горњи Милановац: Дечје новине, 119–122.

Сузуки, Даисецу Теитаро и Фром, Ерих (1977): *Зен будизма и психоанализа.* Београд: Нолит.

Фројд, Сигмунд (1964): *Увод у психоанализу*, Београд: Космос.

Фројд, Сигмунд (1990): *Психоанализа и телепатија.* Београд: Графос.

Фром, Ерих (1988): *Психоанализа и религија*. Београд: Народна књига – Алфа.

Мирьяна Стакич

ТВОРЧЕСКИЙ ПРОЦЕСС И ЛИЧНОСТЬ АВТОРА ХУДОЖЕСТВЕННОГО ПРОИЗВЕДЕНИЯ В СВЕТЕ ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКИХ КОНЦЕПЦИЙ И ХРИСТИАНСКОЙ ЭТИКИ

Природа вдохновения, творческий процесс и личность автора художественного произведения рассматриваются в контексте ряда психоаналитических теорий и христианской этики. В данной работе мы стремились выяснить, как процесс создания произведений художественной литературы (а также внутренние психологические процессы, которые сопровождают его), расценивает психоанализ, как психологическое направление, которое содержит в своих основных постулатах заботу о духовном здоровье человека, для сравнения ее сознания с христианской этикой, так как душевное здоровье человека создает основу и пробуждает стремление делать добро другим. Внутренний личностный баланс и баланс между личностью, как таковой и окружением, является необходимым для достижения консолидации с другими личностями, как свободный выбор и постоянное стремление индивидуума к сотворению добра.

УДК 821.124-84

Војин Недељковић
Универзитет у Београду, Филозофски факултет - Србија
e-mail: vnedeljk@f.bg.ac.rs

SALVUM LOTUM. О СКЛОПУ И СМИСЛУ ЈЕДНЕ ЛАТИНСКЕ ПОЗДРАВНЕ ФОРМУЛЕ

***Апстракт*:** *У овом прилогу реч је о једном латинском поздраву који се јавља у сцени погубљења вероучитеља Сатура у Мученишшву Перпетуином и Филикитатином, гл. 21. Аутор подсећа да је поздравна формула ту искоришћена сасвим необично, јер уместо љубазности служи свирепом сарказму. Затим испитује сведочанства њене нормалне употребе. Тврдећи да је, упркос ситуационој и функционалној еквиваленцији поздрава salvum lotum и καλῶς ἐλούσω, латинска формула у самој основи друкчија од грчке, аутор разматра њен системски положај међу поздравима који су се по античком обичају упућивали пре и после купања, и расправља логику елипсе која је у salvum lotum.*

Кључне речи: *римско купатило, ранохришћанско мученишшво, латинске полилексеме, елипса.*

На дан 7. марта 203. у картагинском амфитеатру[1] одиграо се последњи чин једног хришћанског мученишшва о чијим нас фазама – од интернације, преко утамничења и догађаја у тамници, до саслушања, осуде и егзекуције неколицине катихумена заједно с њиховим назидатељем – релативно опширно обавештава један од најстаријих сачуваних хришћанских списа на латинском, *Passio Perpetuae et Felicitatis*.[2] Као што је познато, тај спис као целина чини јак утисак непосредног и истинитог извештавања о догађајима; овоме доприносе и многе појединости које делују аутентично, па, између осталог, и неке нејасноће каквих по прилици не би било кад би нам се место непатворених чињеница нудили стереотипи.

При крају спектакла, о којем *Мученишшво* извештава уз много језивих детаља, збива се ово. На једној од капија арене, вероучитељ Сатур, који је неповређен прошао кроза сва претходна суочења са зверима, сада ће коначно изаћи у сусрет леопарду. Пред једним својим новостеченим симпатизером, војником Пудентом, Сатур изражава поуздање да ће га леопард убити већ првим уједом: *ecce prodeo illo et ab uno morsu leopardi consummor* (*Pass. Perp*. 21.1). И доиста, уједте звери бива фаталан:

> 21.2–3 … *leopardo objectus de uno morsu tanto perfusus est sanguine ut populus revertenti illi secundi baptismatis testimonium reclamaverit: »Salvum lotum! Salvum lotum!« Plane utique salvus erat qui hoc modo laverat.*

1 О проблемима везаним за ову (ипак врло вероватну) датацију и локацију прегледно Amat 1996, 19–27.

2 Сва је прилика да редакција *Мученишшва Перпетуиног и Филикитатиног* пада већ у прву деценију III века: Bremmer, Formisano 2010, 2–7; Heffernan 2012, 60–78.

Кад је бачен пред леопарда, на први уједобли га толика крв да му је на повратку народ викао: »Мивен спасен! [Salvum lotum!]*« Беше то сведочанство Сатуровог другог крштења: доиста, ко се тако окупао* [laverat]*, тај је без сумње био спасен* [salvus].

Вероучитељу остаје још толико времена да кратко ободри Пудента, затражи му прстен с руке, урони га у своју крв и тако остави спомен на своје мученичтво (21.4–5); онесвестивши се одмах потом, он бива бачен на гомилу скапавајућих тела за клање: *jam exanimis prosternitur cum ceteris ad jugulationem solito loco* (21.6).

Пасаж 21.2–3, који хоћемо ближе да размотримо, у староме преводу на грчки[3] гласи овако:

... πάρδαλις αὐτῷ ἐβλήθη, καὶ ἐν ἑνὶ δήγματι τοῦ αἵματος τοῦ ἁγίου ἐνεπλήσθη· τοσοῦτον αἷμα ἐρρύη ὡς λογισθῆναι δευτέρου βαπτισμοῦ μαρτύριον· καθὼς καὶ ἐπεφώνει ὁ ὄχλος βοῶν καὶ λέγων· Καλῶς ἐλούσω, καλῶς ἐλούσω. Καὶ μὴν ὑγιὴς ἦν ὁ τοιούτῳ τρόπῳ λελουμένος.

Превод се, видимо, ту граничи с парафразом: прву латинску реченицу преводилац као да није хтео да пренесе такву каква је, или је можда није такву имао пред собом. Судећи по речима τοῦ αἵματος τοῦ ἁγίου »свете крви«, он је уз именицу *sanguine* преводио и епитет, а будући да, на другој страни, у грчком нема трага од изворног *revertenti illi* (досл. »њему док се враћао«), дало би се претпоставити да је преводилац на том месту читао *sanguine reverendo illo* или коју другу сличну коруптелу.[4]

Било како било, главнину пажње на овом месту привлачи вест о повику из публике: *Salvum lotum!* Та ствар, доиста, интересантна је на више начина. Најпре зато што ту затичемо, пренесену у хришћански контекст, једну упадљиву карактеристику древног римског погледа на свет: пријемчивост за *omina*. По разлагању једног знаменитог филолога из прошлог века, реч *omen*, „чије је порекло неизвесно али су је Римљани осећали као изведеницу од *os* „уста“, означава нешто што човек каже не хотећи тиме ништа да предсказује, али неко други позна у његовим речима предсказање добра или зла; или тај „други смисао“ остане неопажен на лицу места, али свеједно га има, и откриће се касније.“[5] То све савршено важи и о инциденту у картагинском

3 Изашавши на видело крајем XIX в., грчка верзија *Мучеништва Перпетуиног и Филикитатиног* тад је оцењена и као изворна. Замисао о грчком оригиналу, нимало неочекивана у општем контексту старохришћанске писмености, ипак се у каснијој расправи показала погрешном. Данас је јасно да је оригинал *Мучеништва* латински – мада у грчком преводу, с обзиром на његову старину, има великог интереса. О односу латинске и грчке верзије в. Amat 1996, 51–66 (прегледније), Heffernan 2012, 79–99 (детаљније).

4 О Сатуровом „повратку“ узгред и ово. *Revertenti illi* може се разумети двојако: да се Сатур рањен повлачи ка свом полазишту (тј. капији на коју је ступио у арену), или да се, напротив, враћа у борбу (како би се наново суочио са звери). За ово друго упор. нпр. Liv. 1.25.9 *in eum magno impetu rediit*, но текст се обично разумева на онај први начин („as he came away“, Musurillo 1972, 129; „en le voyant revenir sur ses pas“, Amat 1996, 177; евазивно Heffernan 2012, 134: „as he was returning“), што је оправдано, јер следи сцена с Пудентом, који (логично је узети) по својој дужности све време стоји на капији. Трећу замисао има Chiarini, чији се превод налази у Bastiaensen 1987, 145: да Сатур по рањавању више не може на ноге већ га вуку ван: „mentre lo trascinavano fuori“. То делује по себи вероватно, и уосталом најбоље оправдава повратак из арене на капију; међутим, латински израз *reverti* тешко да допушта такво схватање, а ни потоња сцена с Пудентом и прстеном не надовезује се добро.

5 Timpanaro 1988, XLIV–XLV: „*omen*, di etimologia incerta, ma sentito dai romani come derivato di *os* „bocca“ ... è una frase che, pronunciata da un tale senza pensare a un suo valore di presagio, viene riconosciuta da un altro ... come contenente un presagio buono o cattivo, oppure non viene riconosciuta

амфитеатру: они који из публике вичу *Salvum lotum* мисле да говоре, са саркастичним подсмехом, о купању и здрављу, док у ствари говоре нехотице о крштењу и спасењу.[6] Грчки преводилац, ако је и разумео логику омена, није превео кључни каламбур са придевом *salvus*: за *salvum lotum* он је дао καλῶς ἐλούσω, да би потом, у оминозном тумачењу тих речи, превео *salvus* са ὑγιής.[7]

Да бисмо појмили утисак који је остајао иза узвика картагинске публике, вреди да видимо речи *Salvum lotum* у њиховој нормалној, свакидашњој употреби, која је формулаична. У изворима је ово посведочено вишеструко, пре свега по разговорницима[8]; ево, из *Разговорника Монпељеског*, једног одељка који нам римску урбану свакодневицу предочава у њеном пријатнијем виду. Идући у терме на купање, један господин разговара с робовима који га прате и другим лицима која сусреће[9]:

(на поласку од куће)		
Eat aliquis et nuntiet quoniam venio in balineum Tigillinum.	Неко нек оде и јави да стижем у Тигилинско купатило.	Ἀπελθάτω τις καὶ ἀγγειλάτω ἐπειδὴ ἔρχομαι εἰς βαλανεῖον Τιγιλλῖνον.
Sequere nos. Tibi dico, purgamentum, serva diligenter.	Хајде с нама. Теби говорим, ђубре, припази добро.	Ἀκολούθει ἡμῖν. Σοὶ λέγω, περικάθαρμα, τήρει ἐπιμελῶς.
(на путу ка термама)		
Ego autem, usquedum locum invenitis, unguentarium salutabo.	Таман док ви нађете место, ја ћу да скокнем у парфимерију.	Ἐγὼ δὲ ἕως ἂν τόπον εὑρίσκητε τὸν μυροπώλην ἀσπάσομαι.
(код продавца мирисавих уља)		
Juli, have, saluto te.	Ћао Јулије, поздрављам те.	Ἰούλιε, χαῖρε· ἀσπάζομαί σε.
Da mihi tus et unguentum quod sufficit hodie ad homines viginti, sed de bono.	Данас ми дај тамјана и мира колико за двадесет људи. Али да буде квалитет.	Δός μοι λίβανον καὶ μύρον τὸ ἀρκοῦν σήμερον πρὸς ἀνθρώπους κ′, ἀλλ᾽ ἐκ τοῦ καλοῦ.
(у свлачионици)		
Excalcia me, puer.	Изуј ме, мали.	Ὑπόλυσόν με, παιδάριον.
Accipe vestimenta.	Прихвати одело.	Δέξαι τὰ ἱμάτια.
Da mihi oleum, unge me.	Дај уља, намажи ме.	Δός μοι ἔλαιον, ἄλειψόν με.
Eamus intro.	Хајдемо унутра.	Ἀπέλθωμεν ἔνδον.
(у топлом купатилу)		

sul momento, ma non per questo perde il suo „secondo significato“ di presagio che si rivelerà più tardi“ – с класичним примерима из Цицерона, *Div.* 1.103, 104, 2.84.

6 Упор. Amat 1996, 259: „Le caractère ominal de la formule jaillit de la situation … L'ironie féroce des spectateurs annonce sans le savoir le salut du martyr“. — Dölger 1926, 199, убедљиво указује и на локалну интерференцију с пунским језиком, који је за *крштење* и за *спасење* имао једну те исту реч.

7 Истини за вољу, ни модерни преводиоци се нису упуштали у виртуозна решења. Musurillo 1972, 129–130: „“Well washed! Well washed!” For well washed indeed was one who had been bathed in this manner.“ — Chiarini, код: Bastinaensen 1987, 145: „“Salvo e ben lavato! Salvo e ben lavato!” E certamente poteva dirsi salvo uno che aveva fatto quel genere di bagno.“ — Amat 1996, 179: „“Bain salutaire, bain salutaire.” Et certes il avait bien le salut celui qui s'était baigné de cette façon.“ — Heffernan 2012, 134: „“A saving bath! A saving bath!” For truly one was saved who had bathed in such manner.“

8 О латинско-грчким (или грчко-латинским) разговорницима Dickey 2012, 44–54.

9 *Colloquium Montepessulanum* 14–16 (Gloss. Goetz 3, 657–658; назнаке локација су моје).

[*роб*] Jam sudasti?	Јеси ли се презнојио?	Ἤδη ἵδρωσας;
Sudavi. Da mihi afronitrum, frica me.	Јесам. Дај соли, истрљај ме.	Ἵδρωσα. Δός μοι ἀφρόνιτρον, τρῖψον με.
Bene temperatum est solium.	Овде у кади је потаман.	Καλῶς ἐγκέκραται ἡ ἐμβάτη.
Exeamus foras et in piscinam.	Хајдемо напоље па у басен.	Ἐξέλθωμεν ἔξω καὶ εἰς τὴν δεξαμενήν.
(по купању у хладном купатилу)		
Frigidam habuimus bonam.	Хладна је била добра.	Νηρὰν εἴχομεν καλήν.
Da mihi strigilem, destringe me.	Дај стругалицу, састружи ме.	Δός μοι ξύστρον, περίξυσόν με.
Da sabana, exterge me.	Овамо пешкире, обриши ме.	Δὸς σάβανα, κατάμαξόν με.
Calciet me aliquis, gallicas da.	Нек ме неко обује, нануле овамо.	Ὑποδησάτω μέ τις, τὰ λωρία δός.
Vestiam me, indue superarias.	Да се обучем, обуци ми блузу.	Ἐνδύσωμαι, ἔνδυσον τοὺς ἐπενδύτας.
Da mihi linteum ad faciem.	Дај убрус за лице.	Δός μοι ὀθόνιον πρὸς τὴν ὄψιν.
[*роб, пристижући од куће*] Salvum lotum, domine. Amici venerunt.	На здравље купање, господару. Твоји пријатељи су стигли.	Καλῶς ἐλούσω,[10] κύριε. Οἱ φίλοι πάρεισιν.

Следи сцена сервирања вечере.

Даља и врло повољна околност: за формулу *Salvum lotum* имамо потврда и у епиграфским изворима. Недавни издавач и коментатор *Мучеништва Перпетуиног*, Томас Хефернан, прича како је својевремено у Триполитанији видео један „још непроучен римски мозаик где је сцени купања придружен текст *bene lava* [*et*] *salvum lavisse*.“[11] Непроучен тешко да ће бити: натпис о којем Хефернан говори познат је као IRT 170 *bene laba* и 171 *salvom lavisse*. Ранији коментатори *Мучеништва* указивали су[12] на још ближу паралелу на једном мозаику из северне Италије, CIL 5.4500 (Brixia) *bene | lava || salvu | lotu || peripsu|ma su*.[13]

И ту и другде (ово је и Хефернану с правом пало у очи), купатилски мозаици доносе[14] не само једну формулу, већ формулаични пар. Једно је оно што се каже пре купања: *Bene lava*, *Bene laves*, *Bene lavare*, Καλῶς λοῦσαι, све са истим смислом: „Пријатно купање желим.“ Друго је оно што се каже после: *Salvum lavisse*, *Salvum lotum*, Καλῶς ἐλούσω – по Францу Делгеру, „закључна реплика из уста купатилског послужитеља или кућног роба који прати газду у купатило“[15], па и шире од тога, реч која се

10 Russell 1974, 98, упозорава да на овом месту *Codex Montepessulanus* заправо има ἐλούσου, што неће бити омашка већ вулгаризам, потврђен вероватно и на једном мозаику из Анемурија у Киликији: καλως ελουσ[ο]υ.

11 Heffernan 2012, 359: “While visiting the museum at Sabratha, I came upon a small, hitherto unstudied mosaic which depicts a bathing scene; written on it are the phrases *Bene laua* [*et*] *saluum lauisse*.”

12 Musurillo 1972, 131; Amat 1996, 259.

13 О том брешанском мозаику и натпису детаљно (између осталог, археолошки врло документовано) Bonini, Gregori 2005.

14 Потврде је врло згодно прибрао Russell 1974, 100–101, фусноте 11, 13 и 14.

15 „Schlußruf des Badedieners oder des Haussklaven, der seinen Herrn ins Bad begleitet“, Dölger 1926, 201. – Напротив, Dunbabin 1989, 19, по прилици замишља формулу *Salvum lotum* / *Salvum lavisse* као отпоздрав на *Bene lava*, што тешко да је случај.

љубазно упућује тек окупанима. Сходно томе, повик *Salvum lotum* у контексту мучeништва Делгер даље тумачи овако: „Публика у картагинском амфитеатру преноси у арену речи које су се често чуле по античким купатилима. У својој суровости, она хришћанског исповедника Сатура, прљавог од крви која га је облила, исмева помоћу тог свакидашњег повика желећи му „На здравље купање“.“[16]

Ту је већ све објашњено; међутим, и сам Делгер је, разматрајући место из *Разговорника Монпељеског*, које смо малочас цитирали, превео *Salvum lotum domine*, као да преводи грчки пандан Καλῶς ἐλούσω κύριε: „völlig tadellos, prächtig gewaschen, mein Herr.“[17] Али латинска и грчка формула, упркос ситуационој и функционалној еквиваленцији, разликују се у битном. У основи грчкога лежи комплимент, лепо дочаран у Делгеровом преводу; ако се уз комплимент изриче још и добра жеља, то остају две оделите формуле: Καλῶς ἐλούσω, καλῶς σοι ἔστω[18], „Добро си се умио, на добро ти било.“ Насупрот овоме, латинска формула од почетка је мишљена у модалитету „на здравље“[19], и на томе се и заснива сарказам картагинске руље.

С тим у виду треба приступити и питању које се до данас чини да је остало отворено: какав је, управо, граматички склоп формуле *Salvum lotum*? Досадашњи одговори били су од три врсте.

Пре много година Анатол Бушри је рачунао да ће *lotum* ту бити облик акузатива једнине од *lotus lotus*, именице коју су му речници представљали као хапакс код Целса, 1.3.27, те је и превео речи *Salvum lotum domine* из *Разговорника Монпељеског* као „Quel bon bain tu as pris, ô mon maître“.[20] Касније се, међутим, рашчистило да онај хапакс у Целса не може опстати[21]: у издањима га више нема, а и из модернијих латинских речника одсуствује ставка *lōtus ~ūs* m. Но, већ и независно од тога, у самим разговорницима постоји једно место где је, по свој прилици, поздрав *Salvum lotum* модификован да би се упутио множини лица: у том прилагођеном облику он гласи *Salvos lotos*[22], што очевидно искључује не само именицу *lōtus lōtūs*, већ и саму замисао да на том месту у формули стоји име радње („купање“).

Друкчије је резоновао својевремено Едгар Смодерс: полазећи од оцене да је, насупрот грчкој формули Καλῶς ἐλούσω, „најпростијој што може бити“, латинска формула „високо идиоматична“, он је нагађао да у њеној основи лежи екскламативни акузатив, уз нешто елипсе, „као кад би се рекло *En te salvum et lotum*“.[23] Да ли би то,

16 „Die Volksmenge im Amphitheater zu Karthago hat also den in den antiken Badeanlagen oft gehörten Ruf in die Arena übertragen. Sie hat in ihrer Roheit den blutüberströmten und blutbesudelten christlichen Bekenner Saturus mit diesem Alltagsruf verhöhnt, indem sie ihm das „Sauber gewaschen“ zurief.“ – Dölger 1926, 201.

17 Dölger 1926, 201.

18 *Coll. Mon.-Eins.* 10u – Dickey 2012, 125.

19 Делгер је то видео као узгредну примисао: „...wobei der Nebenbegriff des heilbringenden Bades vielleicht mitgedacht war etwa in dem Sinne: „Möge dir das Bad wohlbekommen“.“ – Dölger 1926, 201.

20 Boucherie 1868, 246.

21 О томе в. Smothers 1947, 55–57.

22 Hermeneumata Celtis 63 (Dionisotti 1982, 103) Salvos lotos, bene tibi sit, bene vobis sit. Bene lavate, salvus lotus, bene lava, bene lava, salvum lotum. Vale domine, bene tibi sit. — ευ λελουσασθαι, ευ σοι εστω, ευ υμας εστω. ευ †λουτεπα, ευ λελευτας, ευ λουθει, ευ λου, καλος ελουσεν. υγιενε, κυριε, ευ σοι εστω. За грчки упор. Dionisotti 1982, 117: „The acrobatics of λούω in this section seem beyond sorting out.“

23 Smothers 1947, 51: „The Greek expression ... is as simple as possible: ‘You have had a good bath.’ I think the highly idiomatic Latin, *Salvum lotum*, may be an exclamatory accusative in an elliptical form, as if one were to say: *En te salvum et lotum*.“ На мисао да је посреди екскламативни акузатив дошао је у скорије време (и, чини се, независно од Смодерса) Ђан Лука Грегори: в. Gregori, Bonini 2005, 363.

онда, значило „Ето тебе живог, здравог и окупаног“, или шта друго? Смодерс то није разјаснио – а требало је дати рачуна барем за то што је, при оваквом разумевању, формули очигледно приписан нов смисао: „хвала Богу, здрав, па чак и окупан“. На сваки начин, вртимо се опет око претпоставке да *Salvum lotum* у својој „идиоматичности“ (или да право кажемо: нејасноћи) мора представљати што Καλῶς ἐλούσω у својој прозирности: ласкаву констатацију. Али како већ рекосмо, из ситуационе и функционалне еквиваленције двеју формула не следи да латински израз треба домишљањем навући на модел грчкога.

С елипсом, али друкчијом, рачунају и новији тумачи. По Хефернану, повик *Salvum lotum* у картагинском амфитеатру био је „део формуле која се обично тицала купатила и купања: *salvum lotum te esse optamus*“.[24] Та идеја није сасвим нова[25]; штавише, њен аутор, Бастијансен, био је прецизнији: „*salvum lotum* је елипса за *salvum lotum te esse optamus* или нешто на ту форму, при чему је *lotus* партицип од *lavare*, а *salvum* стоји предикативно“.[26] То јест, повик у амфитеатру није део формуле, већ формула сама, у свом обичном облику, мада у крајње необичној употреби.

Овоме тумачењу, сматрамо, треба додати још коју реч. Посреди су (како смо већ видели) не једна, већ две сродне формуле, поздрав пре и поздрав после купања. Природно, оба се заснивају на латинском глаголу *lavari* – или пак *lavare*: јер, иако у строго класичној употреби имамо, подобно осталим „хигијенским медиопасивима“[27], доследно *lavari*, ипак се и интранзитивно *lavare* „прати се, купати се“ бележи још од преткласичног доба[28]; штавише, обе дијатезе се међу собом допуњују ради партицип̂а, медијалног *lotus* „који се окупао“ и интранзитивног *loturus* „који иде на купање“.[29] То је и узрок што прва од наших двеју формула, поздрав пре купања, може гласити двојако, *Bene lava* или *Bene lavare*[30], „Лепо се окупај“, с императивом у овој или оној дијатези. Друга формула, поздрав после купања, у облику *Salvum lotum* представља, рекли бисмо, вероватан случај конструкције свршеног партицип̂а уз (подразумевани) глагол voluntatis[31]: израз *salvum* ‹*te*› *lotum* ‹*cupio*› природно се сврстава с класичним примерима као Cic. *Q. fr.* 3.7.3 *domestica cura te levatum volo*. Алтернативна пак форма *Salvum lavisse* условљена је – још једном – двојношћу дијатезе. Све заједно узев, у примарном распореду имамо

(a) с медијалним *lavari*:
„Сретно купање“: *Bene lavare*
„На здравље купање“: *Salvum lotum*
(b) са интранзитивним *lavare*:
„Сретно купање“: *Bene lava*
„На здравље купање“: *Salvum lavisse*

24 „Part of the formulaic expression customarily used in regard to the baths: *salvum lotum te esse optamus*“ – Heffernan 2012, 359.
25 Хефернан је приписује Делгеру, али код овога је нема.
26 „*Salvum lotum* è un’ellissi per *salvum lotum te esse optamus* o una formula analoga, con *lotus* participio di *lavare* ... e *salvum* in funzione predicativa“ – Bastiaensen 1987, 449–450.
27 Hofmann/Szantyr 1965, 288.
28 Plt. Bacch. 105 eamus hinc intro ut laves; Cato Agr. 156.3 qui poturus erit, lavet calida.
29 Bastiaensen 1987, 444, ad *Pass. Perp.* 18.3.
30 Ако је судити по Раселовим епиграфским потврдама (в. горе, фусн.), и *Bene lava* и *Bene lavare* представљају уобичајене, вишеструко посведочене варијанте тог поздрава, док за *Bene laves* имамо само једно сведочанство.
31 Hofmann/Szantyr 1965, §193.

За овај други пар, савршену паралелу налазимо у формулама добрих жеља пре и после вечере, које гласе *Bene cena*, односно *Salvum cenasse*.[32]

Симетрија и јасноћа тог малог формулаичног система могла се, међутим, и пореметити кроз реанализу постојећих форми и актуализацију нових. Пре свега, у формули *Bene lavare* глаголски облик се могао узимати не само како је првобитно мишљен, као императив медијалног *lavari*, већ и како се давао реинтерпретирати, као инфинитив непрелазног *lavare*[33] – при чему се ово друго наметало утолико пре што је могло изгледати да уз једну директну, императивну формулацију (*Bene lava*) на располагању стоји и једна дискретнија алтернатива, с инфинитивом по прилици зависним од предиката у елипси: *Bene ‹te› lavare ‹cupio›*. Може бити да је баш та реанализа формуле *Bene lavare* дала, с интрузијом непрелазнога *lavare*, повода настанку алтернативног формулаичног пара (b) поред већ постојећег и уходаног (a). Ово би, наравно, подразумевало да је узус (a) старији од (b), а ми немамо хронолошких индиција у том смеру као ни у супротном. Налазимо се, дакле, пред једним могућним, али не и доказаним случајем реанализе са следственом актуализацијом.

Како год стајала та ствар, у формулама које припадају модалитету „на здравље“ – *Salvum lotum*, *Salvum lavisse*, па и *Salvum cenasse*, с домишљеним *‹te cupio›* – кључни придев *salvus* постављен је предикативно, на начин који, опет, познајемо од прет-класичног доба.[34] Уосталом, исте формуле су се могле домишљати и другачије, *‹sit tibi› salvum lavisse* (одн. *cenasse*), с придевом у хипалаги[35] – што је даље могло да води чак до *‹sit tibi› salvum lotum*, са *lotum* као ad hoc именицом сличном грчкој λουτρόν „купање“.[36] Но, што се тиче домишљених склопова уопште, треба бити начисто с тиме да вербално употпуњавање елиптичних исказа у стилу *добар дан ‹вам желим›* или *‹остај у здрављу› до ‹нашег следећег› виђења*, чак и кад делује исправно и расветљујуће, ипак не излази из домена граматичке фикције. Елиптични искази не само што у своме контексту дају довољно смисла такви какви су (не би их иначе ни било), већ их њихова непотпуност чини утолико изражајнијима: у неку руку, елипса отвара простор за тихо рођење замисливих, али никад неустаљивих допуна.[37]

---

32 *Hermeneumata Stephani* 378.36–39 Goetz (= Dickey 2012, p. 201, 9b): *Bene tibi sit. Bene lava. Bene cena. Salvum cenasse.* – Καλῶς σοι γένοιτο. Καλῶς λοῦσαι. Εὖ δείπνει. Εὖ δειπνεκέναι.

33 Инстанца AE 1925.46 (купатилски натпис, Mauretania Caes.) *bene lavare | salvum lavisse* као да и доиста сугерише формални паралелизам *lavare ~ lavisse*. – Питање је колики бисмо утицај у овом истом смеру смели да припишемо околности што се и у грчкој формули Καλῶς λοῦσαι глаголски облик може по себи узети не само као медијални императив већ и као активни инфинитив аориста. То је тако; међутим, грчки глагол λούω (за разлику од лат. *lavo*) у значењу „купати се“ узима доследно медијалне облике: λούομαι, ἐλουσάμην итд., те ће бити да у грчкој формули амбиваленције нема осим на папиру.

34 Код Теренција, на пример, бележе се јунктуре *salvus venio, salvus advenio, salvus adsum, salvus redeo, alqm salvum volo, alqm salvum video*, при чему глагол у инфинитиву перфекта долази махом у формули *te salvum (ad)venisse gaudeo*. Све ово према McGlynn 1963–1967, s.v. *salvus*; места су *Hea*. 407, *Ph.* 255, 576, 610, *Hec*. 353; — *Eun.* 976, *Ph.* 286, *Hec*. 457, *Ad*. 80; — *Hea*. 160; — *Hea*. 150, *Hec*. 434; — *Hea.* 941, *Hec*. 259, 464; — *Ph.* 482.

35 То јест, уместо да окупаник буде *salvus*, сад би *salvum* било са́мо купање; за хипалагу упор. Bagić 2012, 137, с примерима *odlučne riječi, nervozna reakcija, ljubomorne scene*.

36 То јест, да се изразимо језиком познолатинских писаца, *salvum lotum* би се схватало као *salvum lavacrum*.

37 Упор. Bagić 2012, 92: „Stilogenost elipse obrnuto je proporcionalna njenoj pretpostavljivosti“ – тј. њеној вербалној употпуњивости. — Питање је, напослетку, да ли су се формуле *Salvum lavisse* и *Salvum cenasse* могле реанализирати и као случајеви поимениченог инфинитива праћеног придевским атрибутом. У латинском, супстантивизација инфинитива, која важи за неформалну

Литература

AE = *L'Année épigraphique*.

Amat, J. (1996): *Passion de Perpétue et de Félicité. Suivi des Actes.* Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index par J. A., Paris.

Bagić, K. (2012): *Rječnik stilskih figura*. Zagreb.

Bastiaensen, A. A. R. (ed.) (1987): *Atti e passioni dei martiri*. Milano.

Bonini, A., Gregori, G. L. (2005): „Per una (ri)edizione del mosaico bresciano di via Gasparo da Salò". *Archeologia Classica* 56, 351–372.

Boucherie, A. (1868): „Le palimpseste de Montpellier". *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale et autres bibliothèques* 23.2, 245–275.

Bremmer, J. N., Formisano, M. (2010): „Perpetua's Passions: A Brief Introduction". y: *Perpetua's Passions: Multidisciplinary Approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis*, Oxford.

CIL = *Corpus inscriptionum Latinarum*.

Dickey, E. (2012): *The Colloquia of the Hermeneumata Pseudodositheana*, vol. I: *Colloquia Monacensia-Einsidlensia, Leidense-Stephani, and Stephani* (Cambridge Classical Texts and Commentaries, 49), Cambridge.

Dionisotti, A. C. (1982), „From Ausonius' Schooldays? A Schoolbook and Its Relatives". *JRS* 72, 83–125.

Dölger, F. J. (1926): „Gladiatorenblut und Märtyrerblut. Eine Szene der Passio Perpetuae in kultur- und religionsgeschichtlicher Beleuchtung". y: F. Saxl (ed.), *Vorträge der Bibliothek Warburg*, vol. 4 (1923–24), Leipzig & Berlin, 196–214.

Dunbabin, K. M. D. (1989): „*Baiarum grata voluptas*: Pleasures and Dangers of the Baths". *Papers of the British School at Rome* 57, 6–46 (+ Plates III–XV).

Gloss. Goetz 3 = G. Goetz (ed.), *Corpus glossariorum Latinorum*, vol. 3: *Hermeneumata Pseudodositheana*, Lipsiae 1892.

Heffernan, T. J. (2012): *The Passion of Perpetua and Felicity*. Oxford.

Hofmann, J. B. / Szantyr, A. (1965): *Lateinische Syntax und Stilistik* (Handbuch der Altertumswissenschaft 2.2.2), München.

IRT = J. M. Reynolds, J. B. Ward-Perkins, *The Inscriptions of Roman Tripolitania*, Rome 1952. [За издање онлајн в. inslib.kcl.ac.uk/irt2009]

Kühner, R. / Stegmann, C., *Ausführliche Grammatik der lateinischen Sprache. Zweiter Teil: Satzlehre*, 2 књиге, [5]Darmstadt 1976.

језичку црту док, међутим, обележава и филозофски дискурс по грчким узорима, врши се у већини случајева с ослонцем на атрибут показног или присвојног смисла, био он заменички или придевски, конгруентан или генитиван: *sapere ipsum* (Cic. *Fin*. 3.44.4), *hoc non dolere* (2.18.17), *totum hoc philosophari* (1.1.6), *beate vivere vestrum* (2.86.6), *ipsum illud aemulari, obtrectare* (асиндетон, Cic. *Tusc*. 4.46), *hujus vivere* („његов живот" Sen. *Ep*. 101.13) *meum intelligere* („моја промућурност", Petr. 52.3), *illud iners quidem, jucundum tamen nihil agere* (Plin. *Ep*. 8.9.1). Поименичени инфинитив без те врсте ослонца, мада познат почев од Plt. *Bac*. 158 *hic vereri perdidit* „он више нема стида", јавља се неупоредиво ређе. Разуме се, са свим овим још смо далеко од учесталих поименичених инфинитива устаљених у средњолатинском узусу (*unum velle* „јединствена воља", *super posse* „изнад могућности" и сл.), а поготову од широке и разноврсне супстантивизације инфинитива својствене романском развоју. (О поименичено инфинитиву практично Kühner/Stegmann 1976, 1.666; историјски Hofmann/Szantyr 1965, 343–344, и Stotz, HLSMA 4, IX §111.23, с библиографијом.)

McGlynn, P. (1963–1967): *Lexicon Terentianum*, 2 књиге, Londini & Glasguae.

Musurillo, H., *The Acts of the Christian Martyrs*. Oxford 1972.

Russell, J. (1974): „Mosaic Inscriptions from the Palaestra at Anemurium“. *Anatolian Studies* 24, 95–102.

Smothers, E. R. (1947): „Καλός in Exclamation“. *Traditio* 5, 1–57.

Schmidt, A., *Drogen und Drogenhandel im Altertum*. Leipzig 1924.

Stotz, HLSMA 4 = P. Stotz, *Handbuch der lateinischen Sprache des Mitteslalters*, vol. 4: *Formenlehre, Syntax und Stilistik* (Handbuch der Altertumswissenschaft 2.5.4), München, 1998.

Timpanaro, S. (1988): Cicerone, *Della divinazione*, a cura di S. T., Milano.

Vojin Nedeljković

SALVUM LOTUM.
THE MAKEUP AND SENSE OF A LATIN GREETING FORMULA

The paper deals with a Latin greeting which appears in the scene of Saturus's martyrdom as related in *Pass. Perp. Fel.* 21. The author reminds that in this passage the formula serves a most unusual purpose as its inherent politeness is turned into harsh sarcasm. He then reviews occurrences of the formula in its typical use. Claiming that, in spite of the situational and functional equivalence of *salvum lotum* and καλῶς ἐλούσω, the Latin greeting is based on a palpably different idea than its Greek counterpart, he examines the position of *salvum lotum* within the scheme of greetings the ancients used before as well as after bathing, and discusses the logic that may underlie its elliptical form.

УДК 27-1 Григорије Палама, свети
811.163.1`367
81`38

Зоран Ранковић
Универзитет у Београду , Православни богословски факултет
Међународни центар за православне студије, Ниш – Србија
e-mail: zrankovic@bfspc.bg.ac.rs

ПОСЛАНИЦА ГРИГОРИЈА ПАЛАМЕ ЦАРИЦИ АНИ ПАЛЕОЛОГ О ЈЕРЕСИ АКИНДИНОВОЈ У СРПСКОСЛОВЕНСКОЈ ПИСМЕНОСТИ

Апстракт: *У раду ће се, користећи се историјско-текстолошком методом, разматрати три сачувана српскословенска преписа Посланице Григорија Паламе царици Ани Палеолог, која садржи изложење Акиндинове јереси. Циљ ове анализе је да укаже на особености језика преписа и текстолошке разлике међу њима, као и на историјско-богословске околности настанка наведенога текста. У прилогу, аутор доставља српскословенски препис Посланице Ани Палеолог.*

Кључне речи: *српскословенски језик, текстологија, исихазам, Григорије Палама, Ана Палеолог, Акиндин.*

Сваки средњовековни рукопис је на известан начин уникат и зато од непроцењиве важности. У њему се често налазе подаци, непосредно или посредно, значајни за целокупну духовно-културну прошлост једнога народа. Својом садржином, он често одражава актуелне историјске тренутке, духовна врења и перцепирања културних достигнућа. Један од духовних покрета који је оставио дубоки и значајан траг у српском средњовековном писаном наслеђу јесте исихазам или паламизам, како се он још назива по свом главном идејном носиоцу – солунском архиепископу Светом Григорију Палами.

Позновизантијски исихазам, који је избио у први план духовног превирања у позној Византији, и брзо се проширио на Цркву ареала Slavia Orthodoxa, многолика је и вишеструка појава. Снажни духовни ток позновизантијског исихазма сабравши, као у фокусу, многе суштинске црте претходне православне духовности[1], изнедрио је неколико богослова и црквених писаца (Теолипт Филаделфијски, Григорије Синаит, Никола Кавасила).[2] При свему томе, централну личност ове многообразне духовне појаве представља личност и поглед на живот и свет Светог Григорија Паламе. Богословље Светога Григорија Паламе, вреди овде истаћи, не треба посматрати само у оквирима „паламизма“, јер оно представља израз саборног веросазнања Цркве. Верност духу светоотачког Предања прожима сву делатност овога светитеља. Таква верност опредељена је, пре свега, тиме што је Свети Григорије кроз свој живот, од саме младости, стремио да следи вишим идеалима православног подвижништва.

1 Литература о исихазму и исихастичком писаном наслеђу са више од 10000 насловних јединица на 20 древних и савремених језика: Хоружиј 2004.
2 Алексије епископ 1999.

Рођен је 1296. године у Константинопољу, у породици благочестивог великодостојника са царског двора.[3] До двадесете године живота бавио се изучавањем основних световних студија – тривиум и квадривиум – које су му омогућиле упознавање с Аристотеловом философијом. После одбијања да настави даље школовање и изучавање Платонове философије, он је у пратњи своја два старија брата напустио престоницу и отишао на Свету гору. У том духовном и интелектуалном центру Палама је проживео двадесет година. На самом почетку светогорског живота, он се препустио духовном руковођењу старца Никодима. Касније је постао игуман општежитејног манастира Есфигмена, али ту дужност напушта после три године, јер је желео да се подвизава на једној гори у близини Велике Лавре Атанасија Атонског. Палама је на тај начин задобио лично искуство монашког живота у свим његовим видовима. За архиепископа солунског изабран је и хиротонисан 1347. године. Упокојио се у граду у коме је и био светитељ – у Солуну – 1359. године.

Када се у Цркви у једном тренутку појавила нова јерес, коју су представљали Варлаам Калабријски, Акиндин и други, заштита православне вере била је поверена Палами. Овде треба скренути пажњу на то да је Палама ступио у богословску борбу не по сопственој иницијативи, већ извршавајући црквено послушање. А како су аскетика и догматика у православној традицији неодељиве једна од друге, тако је строгом подвижничком животу Светитеља следовала и његова догматска „акрибија“.[4]

Потреба да се писаном речју одбрани православно поимање духовног живота одредила је у многоме и литерарну делатност Григорија Паламе. Основни део његовог литерарног наслеђа[5] чине *богословско-полемички* списи, међу којима су најсјајније „Тријаде“. Други део литерарног наслеђа Паламе чине *аскетски* списи, изражени кроз житијни и молитвени жанр. На крају, трећи део његовог литерарног наслеђа чине *омилије*, у којима су се, као и у аскетским списима, огледали многи погледи на живот и свет овога светитеља. Лишене полемичке заоштрености и написане живим, јасним језиком, ове омилије прожете су бригом архипастира за спасење Богом му поверене паства, тако да је њихов садржај дубоко сотириолошки.[6]

Међу словенским православним народима, исихазам 14. века најпре се пројавио у Бугарској 1331. године, у Парорији. Представници пароријског исихастичког круга окупљеног око Григорија Синаита дошли су у Србију после измирења Српске и Цариградске цркве и нашли су уточиште у моравској Србији, која им је пружала најбоље услове за духовни живот и рад. У ово време манастир Хиландар је имао развијену књижевну оригиналну и преводилачку делатност, у њему су преведени и писци као што су били Псеудо-Дионисије, Григорије Синаит и Григорије Палама. Преводи како ових, тако и других исихастичких писаца, утицали су на свеколику српску културу 14. и потоњих векова.[7]

У овоме раду усмерићу пажњу на рецепцију у српскословенској писаној традицији кратког Паламиног полемичког састава који садржи изложење о јереси

3 На српском језику, о животу Паламином, као и историјским догађајима и околностима који су везани за епоху овога Светитеља и његовом богословљу, види библиографију: Ранковић 2001, 169–200; Ристић 2006.

4 Синкевич 2013, 47–71.

5 Најбољи преглед овог наслеђа дат је у студији Mayendorff 1959, 331–399; кратки преглед на српском: Мајендорф 2013, 28–33.

6 Постоји и подробнија подела литерарног наслеђа овог светитеља: богословско-полемички списи, писма (посланице), аскетски списи, омилије, литургички списи, несачувани списи; види: Патријарх Алексије 2006, 17–26.

7 Лазић 1999; Жуњић 2103, 524–571.

Акиндиновој и објашњење разлаза између исихаста и варламита. Реч је о *Посланици царици Ани Палеолог* (Савојској), удовици цара Андроника III и мајци малолетног цара Јована V. Указаћу на сачуване српскословенске преписе, дати кратке напомене о језику и извршити њихову текстолошко-литерарну анализу.

Ана Палеолог (1306 – око 1365) била је савојска графица и друга супруга византијског цара Андроника III Палеолога, који је у престоници председавао црквеним сабором који је требало да разреши сукоб између исихаста и њихових противника. Захваљујући наклоности Јована Кантакузина, исихасти су однели победу на два сабора која су била закључена до јула 1341. године. Цар Андроник III је преминуо пред зору 15. јуна 1341. године у својој четрдесет петој години живота, а царица Ана је остала удовица са двојицом малолетних синова, престолонаследником Јованом, који је имао девет, и млађим сином Михаилом, који је имао четири године. У периоду после супругове смрти, од 1341. до 1347, била је један од регената који су владали у корист њеног малолетног сина Јована V Палеолога. Период овог намесништва поклопио се са катастрофалним грађанским ратом који су регенти морали да воде против претендента Јована Кантакузина.[8] После победе Јована VI Кантакузина, Ана је 1351. упућена у Солун где је остала све до своје смрти управљајући градом као својим поседом.

Ана Палеолог се, тражећи решење за црквене спорове који су се разбуктали током последње фазе грађанског рата, обраћала за мишљење разним интересентима, међу којима су били Никифор Григора, Давид Дисипат и Григорије Палама. Да је царица тражила мишљење и од Григорија Паламе види се из његових речи у другом ставу *Посланице*: „А пошто је Твоја Богом подстакнута ревност помешана са трезвеноумљем, најцарскијом од свих врлина, добро чиниш што иштеш да укратко, и што је могуће јасније, сазнаш како о пребожанској светлости умујемо и говоримо ми, а како наши противници.“[9] Показујући велику дипломатску вештину, на почетку *Посланице* Григорије Палама подсећа на цара Андроника III и на његово старање за одбрану праве и истините вере – он је председавао антиварлаамитским сабором из 1341. године, а потом хвали и царицу Ану због њене одлуке да настави мужевљево дело, и, како Палама пише, „молимо се да успеш да то своје дело доведеш до свршетка и да, пошто он више није са нама, коначно разагнаш оне који су се опет побунили против благочастиве вере, како би се показало да си равна њему по ревности за Бога, као и по сваком другом добру“.[10] Следи кратко (кь кратцѣ) излагање о суштини и божанском сијању, о вишем и нижем, о створеном и нестореном, а што је било довољно да на прави начин представи Паламино учење. *Посланица* је написана највероватније почетком 1346. године.[11]

Српскословенски преписи *Посланице* грчкој царици о јереси Акиндиновој налазе се у три српска средњовековна рукописна зборника.[12] То су:

Универзитетска библиотека у Београду – Ћоровић Рс 28 (у даљем тексту: ЋОР 28) – Синтагма Матије Властара и слова Григорија Паламе[13], кодекс је исписао писар Јов крајем XIV века;[14] наведена посланица исписана је на л. 321v–322v.

8 Радић 1993, 112–247.
9 Палама 2014, 271–272.
10 Палама 2014, 371.
11 Мајендорф 2013, 32.
12 Најстарији грчки преписи писма Ани Палеолог потичу из XV века: Алексије патријарх 2006, 27.
13 Познат и као Лесновски зборник; в. Scarpa 2012, 95–98.
14 Цернић 1981, 353.

Југославенска Академија знаности и умјетности Рс III а 47 (у даљем тексту: ХАЗУ III а 47) – Зборник Владислава Граматика, писан 1469. године;[15] текст наведене посланице налази се на л. 706r–707r.

Народна библиотека Србије Рс 43 (у даљем тексту: НБС 43) – Властарева синтагма, исписана 1540. године;[16] у овом рукопису сачуван је само одломак – почетак – наведене посланице исписан на л. 415v, последњем сачуваном листу овог рукописа.

У прва два наведена рукописа – Универзитетске библиотеке у Београду и Југославенске Академије знаности и умјетности – сачуван је комплетан текст *Посланице*, текстолошки идентинтичан, сем „разночтенија“ у једном примеру. Разлике између ова два преписа јесу правописне природе: у рукопису Универзитетске библиотеке заступљен је рашки правопис са одступањима у духу ресавског, док је у каснијем препису – Југославенске Академије знаности и умјетности – заступљен ресавски правопис, двојеров. У рукопису Народне библиотеке Србије бр. 43, најмлађем од ових преписа, сачуван је само почетни део текста *Посланице*, писан ресавским правописом, и одломак је текстолошки сагласан са ранијим преписима.

Најстарији српскословенски препис *Посланице* сачуван је у рукопису с краја XIV века и чува се у Универзитетској библиотеци у Београду, у збирци Ћоровића под сигнатуром Рс 28. Текст је исписан српскословенским језиком, правилним полууставним писмом, рашким правописом са елементима ресавског. Заступљено је само ь, групе *ја*, *је* и у иницијалном и у поствокалском положају обележене су, према традицији рашког правописа, исписивањем прејотованих вокала; као изузетак гдекад се среће исписивање према ресавском правопису (б(о)ж(ь)ствьнаа писанїа, єресеи, б(о)жїє, самоє), а особито у наслову. Према новом, ресавском, правопису јавља се и слово ї на свом месту (рьвенїю, с(ве)тїи). После палаталних сугласника исписани су прејотовани вокали, а, према примерима рашког правописа, среће се и удвајање *јера* у генитиву плурала именица (оуꙁьь).

У прилогу достављам препис *Посланице* Григорија Паламе Ани Палеолог из рукописа Универзитетске библиотеке у Београду – Ћоровић Рс 28, са напоменама о текстолошким разликама у другим двама преписима. Приликом приређивања текста, држао сам се следећих принципа: скраћене речи разрешене су тако што су изостављени делови стављани у обле заграде уколико је таква реч обележена титлом, а у угласте заграде ако титла над њима не постоји. Натписана слова спуштана су у ред на одговарајуће место. Задржана је изворна интерпункција. Велика слова исписивана су на местима где постоје у рукопису.

С(ве)таго грїгорїа архїеп(и)ск(о)па солоунскаго паламы ѿ посланїа єго, єже кь ц(а)р(и)ци грьч(ь)скои. просившею[17] оувѣд[ѣ]ти вь кратцѣ єресь акиндиновоу:

Понєже б(о)гоподвижномоу рьвенїю ц(а)рств'нѣишемоу вь добродѣт(ѣ)лєх(ь) сьрастворено имоущїи моудрованїє. ищеши добрѣ творещи навикноути. ꙗко вь кратцѣ и по єликоу мощно ꙗвлєн'нѣ. ꙗже ѿ нас(ь) и соупротивникь наших(ь). и моудрьствоуєма и г(лаго)лєма, ѡ б(о)ж(ь)ств'нѣишемь свѣтѣ и сице сиꙗ имоуть. И соущьство б(о)жїє с(ве)тїи єс(ть) идѣже б(о)ж(ь)ство именоуют(ь). и свѣть вь нємже просиꙗвь неизреч(е)н'нѣ г(оспод)ь нашь ис(оу)сь х(ристо)с(ь), на ѳавор'сцѣи горѣ. ѡблыста сьвьꙁьшьдшеє сь нимь оученикы, б(о)ж(ь)ство именоуют(ь). Да ꙗко оубѡ намь несьꙁдан'но быти моудрьствоующиимь, сь соущьствомь єже паче в'сакого єс(ть) иꙁьꙗвлєнїа, и єже дос(то)инимь ꙗвлꙗємоє сиє сиꙗниє. двѣ б(о)ж(ь)ствѣ почитати. прѣвыше лежещеє, и понижен'ноє, акиндинь ѡг(лаго)лоуєть. ꙗкоже и вар'ламь. ть

15 Mošin 1955, 61–67; Scarpa 2012, 114–116.
16 Штављанин-Ђорђевић et al. 1986, 85–90; Scarpa 2012, 117–119.
17 НБС 43: просивше.

же ѥдино и[18] несьздан'но быти г(лаго)лѥт(ь) б(о)ж(ь)ство. ꙗкоже и пр'вѣѥ ѡно, соушьст'во б(о)жиѥ. б(о)ж(ь)ствноѥ[19] же ѡно сиꙗниѥ, сьздан'но. да понѥже сьздан'но быти г(лаго)лѥть б(о)ж(ь)ств'ноѥ сиꙗниѥ ѡно. и понижен'но[20] быти г(лаго)лѥть то в'сако. да прочеѥ двѣ г(лаго)лѥть и ть б(о)ж(ь)ствѣ. прѣвыше лежещеѥ и понижен'ноѥ ꙗвлѥн'но оубо ѥс(ть), ꙗко кь прѣльщенїю слышещїих(ь) прѣвыше лежещїимь. и понижен'ныимь нас(ь) ѡг(лаго)лоуѥть, б(о)ж(ь)ствомь. Се же ѥс(ть) истиною им'же нас(ь) ѡг(лаго)люѥть. ꙗко б(о)ж(ь)ствныи ѡнь и неизреч(е)н'ныи свѣть, иже сьздань быти реч(е) ѡнь. несьздань быти почитаѥмь мыи. ꙗкоже б(о)гоносныи ѡ(ть)ци, и х(ристо)с(ь) самь иже симь просиꙗвїи и ц(а)рство б(о)жїе сь нарекь, наоучи нас(ь). не бо ѥс(ть) ц(а)рство б(о)жиѥ раб'но и сьздан'но. ѥдино бо то всакого паче непоц(а)рствовано, и непобѣдимо. и врѣм(ѣ)не в'сакого и вѣка прѣвыше.~ Сице оубѡ мы по великомоу аѳанасию, вь ѥдиномь б(о)ж(ь)ствѣ чтемь б(ог)а. не по соущьствоу єдиномь несьздан'на. нь и по иже ѡ соущьст'вѣ зримыих(ь) и б(о)гословимыих(ь). силоу г(лаго)лю, хотѣниѥ, бл(а)гость, свѣть. живот(ь) и сицеваꙗ. и ꙗко ѥдиномоу и томоужде трех(ь) лиць, и соущьст'воу и сиꙗнию, и просто в'сеи силѣ, и деист'воу б(о)ж(ь)ст'вномоу: акин'динь же безакон'нѣ, вь сьздан'на и несьздан'на ѥдиного б(ог)а растесаѥт(ь). и вь двѣ б(о)ж(ь)ствѣ ино колѣн'нѣ. и вьистиноу прѣвыше лежещеѥ и понижен'ноѥ. ѥдиноѥ рас'сѣцаѥт(ь) б(о)ж(ь)ство. ѡ(ть)ца и с(ы)на и с(ве)таго д(оу)ха. Соущьст'во оубѡ б(о)жїе прѣвыше лежещеѥ г(лаго)лѥ. ꙗко ѥдино по нѥмь несьздан'но б(о)жь)ство. свѣт' же ѡнь, понижен'но, ꙗко сьздан'но б(о)ж(ь)ство. творит' же сьздан'но ѿсоуд[оу] и соущьст'во б(о)жїе. ѥгоже бо сиꙗниѥ сьздан'но, несьздан'но то нѣс(ть): множьство же иных(ь) лоукавыих(ь) єресеи, вь нѥже ѿсоуд[оу] вьпад(а)ѥть. н(ь)нꙗш'нꙗго писмена ськращениѥ не вьмѣщаѥт(ь): Ꙗкоже бо савелиѥ, вь ѥже не разньст'вовати г(лаго)лати ѡ(ть)ца с(ы)нь. не имѣти с(ы)на ѡ(ть)ца предаꙗше. Сице акин'динь єгда г(лаго)лѥть ничтоже раз'ньствовати, б(о)ж(ь)ствномоу сиꙗнию и дѣист'воу, соущьства б(о)жиꙗ. се же г(лаго)лѥи, ѿѥм'лѥть свьс'ма б(ог)а. себе без'бож'на соуща показаѥ. не имоущеѥ бо дѣист'ва, ни мали ѥс(ть) по б(о)гословцех(ь):~ Сего рад(и) ч(ь)стнаа и поклон'наа оуста. трьбл(а)жен'наго и с(ве)таго ми г(о)с(поди)на и ц(а)рꙗ сьборнымь рѣше свит'ком(ь) ꙗко аще и кь толикои высотѣ видѣниꙗ вьстекоше на ѳаворѣ г(о)с(под)ны таин'ници. бл(а)г(о)д(а)ть и славоу видѣше. а не соущьст'во самое подающеѥ бл(а)г(о)д(а)ть. ибо вѣмыи ѡно ѿ б(о)ж(ь)ст'вныих(ь) словесь навик'шеѥ. непричест'но, непостиж'но, невид[и]мо, и самѣмь тѣмь гор'нѥишиимь[21] силамь:~ Н(ы)нꙗ же прѣнебрѣг'шеи б(ог)а, и б(о)жиих(ь) с(ве)т(и)хь и иже ѿ б(ог)а ц(а)рꙗ[22] нашего ѡн(ѡ)го. и сьборнаго истезаниꙗ же и ѿреч(е)ниꙗ. и иже ѡ семь оужас'нѣиших(ь) оузьь и проклетїи. нас(ь) оубѡ сице бл(а)гоч(ь)стив'нѣ моудрьст'воующихь. и иже намь ѥдиномоудрьст'воующихь, ѿмѣтають. двоб(о)жникы нарицающе: Нь мыи тѣхь ꙗко поистинѣ двоб(о)жникы, и безб(о)жникы, ѿмѣтаѥмь и проклинаѥмь. вѣроующе вь ѥдино несьздан'но б(о)ж(ь)ство, ѡ(ть)ца и с(ы)на, и с(ве)таго д(оу)ха, и сего несьздан'аа дѣист'ва, ꙗкоже б(о)ж(ь)ствьнаа писанїа намь прѣдаше. и вьсь ликь с(ве)т(и)хь и б(о)гоносныих(ь) б(о)гословьцех(ь) наоучи:~

Литература

Алексије, епископ (1999): *Византијски црквени мистици XIV века.* Превео Миливој Р. Мијатов, Србиње–Ваљево–Београд–Минхен: Универзитетски образовани православни богослови: Хиландарски фонд: Задужбина „Николај Велимировић и Јустин Поповић“.

18 У НБС 43 везник није написан.
19 Овде се прекида текст у НБС 43.
20 ХАЗУ III а 47: понѥже ино.
21 ХАЗУ III а 47: горнѣишиимь. У поређењу са ХАЗУ III а 47, облик из ЋОР 28 можда упућује на изговор јекавца-преписивача.
22 ХАЗУ III а 47: и ц(а)ра.

Алексије, патријарх (2006): *Православная энциклопедия, Т. XIII*. Под редакцией Патриарха Московского и всея Руси Алексия II, Москва: Церковно-научный центр „Православная энциклопедия“.

Жунић, С. (2013): „Противлатинске и исихастичке расправе у средњовековној српској филозофији“. прир. М. Кнежевић, *ΟΥΣΙΑ, ΥΠΟΣΤΑΣΙΣ, ΕΝΕΡΓΕΙΑ: Аспекти мисли Григорија Паламе*, Београд: Православни богословски факултет, Институт за теолошка истраживања, 524–571.

Лазић, М. (1999): *Исихазам српске књиге*. Ниш: Просвета.

Mayendorff, J. (1959): *Introduction a l'etude de Gregoire Palamas*. Patristica Sorbonensia 3, Paris: Ed. Du Seuil.

Mošin, V. (1955): *Ćirilski rukopisi Jugoslavenske Akademije, I dio: Opis rukopisa*. Zagreb: JAZU.

Радић, Р. (1993): *Време Јована V Палеолога (1332–1391)*. Београд: Византолошки институт САНУ.

Ранковић, З. (2001): „Исихазам (библиографија)“. у: *Међународни научни симпосион 650 година саборског томоса (1351–2001): Свети Григорије Палама у историји и садашњости*. Србиње–Острог–Требиње 19 – 21. октобар 2001, Србиње: Духовна академија Светога Василија Острошког, 169–200.

Ранковић, З. (2013): „Књижевна дела св. Григорија Паламе у српскословенској рукописној традицији“. прир. М. Кнежевић, *ΟΥΣΙΑ, ΥΠΟΣΤΑΣΙΣ, ΕΝΕΡΓΕΙΑ: Аспекти мисли Григорија Паламе*, Београд: Православни богословски факултет, Институт за теолошка истраживања, 501–508.

Палама, Григорије свети (2014): *Посланице*. Са грчког изворника превео С. Јакшић, Нови Сад: Беседа.

Ристић, В. (2006): *Исихазам у Србији: библиографија*. Ниш: Црквене студије.

Синкевич, Р. (2013): „Григорије Палама“. прир. М. Кнежевић, *ΟΥΣΙΑ, ΥΠΟΣΤΑΣΙΣ, ΕΝΕΡΓΕΙΑ: Аспекти мисли Григорија Паламе*, Београд: Православни богословски факултет, Институт за теолошка истраживања, 47–71.

Scarpa, M. (2012): *Gregorio Palamas Slavo. La tradizione manoscritta delle opere. Recensione dei codici*. Milano: Biblion.

Хоружиј, С. (2004): *Исихазм: аннотированная библиография*. Под общей и научной редакцией С. С. Хоружего, Москва: Издательский совет Русской православной церкви.

Цернић, Л. (1981): „О атрибуцији средњовековних српских ћирилских рукописа“. ур. Д. Богдановић, *Међународни научни скуп Текстологија средњовековних јужнословенских књижевности*, 14–16. новембра 1977, Београд: Српска академија наука и уметности, 335–424.

Штављанин-Ђорђевић, Љ., Гроздановић-Пајић, М., Цернић, Л. (1986): *Опис ћирилских рукописа Народне библиотеке Србије. Том I*. Београд: Народна библиотека Србије.

Zoran Ranković

THE LETTER OF GREGORY PALAMAS TO EMPRESS ANNA PALAEOLOGUS ABOUT HERESY OF AKINDYNOS IN CHURCH SLAVONIC LANGUAGE

The author of this paper, using historical and textological method, considers the three preserved Church Slavonic transcripts of *The Letter* of Gregory Palamas to Empress Anna Paleologus, which contains the exposure of the heresy of Akindynos. The aim of this analysis is to stress the characteristics of the language of the transcript and textological differences between them, as well as the historical and theological circumstances of the creation of the aforementioned text. In the appendix, the author presents a copy of *The Letter* to Anna Palaeologus in Church Slavonic.

УДК 811.163.41
821.163.41.09
091=163.41(497.11)

Драгана Новаков
Државни универзитет у Новом Пазару
Међународни центар за православне студије, Ниш – Србија
e-mail: dragananovakov1@yahoo.com

НЕКОЛИКО НАПОМЕНА О ЋИРИЛОМЕТОДИЈЕВСКОМ ЈЕЗИКУ У СТАРИМ СРПСКИМ ПОМЕНИЦИМА

***Апстракт*:** *У овоме раду аутор настоји да утврди колико су језичке иновације (народне црте) утицале на ћирилометодијевску језичку традицију присутну у старим српским поменицима. Анализа је обухватила грађу четири рукописне књиге са различитих подручја на којима је деловала Српска православна црква: Поменик манастира Крушедола (XVI–XVII век), Троичански поменик (XVI век), Поменик манастира Дечана (1595–1938) и Поменик манастира Крке (XVIII–XIX век).*

Кључне речи: *поменик, антропоними, јат, екавизам, ијекавизам, икавизам.*

Предмет овога реферата јесте разматрање само одређених питања која се тичу антропонима из четири поменика с различитих подручја. Међутим, они имају и суштинске заједничке елементе који омогућавају њихово поређење с одређеним циљем, да се утврде исти или слични антропоними на поседима деловања Српске православне цркве у временском распону од XVI до XX века.

Поменици (**помєньникъ**) — црквене, богослужбене књиге које су средњовековни српски писари састављали за потребе чинодејствовања свештеника у олтару цркве пре почетка Божанствене литургије (на светој Проскомидији) када се распоређује евхаристијски хлеб на дискосу, улива вино у свети путир и помињу имена живих и упокојених хришћана.

„Време када су почели да се састављају стари српски поменици не може се прецизно утврдити, мада се њихов постанак може довести у везу с учвршћивањем православља у српској средњовековној држави.“

Као богослужбене књиге из којих су се у за то одређеним данима или службама помињала имена приложника[1], ктитора и свих оних заслужних за манастир, поменици су имали дужи или краћи век трајања, а онда су замењивани новим, при чему су неки делови преписивани од старијих.

1 Што се заупокојених служби тиче, њихово обављање митрополит Викентије регулише на следећи начин: у осмом члану говори да се парусије врше по обичају јерусалимском и Свете Горе, у дане недељне, на Господње и Богородичне празнике, као и на празнике Светих са великим славословљем на сугубим јектенијима Литургије, вечерња и јутрења, Вукашиновић 2008, 207; о сугубим јектенијима в. и Фундулис 2004, 190. Реч парусија јесте грчка (Παρουσια) и има више значења. Једно од њих јесте помен — црквени обред — онима који нису више на овом свету, уп. Давидов 1994, 5.

Састављање поменика као богослужбених књига у средњовековној Србији настаје под утицајем Византије у периоду осамостаљивања државе Немањића. Иако се већ у Хиландарском типику Светога Саве предвиђа време, начин и доследност читања поменика, састављање се поузданије може везати за XIV век, време када се у српским скрипторијумима ревидирају стари преводи главних текстова.[2]

Највише материјала за испитивање језичког израза српских средњовековних поменика пружају њихови уводни делови или поменички предговори писани српскословенским језиком (што је и очекивано с обзиром на жанр, односно на сам садржај и намену ових рукописних књига) који у овоме раду нису предмет проучавања. Међутим, интересантно је то што тај уводни део од четири поменика, које смо овом приликом анализирали, има само *Поменик манастира Крушедола*. У овоме реферату позабавићемо се осталим деловима ових споменика и то оним местима, на којима се одсликава српски народни језик, тј. народна имена, старијега порекла, али и антропонимима странога порекла у којима имамо секундарно *јат* и у осталим лексемама које одређен поменик садржи.

Циљ реферата јесте пре свега, утврђивање дистрибуције антропонимских варијетета на екавском, ијекавском и икавском говорном подручју, тј. на следећим територијама: Србија, Косово и Метохија, Црна Гора и Хрватска, са којих потичу проучаване рукописне књиге.

Грађа за ово разматрање ексцерпирана је из четири поменика различитих временских и територијалних провинијенција: *Поменик манастира Крушедола* (XVI–XVII век) МСПЦ 240, *Троичански поменик* (XVI век) Пљевља 74, *Поменик манастира Дечана* (1595–1938) Деч. 109 и *Поменик манастира Крке* (XVIII–XIX век) Крка 57.

Сигурније податке свакако би дали резултати детаљних дијалектолошких истраживања, али и поред тога, наш корпус даје нам увид у сву разноликост личних имена насталу различитим рефлектовањем јата у овим споменицима.

Вредност јата у српскословенским рукописним књигама генерално, после његове фонетске трансформације у народним говорима, за многе проучаваоце представљала је велики проблем. Екавизми српскословенског језика потврђени су и у овим споменицима, али, као што је већ речено, они нису предмет наше анализе.

Писари уместо јата пишу често *е* што може бити потврда да се у народу име тако изговарало нпр. антропоними: **Цвєта**[5] 63 СТ[6], **Нєдєлька** 97 Д итд.

Писар такође није сигуран где је етимолошко јат, па га пише уместо *е* као у примерима атропонима **Пѣтко** 87 К, **Дѣва** 105 К, 181 СТ, **Дѣвка** 105’ К, али нпр. у *Поменику ман. Свете Тројице* забележен је и облик наместо јата **Дїєва** 179.

Дакле, јат се често јавља у екавској варијанти *е*, што је доказ да је екавизам у народним говорима већ стабилизован процес. Међутим, ако се у оквиру екавских антропонима нађе јат, то би могло да значи да је писар био добро упућен у српскословенску писменост, где се јат контролисало штокавским изговором.

На неколико места вокал јат дао је рефлекс *и* или *ије*. Ови примери значајни су за историјску дијалектологију. Принцип да се властита имена с јатом у основи преузимају у стандардни језик у онаквом облику како се изговарају у крају из кога потичу условио је, с једне стране, мноштво варијација у неким антропонимима, а с

---

2 Даниловић 1997, 40.

5 Сва имена у овоме раду биће дата у номинативу наместо акузатива, како је уобичајено у поменицима.

6 У даљем тексту биће коришћене следеће скраћенице: СТ (Поменик ман. Св. Тројице); Д (Поменик ман. Дечана); К (Поменик ман. Крушедола); КК (Поменик ман. Крке).

друге, топонимске варијације свео је на минимум, јер обележавају одређене локалитете који се најчешће и јединствено бележе у њиховим завичајима. То је на пример екавски лик забележен у *Поменику манастира Крушедола* у топониму **Сремь** 8, **сремски** 6'. Ијекавски лик овога топонима у нашој грађи не долази, мада би ијекавска норма, која није јединствена поред *сријемски* могла имати и екавски облик. Наиме, хрватска писана пракса има ијекавске ликове овога топонима, док би нпр. херцеговачко-крајишка и црногорска пракса, с ретким изузецима прихватила екавске ликове. У овом случају, пре свега, имамо принцип преузимања овога топонима у његовом изворном облику, затим, постоји општи процес свођења двосложне у дугу једносложну замену јата у позицији консонант + *ре*, што је тенденција и обема поменутим праксама.

Генерално, у сва четири анализирана поменика не постоји много антропонима с рефлексом јата у њима. То су, пре свега, народна имена већином старијега порекла, мада има и личних имена странога порекла са заменом секундарнога јата.

На пример, мушка и женска имена изведена од корена *цвет-* веома су стара, а у нашој грађи дају ликове који верно одражавају сва рефлектовања јата у народним говорима

Екавски ликови антропонима **Цветко** 16 СТ, 92 Д, 108 СТ, 8᾽ КК потврђени су у сва четири поменика, а забележени су још и **Цветин** 112᾽ К, **Цветан** 35᾽ КК, 93᾽ Д, **Цветоѥ** 17 КК, 166 СТ, **Цветна** 135' Д, **Цвета** 94᾽ К, 94᾽ Д, 160 СТ, **Цвеа** 25 КК итд.

Облик с икавским рефлексом забележен је у *Поменику манастира Крке* у примерима **Цвиа** 37 и **Цвиан** 42᾽, а затим и у *Поменику ман. Св. Тројице* у облику **Цвїїа** 39, док га остала два поменика не региструју. Икавски лик овог женског антропонима не јавља се у нашој грађи.

Ијекавски рефлекс јата забележен је у двосложном антропониму **Цвїета** 31 и то у *Поменику манастира Крке.* Дакле, то се име среће на подручју с ијекавском говорном базом. Наиме, овај антропоним с ијекавском говорном базом егзистира и на црногорском говорном подручју у знатно већем броју случајева, за шта нам потврду пружају народни говори.[7]

Антропоним **Деан**[8] 94᾽ К, 70 СТ, јавља се у екавском лику, док за одговарајући женски антропоним имена *Дејана* нема потврда у анализараним поменицима.

Имена изведена од корена *леп-* нису много стара. Рјечник ЈАЗУ наводи их од XVIII века.[9] У нашој грађи овај антропоним постоји у облику: **Лѣпосава** 98 СТ. У *Поменику ман. Св. Тројице* присутан је редак мушки антропоним с овим кореном, **Лѣпоѥ** 64.

Мушка имена изведена од именице *недеља* јављају се с екавским рефлексом јата и то у *Поменику манастира Крушедола* нпр. у облицима: **Неделко** 71, **Недѣлко** 87, али се пример **Нѣделко** 86 јавља с јатом, које се не налази на свом етимолошком месту. У *Поменику манастира Дечана* овај антропоним се бележи у женском облику **Неделька** 97. Ово име не јавља се с икавским рефлексом.

Екавизација овог антропонима, сматра Саво Пујић, није само резултат екавског утицаја, него је више плод депалатализације иницијалне консонантске групе у секвенци *-дјељ-*, која се јавља и код других лексема у тој гласовној позицији.[10]

Антропоним *Негуш* прилично је редак. Јавља се само једанпут, и то у *Поменику ман. Св. Тројице*. Екавски лик овог антропонима гласи **Негѫш** 140 како је ово име и

7 Станић 1974; Вуковић 1938–1939.
8 Миклошић 1963, 189.
9 ЈАЗУ VI, 245.
10 Пујић 1974, 95.

забележено, међутим, с обзиром на то да је реч о ијекавском говорном подручју, претпостављамо да се изговарао са *ње*, што је јекавска варијанта.

Име *Његован* веома је ретко и њега бележи *Поменик манастира Крке* и то у ијекавском лику **Нкгован** 27', док се екавски лик овога антропонима јавља у *Поменику манастира Дечана* **Негован** 98'.

Исти поменик бележи и ијекавски антропоним **Бкгок** 17' КК, који се у осталим поменичким књигама не јавља.

Име **Вера** 16' КК јавља се само у екавском лику и то у *Поменику манастира Крке*. Екавски лик овога антропонима превладао је данас и на ијекавском говорном подручју. Лик с ијекавским рефлексом јата у овом имену у складу је с апелативом *Вјера* који се среће и код Хрвата, и код Црногораца, и код Срба ијекаваца. Међутим, пошто овај антропоним нема дубљег корена у народу, што потврђује и наша грађа, на неки начин и тада, а и данас осећа се архаизмом.

По развитку строга јата, на пример, писари рукописне књиге *Поменик ман. Крушедола*[11] су, наравно, екавци, што је природно с обзиром на њихову највероватнију припадност шумадијско-војвођанском дијалекту, међутим, то је и једна од основних одлика старог српског црквеног и књижевног језика (српскословенског).[12]

Тако, на пример, у *Поменику ман. Крушедола* редовно долазе примери: **Бела** 88 и **Бѣла** 92', у *Поменику ман. Дечана* овај облик забележен је као **Белꙗ** 89', док се у *Поменику ман. Св. Тројице* јавља пример **Бїелю** 131, али се региструје и екавски лик **Белко** 274 СТ, као и облик **Бѣла** 73.

У *Поменику ман. Св. Тројице* забележен је необичан женски антропоним **Оливира** 185, али у истој рукописној књизи редовно долази на више места екавски облик овога истога имена, **Оливера** 186 СТ, који региструју и остали поменици.[13]

Највећи број варијација налазимо у дериватима грчко-латинског антропонима *Стефан* код којег се врло рано развио јат који је касније деривирао у све своје српске рефлексе, као и у многе друге хипокористике. Поред тога, задржао је и ликове с алтернативним изворним вокалом *е*.

Целокупна грађа из сва четири поменика има највише потврда за екавски лик и његове хипокористике: **Стефан** 4 К, 18 КК, 38 Т, 53 Д, **Стефко** 144 СТ. Антропоним *Степан* представља, на неки начин, и народни облик у односу на књишки и календарски *Стефан*, добијен супституцијом *ф* : *п*.

Некад се и у лику **Стеван** 32 осећао рефлекс јата. Овај облик налазимо у *Поменику ман. Крке*.

Ијекавски лик **Сткпан** 22 КК у средњем веку био је веома раширен на ијекавском подручју уопште. У Рјечнику ЈАЗУ налазимо податак да је то данас код Хрвата и Срба јекаваца службени лик за календарско име Стефан[14].

Други ијекавски лик с јотованим претходним сугласницима долази у женском антропониму **Сћепанида** 18 КК, 133 Т и то само у *Поменику манастира Крке*. С. Пујић каже да се тим ликом у Источној Херцеговини назива и верски празник Шћепањдан.[15]

---

11 Целовита филолошка и ономастичка анализа ове рукописне књиге налази се у мојој докторској дисертацији одбрањеној на Филолошком факултету у Београду 2009. године под називом: *Филолошка и ономастичка анализа Поменика манастира Крушедола (XVI век).*

12 Младеновић 1996, 54; 2008, 150.

13 Антропоним *Оливира* (и мушки *Оливир)* регистрован је и у дечанској области, а према речима Гордане Јовановић, овај лик треба довести у везу са фонемом јат, Јовановић 2012, 271.

14 JAZU XVI, 39, 587.

15 Пујић, нав. дело, 98.

Овај антропоним је према његовим речима везан искључиво за православни антропонимик.[16]

Икавски лик долази у имену **Стипан** 18 КК, 133 Т и њега региструјемо само у *Поменику манастира Крке* и *манастира Св. Тројице*. С. Пујић сматра да су икавски ликови искључиво везани за католичку антропонимику.[17]

Оригинални лик **Стефан** 6 СТ, 54' Д, 4 К, 2 6 КК јавља се у сва четири поменика и представља, заправо, и најчешћи облик овога антропонима.

Милица Грковић говорећи о именима у дечанским хрисовуљама каже да је у владарским кућама свакако непосредним утицајем грчкога језика *ф* чувано и ни у једном случају није замењено гласом *п*[18], што у нашој грађи није случај, када је у питању ово титуларно име.

Међутим, честа је појава у народним говорима штокавскога наречја да се сугласник *ф* супституише са *в* или *п*. Бранкица Чигоја пронашла је један пример такве реализације у Папићевом рукопису: *Стиепана, Стиепан*. Према њеним речима, од XIV века ово име јавља се као *Стјепан* и касније *Шћепан*[19].

Дакле, деривати антропонима *Стефан* на проучаваним подручјима на основу поменичких књига имају мноштво варијација, које одражавају на неким местима конфесионалну, на неким регионалну припадност, а можда и национално и социјално порекло.

Кроз различите гласовне супституције и суфиксалне адаптације у српском језику прошло је и грчко име *Filipos (Philippus)*, што се види из примера забележених у *Поменику ман. Крке* где имамо облик **Пилип** 19'. У остала три поменика овај антропоним забележен је као *Филип*.

Стара измена **въ-** у *у* са полугласником у слабом положају присутна је, наравно, и овде: имамо пример у *Поменику ман. Крушедола* где долазе облици: **ѵ монастирь** (корични лист), **ѵ сръбскѵ землѫ** (корични лист). Ово је „позната особина народних говора“.[20]

Прелазак вокалног *л* у *у*, када су у питању поменици који су из времена XVI века, указује да је то већ уопштено завршен процес када је у питању антропоним **Вѫкь** 11' КК, 143 Д, 49 К, 67 СТ. Међутим, пример са неизмењеним *л* који је забележен у облику **Влкь** 2 и који долази у *Поменику манастира Дечана*, веома је редак, јер се углавном свуда основа *влк-*, бележи као *вк-*: **Вѫкосав** 95 К, **Вѫкашин** 85 К, 67 СТ, **Вѫксан** 76' К итд.

Отприлике, напоредо с овим процесом долазило је и до упрошћавања сегмента *-слав* у *-сав*, што је штокавски развој, и велики број потврда сведочи да је у проучаваним областима овај процес упрошћавања практично био завршен на почетку турског доба. Наиме, група *сл* често се јавља у неким српским именима. У српском народном језику дакле, та група је упрошћена: **Радосав** 55', **Станисав** 185 СТ, **Станисава** 185 СТ, **Стоисава** 225 СТ, **Вѫкосав** 96, 19 КК, **Миросав** 25' КК, **Велисав** 17' КК, **Драгосав** 35 КК, **Станисава** 185 СТ, **Хранисава** 58 К, **Владисава** 73 К, 66 СТ итд. Овај творбени тип посведочен је у свим анализираним поменицима. Међутим, у одређеном броју примера група *сл* постоји у сложеним именима нпр. **Владислав** 69 К и **Мирослав** 6 К, али су ти антропоними можда записани и касније, па није искључено да су ушли у народ из неког средњовековног споменика.

16 Пујић, нав. дело, 98.
17 Пујић, нав. дело, 98.
18 Грковић 1983, 121.
19 Чигоја 2001, 93.
20 Младеновић 1971, 200.

Необично је да се јављају имена која нису уобичајена код православаца. Међутим, та имена долазе у *Поменику ман. Крке*: **Шимѫнъ**[21] 32', **Лѫцїꙗ** 31, или име које је албанског порекла и које јавља у *Поменику ман. Дечана* у ликовима **Мѫзак** 81 и **Мѫзаћ** 55'[22].

На основу овог прегледа антропонимских варијетета у вези с рефлексом јата, може се закључити да је ова врста лексема најподложнија варијацијама у зависности од историјских, конфесионалних, националних, регионалних и лингвистичких фактора. Те варијације најбоље одражавају верску и националну хетерогеност становништва на проучаваним просторима (екавски, ијекавски и икавски), што није случај или није бар у тако изразитој мери, с осталим језичким варијацијама на овом језичком подручју. Иако се гласовне законитости карактеристичне за народне говоре одражавају и на антропониме, ипак су оне знатно ограничене ванлингвистичким факторима. Наиме, проучавани поменици одсликали су своја наречја, дијалекте, а најшароликије стање пружио је *Поменик ман. Крке*.

Једно је сигурно, и поменичке књиге, осим што одсликавају различите дијалекте с територија с којих потичу, што је наша грађа и потврдила, у исто време представљају и добре чуваре српског народног језика или бар његове наносе у њима.

Литература

Вукашиновић, В. (2008): *Српска барокна теологија*. Београд. Краљево. Нови Сад.

Вуковић, Ј: *Говор Пиве и Дробњака*. Јужнословенски филолог XVII, 1–114.

Грковић, М. (1983): *Имена у дечанским хрисовуљама*, Нови Сад.

Давидов, Д. (1994): *Парусија*. Београд (Просвета).

Даниловић, Д. (1994): *Стари српски поменици*. Магистарски рад одбрањен 1994. на Филозофском факултету у Београду, Универзитетска библиотека, РМ 1934.

Даниловић, Д. (1999): *Поменици*. Лексикон српског средњег века, Београд, 551.

Јаковљевић, А., Исаиловић, Н. (2013): *Попис нахије Петрово поље из 1574. године*. Иницијал. Часопис за средњовековне студије. Књига I, Београд, 255–290.

Јовановић, Г., Катић, Т., Јаковљевић, А. (2012): *Поређење хришћанских и словенских имена у дечанској области на основу турског пописа из 1485. године и дечанских хрисовуља*. Дечани у светлу археографских истраживања. Зборник радова, Београд, 267–284.

Miklosich, F. (1963): *Lexikon paleoslovenico-graeco-latinum. Emendatum auctum.* Wien (Scientia Verlag Aalen).

Младеновић, А. (1971): *Графијске, правописне и језичке одлике повеље краља Радослава, писане у Дубровнику 1234. године*. Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор, књ. тридесет седма, свеска 3–4, Београд 190–207.

Младеновић, А. (2008): *Екавизам-традиционална особина српског књижевног језика*. Историја српског језика. Одабрани радови. Београд (Чигоја штампа), 147–152.

21 Име *Шимун* регистровано је и у *Попису нахије Петрово поље*, Јаковљевић – Исаиловић 2013, 233. Дакле, овај антропоним забележен је код православних Срба на тој територији, и не само тој.
22 Више о овом антропониму в. Новаков 2012, 259–266.

Младеновић, А. (1996): *Екавизам наших старих штампаних књига*. Посебан отисак из Зборника радова са научног скупа Пет вјекова Октоиха – прве штампане ћириличке књиге на словенском југу, Одбор за обиљежавање 500 година прве штампане ћириличке књиге на словенском југу, ЦАНУ, и САНУ; Научни скупови књига 37, Подгорица, 49–57.

Новаков, Д. (2009): *Филолошка и ономастичка анализа Поменика манастира Крушедола (XVI век*), Филолошки факултет, Београд (рукопис докторске дисертације).

Новаков, Д. (2012): *Лично име: Музак/Музаћ у Поменику манастира Крушедола*. Дечани у светлу археографских истраживања. Зборник радова, Београд, 259–265.

Pujić, S. (1974): *Distribucija ijekavskih varijacija u zamjeni jata u savremenoj bosanskohercegovačkoj pisanoj praksi*. Prilozi i građa za standardizaciju bosanskohercegovačkog ijekavskog izgovora: Institut za jezik i književnost u Sarajevu. Odeljenje za jezik. Radovi I, Sarajevo.

Rječnik JAZU 1880-1882-1976: Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika, Zagreb (Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti), I-XXIII.

Станић, М. (1953): *Говор племена Ускока у Црној Гори*. Гласник САНУ V, СВ. 2, 325–331.

Фундулис, Ј. (2004): *Литургика I. Увод у свето богослужење*. Краљево.

Чигоја, Б. (2001): *Језик Павла Папића, босанског фрањевца из прве половине XVII века*, Београд.

Драгана Новаков

НЕСКОЛЬКО ЗАМЕЧАНИЙ О КИРИЛЛОМЕФОДИЕВСКОМ ЯЗЫКЕ В ДРЕВНИХ СЕРБСКИХ ПАМЯТНИКАХ (ИЛИ ДРЕВНЕСЕРБСКИХ)

В работе делается попытка установить, насколько языковые инновации (народные черты) влияли на кирилломефодиевскую языковую традицию, отражённую в древних сербских памятниках. Анализ охватывает материал четырёх рукописных книг из различных областей, на которые распространялось влияние Сербской православной цервки: *Памятник Крушедольского монастыря* (XVI-XVII в.), *Памятник монастыря Св. Троицы* (XVI в.), *Памятник Дечанского монастыря* (1595-1938) и *Памятник Кркского монастыря* (XVIII-XIX в.).

УДК 821.163.1.08-992 Петковић, А.

Надежда Д. Јовић
Универзитет у Нишу, Филозофски факултет - Србија
e-mail: nada.jovic@filfak.ni.ac.rs

СРПСКОСЛОВЕНСКЕ ОДЛИКЕ ЈЕЗИКА ПУТОПИСА АНДРЕЈА ПЕТКОВИЋА ИЗ 1734. ГОДИНЕ*

Апстракт: *Рад се бави фонетским и морфолошким српскословенским одликама језика путописа Андреја Петковића Поклоњениje гробу Господњу из 1734. године. Фонетске одлике су заступљеније, а морфолошке разноврсније али слабије потврђене. Уочене су и неке рускословенске црте. Прати се поштовање српскословенске норме, а резултати се пореде са особинама неких српскословенских текстова из прве половине 18. века.*

Кључне речи: Поклоњеније гробу Господњу, *српскословенски језик, фонетика, морфологија.*

0. У овом раду биће пописане и анализиране српскословенске фонетске и морфолошке одлике језика путописа Андреја Петковића *Поклоњеније гробу Господњу*, написаног 1734. године, а фототипски издатог 2008. године у Темишвару.[1]

0.1. Познато је да су путописи као жанр у старој српској књижевности крајем 17. и почетком 18. века писани махом народним језиком са доста елемената српскословенског,[2] српске редакције старословенског, који је био црквени и књижевни језик код Срба закључно са 40-тим годинама 18. века.[3]

* Овај рад рађен је у оквиру пројекта *Историја српског језика* (178001), који се реализује у сарадњи Филозофског факултета у Новом Саду, Филозофског факултета у Нишу и Филолошко-уметничког факултета у Крагујевцу, а покровитељ је Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

1 В. Петковић 2008. Приређивач С. Бугарски у Прологу издања даје следеће податке: рукопис је пронађен у Банату, оштећен је, има 51 страну, припада типу „хожденија“, аутор је Андреј Петковић, претпоставља се учитељ и Банаћанин родом (Петковић 2008, 7–21). Такође скреће пажњу на народни језик рукописа (исто, 21), који је до сада обрађен у Јовић 2016 a (графија и правопис), Јовић 2013 (фонетске особине), Јовић 2016 b (морфолошке особине), Цветковић Теофиловић 2016 (изрази за мере и турцизми). Установљено је да је у његовој основи шумадијско-војвођански дијалекат, са особинама банатских говора тамишког типа, али има и српскословенских и рускословенских особина, што је и очекивано с обзиром на време настанка текста (Јовић 2013, 262; Јовић 2016 b).

2 О томе в. Грицкат 1976, 298–299; Младеновић 2008, 170. Такође, према хијерархији жанрова у старој српској књижевности Н. И. Толстоја (2004, 152–153), ходочасничка књижевност спада у десету од четрнаест жанровских рубрика, при чему са бројем рубрике расте и удео народног језика у језику жанра.

3 Уп. Младеновић 2008, 180.

0.2. Српскословенске језичке особине претежно се јављају у деловима текста где се описују: Света Земља, места везана за живот и страдање Исуса Христа, догађаји из његовог живота, цркве и сл.[4]

0.3. Ретко се јављају и рускословенске фонетске и морфолошке црте, које чини се, пре сведоче о културној повезаности српског и руског народа у оквиру ареала Pax Slavia Orthodoxa[5] и о угледању на руску писменост и пре прихватања руске редакције старословенског језика за службени језик Српске православне цркве трећином 18. века,[6] него о организованом уношењу рускословенских особина након 1726. године, када је у Сремским Карловцима почела да ради славенска школа Максима Суворова.[7]

1. Српскословенске фонетске особине огледају се у карактеристичној српскословенској вокализацији слабог полугласника у *а*, у екавској вредности јата, у чувању вокалног и финалног *л*, у рефлексима *шт, жд* < **tj, *dj*, у чувању група *чр-* и *вс-* и у невршењу новог и специјалног јотовања у поједним примерима.

1.1. Једна од најмаркантнијих особина српске редакције старословенског језика је чување полугласника у слабом положају (осим на крају речи) и његова вокализација у *а* од 15. века,[8] која се *Поклоњенију* јавља у следећим примерима:

1.1.1. у облику заменице *vьs-:

призваше нась васе 22/9–10, васа света места 24/11, васи 30/19, 20, васи аџие 44/1; васаки закони 39/15–16, васакое лето 48/2;

1.1.2. код предлога и префикса *vъ-:

ва велики градь сωлѹнь 5/13–14, ва конакь свои 9/1, ва корабь 9/2, ва море 12/18, ва црковь 7/3, ва цркви 17/5, ва чрвленѹ ризѹ 38/13, ва малѹ галилею 44/9, ва свои манастирь 51/1, ва потокь ћедарски 51/2–3;

вадовица 17/4, 7;

ванѹтарь 6/15, 16, 31/7, 9, 43/4, 50/6, изванѹтарь 6/1,15, ванѹта|ра ва велике и саборне цр҃кве 24/7–8;

васта 30/1, ва/с/таните 45/6; ванидешь 30/6, да не ванидe ва напасть 45/7; вавргла ва море 17/4; вазре на небо 44/22;

1.1.3. код префикса *vъz-:

вазбранено 5/19, 6/13, васкрсениа 19/12, 38/15, васкресениа 42/9, вазнесе 43/8, вазмѹщаше водѹ 48/2–3; васпет 43/3, васпеть 43/3; на вастокь 28/15, 30/13, васток 35/11;

1.1.4. код предлога и префикса *sъ-:

са радостию 22/8, 31/9–10, 41/5, са патриаромь 31/2, са пениемь и са радостию 31/9–10, поведе нась са се скѹпа 43/6, са ексери и са титломь и са трновимь венцемь 36/5–6, са ексери и са копиемь 45/2, са ωрѹжиемь 46/18–19, са нами 47/1;

сародници 9/10; и ωще не саврши се 22/11, по савршению слѹжби 23/1, саврши ютрена 23/8, по савршению изидосмо 46/8–9; сакривена 36/11, саборне цр҃кве 24/8, икона санетие и васкре/се/ние 33/21–22, сатвори 51/9–10;

1.1.5. код предлога *kъ-: ка нами 43/5;

1.1.6. у суфиксима *-ьski, *-ьstvo, *-ьstvije:

---

4 Већина српскословенских језичких особина, о којима ће овде бити речи, има своје пандане у духу народног језика (Јовић 2013; Јовић 2016b), који долазе у опису путовања, нарочито оног преко мора.

5 Толстој 2004, 166.

6 Младеновић 2008 а, 243.

7 Уп. Младеновић 2008, 179.

8 Младеновић 1977, 12–13; Младеновић 2008, 54.

єрєтичаскє 27/20, єрєтичаски 41/4; пророча|ство 35/13–14; шаствиє 31/8, 16, до фторога прєшаствиа 49/9–10;

1.1.7. у примерима: пєсанъ 23/15, чати 10/1, 34/12, 40/20, 41/10; иꙁа/б҃/рана 40/22, иꙁабрано 41/1, поред: иꙁбрань 41/3.[9]

1.1.8. Вокализација полугласника у духу рускословенског језика ретко се јавља: црковнє 8/8, ва црковь 7/3; тогда 12/15, 30/18, 31/13, 39/3, 43/4–5, 44/4, 48/7; божє|ствєнꙋ 33/18–19.[10]

1.2. Екавска замена јата је једна од кључних особина српскословенског језика,[11] која се огледа и у језику *Поклоњенија* у основи речи:

бєшє 5/20, 12/15, 20/1; бєлъ 28/4, ѿ мєрмєра бєла 27/2; свакє вєрє 20/2, вєра свакоꙗки 30/18; пꙋстишє вєтрило 9/13 (’једро’), вєтарь 9/17; врємє 8/17, ꙋ прво врємє 11/13; ꙁєло лєпь 10/8, лєпа 10/9, лєпо 10/19; мєсєць намєсто крста 21/1, мєсто 24/2, мєста 24/11, по свєти мєсти 24/17, мєстꙋ 41/5; двє нєдєлє 5/16, вардарь рєкꙋ 4/18; тєло 7/17.[12]

1.3. Рефлекс вокалног *р* у путопису је српскословенски и српски народни:

грчиштє 5/8, ꙋ црковь 7/16, срєбрнь 7/15,[13] на брдꙋ 8/9, грци 8/10, прво 8/17, 11/13, крмитєль 10/3, васкрсєниа 19/12, 38/15 итд.,

1.3.1. али се срећу и рускословенски рефлекси:

чтвєрти дань 10/13 (sic.), на чтвєртои днє 21/9 (sic.); васкрєсєниа 42/9, кровь 38/22.[14]

1.4. Чување вокалног *л*, особина српске редакције старословенског језика,[15] огледа се у одређеном броју примера у путопису:

·1000·· стлпова 6/3, стлпь 36/10, 40/14, 41/14, стлпа 42/4; испльни 35/13.

1.5. Финално *-л* се чува у српској редакцији,[16] што се у *Поклоњенију* види код неких именица и придева:

како єдань воль 12/17,[17] бєлъ 28/4, столъ 17/3, столь 6/16, 33/17, 42/19.18

---

9 Из представљених примера види се да се у тексту на месту слабог полугласника пише искључиво графија *а*, будући да су јерови безгласни знаци (Јовић 2013, 255; Јовић 2016 а, 139). Иначе, по овој гласовној особини, по писању и изговарању вокала *а* на месту полугласника (и јаког и слабог, осим оног на крају речи) *Поклоњеније* је у складу са споменицима писаним српском редакцијом, насталим у првој трећини 18. века, нпр. са *Хроникама* Ђорђа Бранковића (Грицкат 1970, 90; Јовић 2012, 79–81), са *Службом светом кнезу Лазару* из 1725. године (Младеновић 2008, 54–55), са списима Гаврила Стефановића Венцловића (Младеновић 2008, 64–67) и са *Стихологијом* из 1736. и *Требником и месецоловом* из 1737. године јеромонаха Александра (Младеновић 2008, 58–63), који, као и Андреј Петковић, готово редовно пише *а* на месту таквог полугласника, у чему се, како примећује А. Младеновић, може огледати „тадашња нова графијско-правописна особина“ (исто, 63).

10 Пре путописа Андреја Петковића, почетком 18. века, настале су *Хронике* Ђорђа Бранковића (Кречмер 2008, 8–9), у чијој другој књизи има рускословенских рефлекса полугласника: *когда, тогда, Рождества, божеставним* итд. (Јовић 2012, 79–81) и других рускословенских фонетских особина (в. у даљем тексту).

11 Уп. Младеновић 1977, 4; Младеновић 2008, 149.

12 Јављају се и икавизми шумадијско-војвођанског типа (в. Јовић 2013, 256–257).

13 Поред ср/є҃/брєно 32/11, са суфиксом *-ен* за грађење градивних придева. Двојство је присутно и у банатским говорима (Ивић, Бошњаковић, Драгин 1994, 248).

14 Ова језичка особина присутна је и у језку Друге књиге *Хроника* Ђорђа Бранковића: *начертаније, обдержимому, гречски, од острова* и сл. (Јовић 2012, 82).

15 Уп. Младеновић 1977, 15.

16 Младеновић 1977, 9.

17 Облика *вол* данас нема у банатским говорима (Ивић, Бошњаковић, Драгин 1994, 251).

18 У радном глаголском придеву мушког рода финално *-л* у тексту редовно прелази у *-о* (ѡжєдниѡ 7/7, покриваѡ 8/7, ꙗвиѡ 19/11 итд.), што је народна особина (Јовић 2013, 258).

1.6. Резултати старог јотовања група *tj, *dj – *шт, жд,* у духу старословенског језика и српскословенске редакције,[19] долазе у примерима које одликују и друге српскословенске фонетске, морфолошке и синтаксичке особине или који су део описа светог места и детаља из живота Исуса Христа:

ютрꙋ свн|тающн 9/6–7, на ѡпрощєннє 9/9, жнвотворєща/г͡о/ гроба 24/12–13, жнвотворєщн гробь г/с͡/ны 29/1, ѡбрєтє нхъ спєщн 45/5–6, вазмꙋщашє водꙋ 48/2–3, бнсть… ꙋчєшти сє книги 49/4–6, нзь далєко зрєщн 50/3–4;

азь ѡбєща сє 2/14, ѡбєща сє 2/15 (уводни део путописа); са свєщами 22/13, свєщє 30/16; свє|щєнника ·8҃4· 31/4, глєдасмо нощню 11/6;

мєждꙋ собою 16/7, ѡдєждами 31/4–5, ѡдєждє 35/12, доѡждашє анггєль 48/2, слєпо рождєнꙋ 51/10, слєпо рождєни 51/12.[20]

1.7. Сугласничка група *чр-* остаје у српскословенском језику неизмењена:[21]

чрпосмо водꙋ питиа ради 10/17–18, 11/15–16, чрвлєнꙋ 38/13.

1.8. Група *вс-* остаје, као што је познато, неизмењена у српској редакцији старословенског језика:[22]

васи 30/19, 20, васи/є͡/ аџнє 44/1 итд. (Више примера наведено је у тачки 1.1.1.)

1.9. Изостајање специјалног јотовања код глагола *idti и његових сложеница представља српскословенску фонетску особину у тексту *Поклоњенија*:

понти 1/6, пондосмо 4/19, 5/5, 23/4, 24/17, 44/1, пондн 26/9, пои͡досмо 11/16, сꙋнцє нз водє нзндє паки ꙋ водꙋ зандє 13/2–3, ѡтꙋдꙋ пондосмо н доѣосмо 18/1, дондєшь 34/15.

1.10. Ново јотовање није захватило српскословенску норму,[23] што аутор *Поклоњенија* у великом броју случајева поштује:

жела|ннє 2/10–11, камєннє 5/4, ꙋкрашєннє 6/2, ѿ повєлєнна дєви бц҃и 7/4, ѡпрощєннє 9/9, питиа ради 10/10, 12, васкрсєнна 19/12, 38/15, по савршєнню слꙋжби црковнои 23/1–2, за ꙋмєвиннє ногоми 23/21 (sic.), са пєннємь 31/9, ꙋкрашєнна црковна 31/21, камєннємь искнѣєно 33/14, васкрєсєнна 42/9, по/с͡/лє разорєнна 49/7;

диаконь 23/11, диакона 23/13, диꙗкона ·12· 31/3, хрстианскои 17/5, трєтнє 9/14, трєтиа 34/13–14.

2. Српскословенске морфолошке особине присутне су у деклинацији и конјугацији. Међу непроменљивим речима такође има српскословенских ликова.

2.1. Деклинација у *Поклоњенију* одликује се разноврсним и бројним особинама српске редакције старословенског језика у промени именица (поједини падежи по консонантској промени именица *име, подне, чудо, небо;* инстр. јд. именица ж. рода на консонант са наставком *-ију*, ретки облици ном. и ак. мн. именица ж. рода на *-а* са српскословенским наставком *-и*; српскословенски наставци у ген., дат., инстр. и лок. мн. именица м. рода итд.), али је најупадљивија и најчешћа црта наставак *-аго* у ген. јд. м. и с. рода заменичко-придевске промене.

---

19 Младеновић 1977, 7–8.

20 У путопису постоје и српски народни рефлекси *ћ* и *ђ*: тꙋ ноћь 9/6; свєћє 31/12, кꙋћꙋ 5/4, ѡћє потєћи 46/11; ѡграћєно 26/8, мєћꙋ тима иконами 33/12 итд. (Јовић 2013, 259–260). У језику *Друге књиге Хроника* Ђ. Бранковића нису забележени овакви народни рефлекси (Јовић 2012, 83).

21 Док у штокавким говорима српског језика прелази у *цр-* (Brozović, Ivić 1988, 12). У тексту *Поклоњенија* такви примери постоје (црвєнь 28/3, црвєнꙋ 37/1, уп. Јовић 2013, 260), док у Другој књизи *Хроника* Ђ. Бранковића није забележена промена *чр-* > *цр-* (Јовић 2012, 83).

22 У српским народним говорима *вс-* прелази у *св-* (Младеновић 2008, 15, 51–52), што се, такође, јавља у овом путопису: савь 6/17, сви 31/10, сва 38/3, свєга 40/12 итд. (Јовић 2013, 260); за разлику од језика Друге књиге *Хроника* Ђ. Бранковића (Јовић 2012, 81) где је само: *васакого, васој, васу* и сл.

23 Уп. Младеновић 1977, 9.

2.1.1. Српскословенски је облик инстр. јд. именице *име*, која се деклинирала по консонантској промени,[24] и који долази у окамењеној конструкцији:

ѥменемъ ѣнрѧ 2/13, чловѣка ѥменемь ѣнрннєа 48/15–16 (sic!).

2.1.2. Именица *подне* у тексту увек долази у старословенском и црквенословенском лику[25] и са наставком некадашње консонантске промене:

ѡ/т/ полѧднє 3/5, 4/8, на полѧднє 3/9, 13, 4/14, 20–21.

2.1.3. У ген. јд. именица ж. рода на *-а* јавља се један сигуран пример у коме се чува српскословенски наставак *-и*<-**у*:[26]

кладнчнце нашєн вѣ҃ч҃н 44/13–14.

2.1.4. Вокатив јд. именице *братија* има наставак *-е* као у српскословенском:

братнє 10/1, нє вѫсантє сє братнє 10/2, братнє ꙗоꙗ тако да ꙁнатє 40/19.[27]

2.1.5. У инстр. јд. именица ж. рода на *-а* у једном примеру забележен је српскословенски наставак *-ојy*:

силою г҃с҃/да нашєго іс хста 31/21–13.[28]

2.1.6. Именица *црква* има у тексту *Поклоњенија* и ном. *црков* (рус. *церков*) и деклинира се као им. ж. рода на консонант:[29]

и та є цркоꙑь ꙁело вєлнка 6/10, и та є цркоꙑь хралꙑь свєтаго ѣєѡрѣна 17/6, та цркоꙑь нє слѧжн 19/6; прводꙑь глє|дасмо цркоꙑь свєтаго днднтрнꙗ 5/17–18, ва цркоꙑь 7/3, ѵ цркоꙑь ст҃го днннє 7/16, ндосмо долє подь цркоꙑь 8/2, краснтн црькоꙑь вєлнкѵю 32/2.

2.1.7. Инструментал јд. именица ж. рода на консонант јавља се једино са српскословенским наставком *-нѭ*:

глєдасмо ноцнѭ 11/6, са радостнѭ вєлнѭ 22/8, 42/5, са радостнѭ 31/9–10.[30]

2.1.8. Именица *дан* има облик *дни* у бројним конструкцијама, што представља стари облик двојине:[31]

¨2¨ днн 10/4, 15, 17; ¨¨3¨ днн 10/11, ¨6¨ днн 11/14, ¨12¨ днн 43/4.[32]

2.1.9. Именице *чудо* и *небо*, које су се некада деклинирале по консонантској *-s-* промени, долазе са проширењем у ном. и ак., што је српскословенска особина:[33]

тѳ сє н данась чѵдєса покаꙁѵю 18/7; на нєвєса 43/9.

2.1.10. Облици ном. и ак. мн. именица ж. рода на *-а* ретко имају српскословенски наставак *-и*:

н вндншє жєнн рнꙁн лєж/є҃/щє 30/2, кадь саставншь ѡбдвє (sic!) пєсннцн 32/9.[34]

---

24 Николић 1987, 137; Драгин 2008, 58.

25 Уп. Словњик: полоудьнє, отъ полоу дьнє; Петковић 1935, полѧдень, на полѧднє.

26 Имале су га именице тврде *а промене, али се и у другим споменицима јавља и код именица *ја промене (уп. Даничић 1874, 16; Драгин 2008, 59).

27 Према Ђ. Даничићу (1874, 32) и А. Белићу (2006, 181), овај облик среће се у споменицима од 13. до краја 17. века и као народни наставак, па се не мора третирати само као српскословенски, на шта, заправо, упућује садашње стање у банатским говорима (Ивић, Бошњаковић, Драгин 1997, 60–61), где нема облика вок. са наставком *-е* код именица ж. рода.

28 И ово је пример колокације у религијском дискурсу (уп. наставак *-єго* присвојне заменице).

29 Ова именица има и српске народне наставке именица женског рода на *-а* (Јовић 2016 b).

30 Именица *ноћ* употребљена је са српскословенским фонетским особинама и у прилошком значењу, а именица *радост* у колокацији *радост велија*.

31 Уп. Ђорђић 1975, 99.

32 Који се среће у говорима Баната (Ивић, Бошњаковић, Драгин 1997, 34).

33 Ова црта позната је и народним говорима (Brozović, Ivić 1988, 23), па и говорима Баната (Ивић, Бошњаковић, Драгин 1997, 50). Такође је особина савременог језика (Стевановић 1986, 227–228).

34 Овај наставак није увек употребљен у складу са нормом – рнꙁа, пєснница пришле су тврдом обрасцу.

2.1.11. Генитив мн. неких именица је српскословенски, без наставка:

и҃ из не из҃гна 7̈ бе/со҃/вь 28/18,[35] єдинь ѡ/т/ воинь 38/20.

2.1.12. Датив мн. именица м. рода у Петковићевом тексту чешће се јавља са српскословенским наставком -омь:[36]

тѹркомь 8/14, поиде і҃с х҃с ѹченикомь 45/5, воиномь 46/18, маисторомь 48/21.

2.1.13. Именице м. рода јављају се у инстр. мн. једино са наставком *-и*, који је српскословенски:[37]

са своима| сародници 9/9–10, предь ѹченици 13/14, надь тима стѹпови 27/4, заедно са екресери 36/5 (sic!), са ексери и са копиемь 45/2.

2.1.14. Именице ж. рода, које су потврђене у инстр. мн. у путопису Андреја Петковића, имају српскословенски наставак -ами:[38]

ѡдеждами 31/4–5, са свещами 22/13, са /с҃/већами 31/14, мећѹ тима иконами 33/12.[39]

2.1.15. Локатив мн. именица м. и с. рода јавља се само са наставком *-и*:[40]

по пѹтови 16/6, доле по стѹпови 27/15; поидосмо по свети мести 24/17.

2.1.16. У деклинацији заменица, што важи и за деклинацију других именских речи, српскословенски ликови долазе претежно на почетку текста, затим у описима цркава, као и у подсећањима на догађаје из живота Исуса Христа, везане за одређена места у Јерусалиму:

азъ грешни| андреи петковичъ 2/5–6, азъ 2/14; и не веми где поло| положише его 29/6–7, и трновь венаць положише| на главѹ его 37/1–2, на главн его 38/14, емѹ 2/15, ѿвещаше емѹ и рекоше 29/5, ребра емѹ 38/21, еи 42/10, беѹ се свадиле ̈2̈ паше междѹ собою за десетакъ 16/6–7; с нами 9/3, 8; до сего ли дна не би са вами 47/1.[41]

2.1.17. У ген. јд. придева м. рода одређеног вида (и у ак. за живо) најчешћи је српскословенски наставак *-аго*,[42] док код придевских заменица у истим падежима долазе наставци -ого/-его. Ови наставци представљају маркантну црту текста *Поклоњенија* и јављају се у контекстима везаним за религију:

и /с/ветаго| дха 2/2–3, црковь светаго димитрия 5/18, ѹ црковь ст҃аго мине 7/16, икона| светаго димитрира 8/5–6 (sic!), гробь ст҃аго лазара 12/7–8, храмь светаго ћеѡрћна 17/6, храмь светаго накова 23/1–2, светаго и животвореща/го҃/ гроба гн҃а 24/13, благаго бг҃а 28/23, дѹха светаго 30/16–17, поста великаго 32/1, антиѡн/с҃/каго 32/22, ча/с/наго древа 38/8, богатаго 48/19, ѡ/т/ вишега| крана до нижнаго 49/3–4; їерѹсалимского 32/21, благого бг҃а 34/22;

на светаго илию пророка 3/4–5, ище|мо исѹса распетаго 29/5–7;

ѡ(т) того часа 35/6; колико кого бл| благи богь наставно 24/3–4, рече имь ангель кого ищете 29/4–5; исака сина свого 22/18–19;

гробь гн҃ь нашего і҃с х҃рта 22/4, г/с҃/да нашего 31/13, 38/19.

---

35 У овом случају именица је добила проширење *-ов-* из народног језика – бесовь, што је присутно и у другим споменицима (Драгин 2008, 58).

36 Уп. Куљбакин 1930, 85.

37 Али се као архаичан сачувао у банатским говорима (Ивић, Бошњаковић, Драгин 1997, 25–26), где долази уз предлоге, као и у примерима из текста *Поклоњенија*.

38 Уп. Куљбакин 1930, 90.

39 Све именице које долазе са овим наставком, контекстом су и значењем везане за цркву, при чему неке имају и фонетске српскословенске особине (ѡдеждами, свещами).

40 То је познати архаизам и дијалектизам северних штокавских говора, укључујући и банатске (Ивић 2001, 102; Ивић, Бошњаковић, Драгин 1997, 27–29, 48).

41 Инструментал (и дат., в. Јовић 2016 b) мн. личних заменица првог и другог лица са наставком *-ми* представљају архаизам (Даничић 1874, 219–220), али и војвођански дијалектизам, данас редак у банатским говорима (Ивић, Бошњаковић, Драгин 1997, 82).

42 Уп. Младеновић 1977, 4; Драгин 2008, 61.

2.1.18. Придевске заменице и придеви м. (и с. рода) у већини случајева у дат. и лок. јд. долазе са покретним вокалима *-е* и *-у* (2.1.18.1), што је особина народног језика,[43] с тим што су облици на *-оⷨ/-еⷨ* и српскословенски.[44] Остали облици су ретки: неодређени вид придева (2.1.18.2) и облик одређеног вида са наставком *-ꙋⷨ*, старе прид. промене, који се из дат. проширио на лок. (2.1.18.3):

2.1.18.1. проговорила| цр҃ковноⷨ сннѫ 8/6–7, дадо|ше благоⷨє спасєтнлю 48/10–11; ѫ свѣтоⷨ| єнванђєлню 19/7–8 (sic!), на до/н/нєⷨ краю 33/5;

н ѫ тоⷨ| градѫ 12/6–7, на то|ⷨє пєнцєрѫ 21/10–11;

2.1.18.2. на ѡбрѧтѫ гвоздєнѫ кано полєлєн 21/15;

2.1.18.3. гледа|ючн на ѡвоⷨ свѣтыⷨ ⷨєстѫ 41/4–5.

2.1.19. На почетку текста, у заклетвеној формули долази српскословенски наставак *-ен<-ѣн* тврде варијанте сложене придевске промене у дат. јд. ж. рода:[45]

слава свѣтєн| єдиносꙗшнєн н нєраздєлнєн| тронцн 2/3–5.

2.1.20. Придеви ж. рода у ак. јд. одређеног вида имају наставке *-ꙋю/-ою*:[46]

свѣтꙋю горѫ 10/14, горѫ таворскꙋю 13/4, краснтн цр҃ковь вєликꙋю 32/2;[47]

ѿ лєвою странѫ ѡлтара 6/4, ѿ лєвою странѫ корабл 10/14, ѿ дє҆ною странѫ палатн 20/5–6.

2.1.21. Инструментал јд. придева ж. рода одређеног вида долази са наставком *-ю*, који је познат у споменицима:[48]

са радостню вєлню ꙁєло 22/9.

2.2. Српскословенски облици у конјугацији *Поклоњенија* углавном се своде на ретке облике презента и 3. л. јд. аориста глагола *бити*, као и на живу употребу партиципа презента актива и пасива.

2.2.1. Српскословенски облици презента глагола[49] долазе у устаљеним склоповима и у цитатима из *Новог завета*:

вола твоа да вѣдеть 45/4, нщє|ло нєвса распєтаго н нє вєⷨи гдє положншє єго 29/5–7.

2.2.2. У првом делу путописа чест је облик 3. л. јд. аориста – бнсть:

тѫ нашь бнсть конакь: 3/2, 7, 11, 17, 4/1, 4, 6, 5/12 – 14 30/1 итд.

2.2.3. Партицип презента актива углавном се употребљава књишки – са српскословенским фонетским одликама и наставцима, у атрибутској функцији:

къ свѣтоⷨ н жнвот|воряцюⷨ гробѫ 2/8–9, вань/та/рь свѣтаго н жнвотворєщаго҃/ гроба г҃на 24/12–13, н вндншє жєни рнꙁи лєжⷭ҃щє 30/2, ѵ҆тєштн сє кннги 49/5–6;

ютрѫ свн|тающн нач҆є... нꙁгоннтн 9/6–8, ѡбрѣтє нхъ спѣщн 45/5–6.[50]

2.2.4. Српскословенски облик партиципа презента пасива, непознат народним говорима,[51] јавља се у тексту *Поклоњенија* у устаљеним изразима са глаголима *звати* и *глаголати* и са наставком *-ми* уз именице сва три рода, што значи да је конгруенција нарушена:

сєло ꙁовєⷨн| сланцн 3/5–6, ѫ прво сєло тврско ꙁовєⷨн ражнь 4/2, сєло ꙁовєⷨн| ꙁовєⷨн тнквєшъ 4/21–5/1, сєло ꙁовєⷨи карнца 10/6; ѫ варошь ꙁовєⷨи гроцка 3/8–9, ѫ варошь ꙁовєⷨи

43 Brozović, Ivić 1988, 27.

44 Уп. Младеновић 1977, 5.

45 Уп. Даничић 1874, 166; Белић 2006, 250.

46 Уп. Николић 1987, 158.

47 Сажимањем овог наставка одређеног придевског вида добија се народни наставак *-у* (уп. Даничић 1874, 169–170), који се такође јавља у *Поклоњенију*: ѫ вєлнкѫ| патрн҃ꙗрхнню 22/8.

48 Даничић 1874, 177.

49 Уп. Даничић 1874, 274; Младеновић 1977, 5.

50 У последњним примерима, који имају српскословенске фонетске одлике, конгруенција је ипак нарушена.

51 Даничић 1874, 370.

асанъпашина паланка 3/11–12, ꙋ варошь ꙁовеми ꙗгодина 3/19; ꙋ манастиръ ꙁовеми винча 3/6–7, ꙋ хань ꙁовеми масꙋрица 4/11;[52] капию глеми портꙋ палати давидови 20/4–5.

2.2.5. Партицип претерита актива појављује се једном у српскословенском фонетском и морфолошком лику и у делу текста везаном за живот Исуса Христа:

і҃с х҃с приде… ишадь мало ѡ/т/ нихъ 44/20–22.

2.2.6. Пасив и рефлексивни облици пасива спадају у књишке, српскословенске облике, чија је употреба била у прошлости живља него данас:[53]

тꙋ намь беше ваꙁбранено 5/19, 6/13, ѡд ови врата една сꙋ ꙁаꙁи|дана 39/17–18;

нища се невнѣаше 11/18, ди се патриархи погребꙋю 23/1, иде се распе господь 24/10.

2.3. Међу непроменљивим речима у *Поклоњенију* има архаичних српскословенских прилога, предлога и везника, а јавља се и партикула *же*:

2.3.1. абие 38/22 ’одмах’, блиꙁь 19/19–20, 20/1 ’близу’,[54] ванꙋта|ра 24/7–8 и ванꙋтарь 6/1, 15, 24/11, 12, 14, 29/2, 31/7 ’унутра’, ꙁело 9/17, 10/8, 11/3, 16/9, 19/4, 27/16, 31/13 ’веома’, идеже 13/5, 18/2, 22/18, ’где’, нощию 11/6 ’ноћу’, такмо 10, 11/18 ’само’, тогда 30/18 ’тада’;[55]

2.3.2. ва 2/2, 5/13–14, 7/3; и ко(н) нега 10/8, ѡ/т/ 3/1, 5, 6/2, 4, 16, 10/11, проꙁ 34/19–20 ’кроз’;[56]

2.3.3. бо 10/14, 16/5, 45/9 ’јер’, ꙗко 32/7 ’као’;

2.3.4. ꙗкоже ѡтацъ сина 2/13, идеже живе 12/2, идеже свети илна 13/5, идеже есть глава 18/2; петиже| дань 13/3–4, таиже дань 9/4, 13/7.

3. Иако услед ниже жанровске припадности путопис *Поклоњеније гробу Господњу* Андреја Петковића карактерише велики удео српског народног језика са шумадијско-војвођанском основицом, у њему су пронађене бројне и разноврсне српскословенске фонетске и морфолошке особине и по која рускословенска црта.

3.1. Српскословенске фонетске особине огледају се: у чувању полугласника у слабом положају и његовој вокализацији у *а* (васа, васи, васакое, ва, вадовица, ванꙋтарь, ваꙁре, ваꙁбранено, еретичаски, пророча|ство итд.), у екавској замени јата у основи речи (беше, белъ, вера, ветарь, време, лепь, месець, место, неделе, тело), у чувању вокалног *л* у свега две основе (исплни, стлпь), у чувању финалног *л* на крају неких именица и придева (воль, столъ; белъ), у рефлексима старог јотовања дентала **tj*, **dj* (ваꙁмꙋщаше, ꙁрещи, нощию, ѡбеща, рождени, свеще итд.), у чувању група *чр-* и *вс-* (чрпосмо, чрвленꙋ; васи, васе), у невршењу новог јотовања (камение, питие; ѡпрощение, ꙋкрашение; диаконь, третие) и специјалног јотовања (доидешь, ꙁаиде, иꙁиде, поидосмо, поити).

3.2. Српскословенске морфолошке особине присутне су на самом почетку рукописа, у колокацијама из религијског дискурса, у деловима текста где се описују цркве, посебно јерусалимске, и спомињу детаљи их Христовог живота.

3.2.1. Именице м. рода на консонант јављају се са српскословенским наставцима у падежима мн.: ген. (воинь), дат. (тꙋркомь, ꙋченикомь), инстр. (са сародници, надь стꙋпови) и лок. (по мести, по пꙋтови, по стꙋпови).

3.2.2. Српскословенски наставци у промени именица ж. рода на *-а* долазе у јд.: у ген. (владичице нашеи б҃ци҃), у вок. именице *братија* (братие), у инстр. (силою); у мн. у ном. и ак. (видише жени риꙁи) и у инстр. (иконами, ѡдеждами, свещами);

---

52 Уп. усамљену конструкцију у духу народног језика – ꙋ село ꙁове се колари 3/10.

53 Грицкат 1972, 90.

54 У говорима Баната, као заједничка особина кикиндске и тамишке зоне – *близо* (Ивић, Бошњаковић, Драгин 1997, 437).

55 Уп. Ђорђић 1975, 207–208.

56 Brozović, Ivić 1988, 37–38.

3.2.3. док именице ж. рода на консонант имају карактеристичан инстр. јд. (нощию, радостию).

3.2.4. Наставке некадашње консонантске промене задржале су поједине именице: *име* у инстр. јд. (именемъ), *чудо* и *небо* у ном. и ак. мн. (чꙋдеса, небеса), *подне* (ѡ/т/ полꙋдне, на полꙋдне) и *дан* у бројним конструкцијама (¨2¨ дни, ¨3¨ дни, ¨6¨ дни).

3.2.5. Заменице ретко имају српскословенске ликове (азъ, его, емꙋ, еи, собою; с нами, са вами), а придевске заменице у ген. јд. м. и с. рода и у ак. м. рода за живо долазе са наставцима *-ого*/*-его* (того, свого; нашего).

3.2.6. У придевској промени доминира српскословенски ген. јд. придева м. рода одређеног вида (благаго, великаго, распетаго, светаго), а ређе се јављају у промени придева ж. рода одређеног вида и: дат. јд. тврде варијанте (светеи, единосꙋщнеи, нераздѣлнеи), ак. јд. (светꙋю, таворскꙋю; левою, десною) и инстр. јд. (велию).

3.2.7. Конјугација потврђује српскословенске облике: презента глагола у цитатима из *Новог завета* (бꙋдеть, веми), 3. л. јд. аориста глагола *бити* у склопу фразе (тꙋ намь бисть конакь), партиципа презента актива у атибутској функцији (къ животворещомꙋ гробꙋ, ванꙋтарь светаго и животворещаго гроба, видише жени ризи лежеще), партиципа презента пасива (манастиръ зовеми, хань зовеми), партиципа претерита актива (і҃с х҃с приде… ишадь). Као књишка особина јавља се и употреба пасива и рефлексивних облика пасива (тꙋ намь беше вазбранено, нища се невићаше).

3.2.8. Међу непроменљивим речима има архаичних прилога (абие, близь, ванꙋтарь, зело, идеже, нощию, такмо, тогда), предлога (ва, кон, ѡт, проз) и везника (бо, ꙗко), а јавља се и партикула *же*.

3.2.9. Дакле, српскословенске морфолошке особине врло су разноврсне, али је већина њих заступљена малим бројем потврда, изузев наставка *-аго* у ген. јд. придева м. рода, наставка *-и* у инстр. и лок. мн. именица м. рода и наставка *-ију* у инстр. јд. именица ж. рода на сугласник. Српскословенске наставке обично прате и фонетске српскословенске одлике.

3.2.10. Неки облици српске редакције нису употребљени у складу са нормом, што је познато и из других споменика. Такви су: ген. јд. (б҃ц҃и), ном. и ак. мн. (ризи, песници), ген. мн. (бесовь), облик двојине *дни* у бројним конструкцијама (¨¨3¨ дни, ¨6¨ дни), склопови у којима је нарушена конгруенција партиципа (ютрꙋ свитающи, ѡбрете ихъ спещи; село зовеми, варошь зовеми).

3.3. Поједине српскословенске особине сачуване су у народним говорима: облици *чудеса* и *небеса*, инстр. мн. именица м. рода са наставком *-и* уз предлоге, лок. мн. именица м. и с. рода са наставком *-и*, облик *дни* у бројним конструкцијама, инстр. мн. личних заменица првог и другог лица.

3.4. Рускословенских особина је мало и своде се на ретке случајеве вокализације полугласника (божествену, тогда, црковне) и облике са рефлексима вокалног *р* (васкресенна, кровь, четверти).

3.5. Уочени су и хибриди, ликови у којима се мешају особине различитих језичких система. Најфреквентнији је облик *црков* (та є црковь зело велика, гле|дасмо црковь, ва црковь, подь црковь), а по једном се јављају ликови свећами и доѡждаше.

3.7. Ова анализа српскословенских фонетских и морфолошких особина у путопису *Поклоњеније гробу Господњу* Андреја Петковића показала је континуитет неких особина присутних и у другим рукописима из времена пре и после 1734. године, када је рукопис настао. Тако се, с једне стране, код Петковића јављају исте рускословенске фонетске особине којих има у *Другој књизи Хроника* Ђорђа Бранковића, насталој пре *Поклоњенија*, а са друге, он доследно бележи графију *а* на месту вокализованог слабог полугласника, као и јеромонах Александар у својим рукописима

Стихологија и *Требник и месецослов* из 1736. и 1737. године, што говори у прилог запажању А. Младеновића да то може представљати нову графијско-правописну особину с краја српскословенске епохе.

Литература

Белић, А. (2006): *Историја српског језика*. Изабрана дела А. Белића; том. 4, приређивач А. Младеновић. Београд : Завод за уџбенике и наставна средства.

Грицкат, И. (1970): „Белешке о језику Ђорђа Бранковића“, *Зборник за филологију и лингвистику* XIII/1, Нови Сад, 85–101.

Грицкат, И. (1972): *Актуелни језички и текстолошки проблеми у старим српским ћирилским споменицима*. Београд: Народна библиотека СР Србије.

Грицкат, И. (1976): „Језик српских путописа из XVII и с почетка XVIII века“, *Зборник историје књижевности*, књ. 10. Београд: САНУ, 297–322.

Даничић, Ђ. (1874): *Историја облика српскога или хрватскога језика до свршетка* XVII *вијека*. Београд.

Драгин, Н. (2008): „О три култна списа из позног периода српске редакцијске писмености“, *Зборник Матице српске за филологију и лингвистику* LI/1, Нови Сад, 53–66.

Ђорђић, П. (1975): *Старословенски језик*. Нови Сад: Матица српска.

Ивић, П., Бошњаковић, Ж., Драгин, Г. (1994): *Банатски говори шумадијско-војвођанског дијалекта, Прва књига: увод и фонетизам*. Српски дијалектолошки зборник XL, Београд.

Ивић, П., Бошњаковић, Ж., Драгин, Г. (1997): *Банатски говори шумадијско-војвођанског дијалекта, Друга књига: морфологија, синтакса, закључци, текстови*. Српски дијалектолошки зборник XLIII, Београд.

Ивић, П. (2001): *Дијалектологија српскохрватског језика: увод и штокавско наречје*; приредио Драгољуб Петровић, Целокупна дела П. Ивића; т. 2. Сремски Карловци – Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.

Јовић, Н. (2012): „Неке фонетске карактеристике друге књиге *Хроника* Ђорђа Бранковића“, у: С. Бугарски, Љ. Степанов (ред.), *Државотворна идеја тројице српских великана: Ђорђа Бранковића, Доситеја Обрадовића и Саве Текелије*, Зборник радова са међународног научног скупа, Темишвар, 11–12. 11. 2011, Темишвар: Савез Срба у Румунији, 77–85.

Јовић, Н. (2013): „Фонетске одлике путописа Андреја Петковића из 1734. године“, *Годишњак за српски језик*, Година XXVI, број 13, Ниш: Филозофски факултет, 253–264.

Јовић, Н. (2016 a): „О графији и правопису путописа Андреја Петковића из 1734. године“, *Годишњак за српски језик*, Година XXVII, број 14, Ниш: Филозофски факултет, 137–155.

Јовић, Н. (2016 b): „Морфолошке одлике рукописа *Поклоњениje гробу Господњу* (1734) Андреја Петковића“, *Исходишта 2*, Темишвар: Савез Срба у Румунији, Филозофски факултет Универзитета у Нишу, 47-67.

Кречмер, А (2008): Ђорђе Бранковић, *Хронике славеносрпске*, Приредила Ана Кречмер, Критичка издања српских писаца VII. Београд: САНУ.

Куљбакин, Ст. М. (1930): *Старословенска граматика*. Београд: Државна штампарија Краљевине Југославије.

Младеновић, А. (1977): „Напомене о српскословенском језику“, *Зборник за филологију и лингвистику* XX/2, Нови Сад, 1–20.

Младеновић, А. (2008): *Историја српског језика: одабрани радови*. Београд: Чигоја штампа.

Младеновић, А. (2008 а): „Филолошке белешке о једном српскословенском тексту из 1720. године“, *Јужнословенски филолог* LXIV, Београд, 239–246.

Николић, С. (1987): *Старословенски језик I, Правопис, гласови, облици*. Београд: Научна књига.

Петковић, С. (1935): *Речник црквенословенскога језика*. Сремски Карловци.

Петковић, А. (2008): *Поклоњење гробу Господњем 1743*, Приредио Стеван Бугарски. Темишвар: Савез Срба у Румунији.

Словњик: *Slovník jazyka staroslověnského*, ČSAV (Slovanský ústav). Praha, 1–52, 1958–1997.

Стевановић, М. (1986): *Савремени српскохрватски језик (граматички системи и књижевнојезичка норма) I. Увод, фонетика, морфологија*. Београд: Научна књига.

Толстој, Н. И. (2004): *Студије и чланци из историје српског књижевног језика*. Београд – Нови Сад: Завод за уџбенике и наставна средства, Вукова задужбина, Матица српска.

Цветковић Теофиловић, И. (2016): *Језик совершени*. Ниш: Филозофски факултет.

Brozović, D., Ivić, P. (1988): *Jezik srpskohrvatski/ hrvatskosrpski, hrvatski ili srpski,* Izvadak iz II izdanja Enciklopedije Jugoslavije. Zagreb: Jugoslavenski leksikografski zavod „Miroslav Krleža“.

Надежда Д. Йович

СЕРБСКОСЛАВЯНСКИЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ ЯЗЫКА ХОЖДЕНИЯ АНДРЕЯ ПЕТКОВИЧА ОТ 1734 ГОДА

В работе анализируются сербскославянские фонетические и морфологические характерисики языка хождения Андрея Петковича *Поклоњение гробу Господњу* от 1734 года. Фонетические черты в большей степени присущи языку, морфологические более разнообразны, но менее подтверждены. Исследования показали также некоторые русскославянские черты. Рассматривается отношение писца к норме сербскославянского языка. Результаты сравниваются со свойствами некоторых сербскославянских текстов с первой половины 18-го века.

УДК 811.161.1`276.6:27-1
81`1
81`33

Ксенија Ј. Кончаревић
Универзитет у Београду, Филолошки факултет
Међународни центар за православне студије, Ниш – Србија
e-mail: kkoncar@mts.rs

САВРЕМЕНА И ТРАДИЦИОНАЛНА РЕЛИГИОЗНОСТ РУСКОГ НАРОДА КРОЗ ПРИЗМУ КОГНИТИВНЕ ЛИНГВИСТИКЕ*

Апстракт: *У раду се разматра слика религиозности у савременом руском друштву, која се може добити анализом асоцијативних поља са стимулусима везаним за сферу сакралног представљених у асоцијативном речнику Ј. Н. Караулова: Бог, Богородица, Иисус, святая, свято, святой, святость, Христос. Такође, ради испитивања традиционалне религиозности код Руса, анализира се концепт Бога на материјалу руских народних пословица из збирке В. И. Даља. Реконструишу се фрагменти националне језичке слике света у вези са односом између човека и Бога, а посебна пажња поклања се смисаоном расцепу неких паремија које се доводе у везу са амбивалентношћу односа према Богу и светости у савременој руској религиозној свести.*

Кључне речи: *Когнитивна лингвистика, социолингвистика, социологија религије, језичка слика света, традиционална руска религиозност, религиозност у посттоталитарном и постатеистичком друштву, вербалне асоцијације, паремиолошки фонд, руски језик.*

„Основна, најдубља црта карактера руског народа јесте његова религиозност и с њом повезана потрага за апсолутним добром, дакле, таквим добром које је остварио само у Царству Божијем“, писао је истакнути руски философ Николај Лоски[1]. Семјон Франк сматра да је руски дух „потпуно прожет религиозношћу“[2], као што и Лав Карсавин налази да је „суштински моменат руског духа религиозност“[3]. Николај Берђајев у својим промишљањима руске културе истиче да „руска идеја није идеја цветајуће културе и моћног царства – руска идеја је есхатолошка идеја царства Божијег“[4]. У историји Русије такође је, по запажању Георгија Федотова, народни идеал била „Света Русија“: „У староруској светости јеванђељски лик Христов сија блиставије него било где у историји.“[5]

* Рад је израђен у оквиру пројекта „Српска теологија у XX веку: фундаменталне претпоставке теолошких дисциплина у европском контексту – историјска и савремена перспектива“, који финансијски подржава Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије (евиденциони број пројекта ОИ 179078).

1 Лоски 2001, 100.
2 Франк 1992, 141.
3 Карсавин 1992, 314.
4 Berđajev 1997, 144.
5 Федотов 1959, 251.

Ипак, више аутора констатује и дубоку поларизованост руске душе. „Ми Руси смо апокалиптичари или нихилисти“, тврди Берђајев.[6] Карсавин напоредо са религиозношћу посматра и борбени атеизам.[7] Јустин Поповић о овом феномену надахнуто пише: „Руска душа има свој рај и свој пакао. Нигде страшнијег пакла и нигде дивнијег раја но у души руској. Ниједан човек не пада тако дубоко, до последњег зла, као руски човек; али исто тако, ниједан човек не досеже тако високо, до врха изнад свих врхова, као руски човек. <...> О руску се душу љубоморно отимају светови, отимају вечности, отимају сам Бог и сам Сатана.“[8]

Колико о руској националној религиозности у прошлости и данас можемо сазнати уз помоћ лингвистичких истраживања? Савремена когнитивна лингвистика служи се, између осталих, методама испитивања вербалних асоцијација у циљу идентификације најбитнијих обележја језичке свести (а религиозност свакако спада у једно од таквих обележја) и методама концептуалне анализе на паремиолошком материјалу, чиме се реконструишу фрагменти језичке свести у традиционалној култури који су предмет нашег занимања. У овом раду покушаћемо да применом поменутих лингвистичких метода истражимо савремену и традиционалну религиозност руског народа, са посебним освртом на идентификовање амбиваленција о којима говоре истакнути мислиоци чије смо мисли навели у претходном излагању.

Материјал асоцијативних речника[9], посебно у последње две деценије, служи као основа за бројна лингвистичка, психолошка и социолошка истраживања, пошто се сматра да се на основу њега може добити најпотпунија слика језичке свести савремених говорника, другачије тешко доступна анализирању. Когнитивно-лингвистичка проучавања семантике и лингвоконцептолошка истраживања практично су немогућа без анализе асоцијација или валидних асоцијативних поља.

За разлику од једнојезичких речника који фиксирају значења лексема представљених у репрезентативном корпусу текстова, асоцијативни речници фиксирају норме употребе одређене лексеме (стимулуса у асоцијативном експерименту) у језичкој продукцији просечног носиоца језика.

У изради асоцијативних речника користи се слободни асоцијативни експеримент током којег испитаници добијају списак стимулуса на које дају само један одговор. По традицији која датира још од почетка двадесетог века, од првог објављеног речника Кента и Розанова из 1910. године[10], испитаницима се даје листа од 100 стимулуса и одређено ограничено време за које треба да напишу реакцију (обично

6 Berđajev 1997, 131.

7 Карсавин 1992, 315.

8 Поповић 1987, 167.

9 У славистици је задуго најшире био познат речник асоцијативних норми руског језика који је саставио ауторски колектив под руководством А. А. Леонтјева (Леонтьев 1977). Док је први речник асоцијативних норми руског језика и обимом и структуром донекле имао карактер огледне свеске, мада је реално његов научни домет био већи, речник асоцијативних норми руског језика Ј. Н. Караулова и коаутора (Караулов и др. 1994–1998), у три тома, сваки са по два засебна дела, и обимом и структуром представља до сада најпотпунији асоцијативни речник неког словенског језика. Рад на том речнику подстакао је рад на другим истраживањима која су у вези с проучавањем вербалних асоцијација у руском језику. Међу њима се издвајају асоцијативна граматика руског језика Ј. Н. Караулова (1993) и фразеолошки асоцијативни речник Добровољског и Караулова (1994). Веома информативан приказ историјског развоја и савременог стања у изради асоцијативних речника у славистици в. у: Пипер 2003.

10 G. H. Kent and A.J. Rosanoff. *A study of Association in Insanity*. American Journal of Insanity, 1910, v. 67, №. 1–2.

неколико секунди по реакцији). Све добијене реакције на један стимулус чине асоцијативно поље (АП), и оно се представља као списак реакција датих у опадајућем низу, у зависности од броја истоветних реакција.

Резултати слободних асоцијативних експеримената (који су у основи стварања асоцијативних речника) сматрају се објективним, тачним и подложним проверама. Слабост овако добијеног материјала је у томе што у значајној мери зависи од услова експеримента, старости испитаника, њиховог образовања, пола, професије, искуства итд. Ово се, међутим, може занемарити уколико се обрађују валидна асоцијативна поља. Број испитаника – учесника у анкети од велике је важности за добијање релевантних података, јер је установљено да се резултати анкета за број испитаника који је већи од 500 не разликују од оних где их је 500, због тога што долази до засићења асоцијативно-вербалне мреже, другим речима, не појављују се нове реакције које имају фреквенцију већу од 1.[11] Валидна асоцијативна поља представљају асоцијативну норму, јер садрже практично све везе стимулуса са другим речима које се чувају у меморији сваког носиоца конкретног језика и припадника дате културе са нормалном психом. Ј. Н. Караулов у вези са овим констатује: „По правилу у валидном асоцијативном чланку (а такав чланак садржи најмање 500 реакција), који одражава асоцијативно поље у структури језичке способности говорника, то јест начин чувања информација о речи-стимулусу, ‚записане' су све лексичко-семантичке варијанте значења те речи. ‚Записане' су, или фиксиране [...] на специфичан начин – у различитим комбинација стимулуса са реакцијама. [...] Како показују бројни огледи изведени приликом изучавања начина изражавања полисемије у асоцијативним чланцима, оно је увек потпуно ако се под потпуношћу сматра корелација, подударање списка лексичко-семантичких варијанти значења које се може извући из асоцијативно-вербалне мреже са описом дате речи у једнојезичким речницима."[12]

Истраживање асоцијативних поља као материјалног показатеља језичке свести у Русији интензивирано је деведесетих година XX века, када се појавио *Асоцијативни речник руског језика*. Резултати анализа које су се спроводиле са различитих аспеката (психолингвистичког, лингвокогнитивног, лингвокултуролошког, лингвоконцептолошког) представљени су у бројним чланцима и монографијама, а у последње време и у уџбеницима намењеним учењу руског као страног језика. Нека од знања која су важна за постизање што комплетније лингвистичке, комуникативне и социокултурне компетентности оних који уче страни језик су и она о језичкој слици стварности и о моделима у комуникативном понашању изворних говорника, а сазнања о овоме добијамо управо из резултата до којих се долази у наведеним лингвистичким дисциплинама.

У овом раду позабавићемо се сликом религиозности која се може добити анализом асоцијативних поља са стимулусима везаним за сферу сакралног у руском језику, представљених у асоцијативном речнику Ј. Н. Караулова. Постојала су два мотива за спровођење овог истраживања – социолошки, односно социолингвистички, и интралингвистички. Са социолингвистичке тачке гледишта занимало нас је рефлектовање актуелних промена и религиозности грађана постатеистичког и посттоталитарног друштва у језичкој свести Руса. Основни налаз истраживача у области социологије религије[13] јесте да се крајем 80-их и почетком 90-их година прошлог века, после низа

11 Стефановић 2012, 14.

12 Караулов 1999, 85.

13 Од емпиријских истраживања религиозности грађана Руске Федерације крајем XX и почетком XXI века поменућемо монографију В. Ф. Чеснокове (Чеснокова 2005), студије Б. Дубина (Дубин 2004), Н. Митрохина (Митрохин 2007) и Ј. Синељине (Синелина 2010).

деценија, друштвена свест трансформисала од декларисаног атеизма ка декларисаној вери. У таквом идејном трансформисању структура верничке популације се постепено консолидовала, тако да је током прве деценије XXI века поново постигнута њена релативна стабилност. Међутим, религијска ренесанса до које је дошло у минуле две деценије у Руској Федерацији, како показују релевантна истраживања, има извесна унутарња ограничења, тако да ревитализација религијског и црквеног није тако непроблематична појава (поред снажног проправославног консензуса, декларисане религиозности и вере у Бога, међу грађанима су присутни и идејни синкретизам, аморфност религијске свести, селективност веровања у догматске поставке хришћанства, а уочен је и проблем адекватног практичног религијског понашања, односно изражавања црквености (ортопраксије) у самој декларисаној верничкој популацији. Значајан је и налаз да се слика типичног верника данас разликује од представе из периода пре краја 80-их година: данас се за типичног конвенционалног верника више не би могло, као раније, рећи да потиче из руралне средине, да је углавном припадник старије генерације, да је женског пола и да је са нижим нивоом образовања.

Ограниченост обима ове публикације дозвољава нам да методологију истраживања религиозности у савременој језичкој свести Руса илуструјемо само најкарактеристичнијим процедурама. Показаћемо на који начин је могуће анализирати садржину и структуру АП лексема из семантичког поља „религија и Црква“ у руском и српском језику са циљем идентификовања индикатора религиозности у свести просечних носилаца двају језика. Из *Руског асоцијативног речника* анализирали смо стимулусе: *Бог*, *Богородица*, *Иисус*, *святая*, *свято*, *святой*, *святость*, *Христос*.

Однос носилаца руског према појмовима и представама из духовне сфере, као што ћемо видети из излагања које следи, веома добро показују емоционално-ескпресивне реакције. Процентуални удео позитивних (а) и негативних (б) емоционалних реакција и оцена је следећи (у опадајућем поретку): *Богородица* 28,15%; *святость* 13,72%; *Иисус* 6,73%; *свято* 4,54%; *Бог* 4,37%; *Христос* 2,92%, *святая* 1,96%; *святой* 0,95%.

Позитивне емоционално-ескпресивне и вредносне реакције доминирају у односу на негативне. Занимљиво је да подједнак број позитивних и негативних реакција изазива стимулус *святая*, док је у АП *Христос* у руском језику разлика готово незнатна.

У свести носилаца руског језика, како показује статистичка анализа, амбивалентан је однос према према Богу.[14] Поларизован је и однос према Христу (другој ипостаси свете Тројице) – за ово асоцијативно поље везује се приближно једнак проценат позитивних (2,92%) и негативних (2,43%) емоција и оцена, али се у асоцијативном пољу *Иисус* среће далеко већи проценат позитивно маркираних реакција (6,73% наспрам 1,92% са негативном конотацијом). Изразито је позитиван однос Руса према Богородици (28,15% позитивних наспрам 0,97% негативно маркираних експресивно-емоционалних реакција и вредносних оцена).

Извор позитивних емоција и оцена јесу пре свега апстрактне категорије из сфере сакралног – святость (*долг З, вечная, вольный, душе радость, закон, непорочна,*

14 Иако у савременој руској популацији преовладава мишљење да Бог постоји или пак да постоји нека врста духа или животне силе која можда и није Бог, истраживања показују да су међу онима који се самодекларишу као верујући заступљена и веровања која уопште нису сагласна са догматиком Православне Цркве: веровање у магију, у телекинезу, у поставке далекоисточних религија (реинкарнација и др). Руски социолози уочавају да се религијска (идејна) еклектика изражава у широком спектру појаве нових, окултно-магијских веровања помешаних са поставкама православне вере. Б. Дубин ову ситуацију назива специфичним „вредносним политеизмом“ (Дубин 2004, 40).

неприкосновенность, облагораживает, редкость, сияние, это вечно, тишина), *свето* (*долг, дорого, не трогать, превыше всего, то, что дорого*). Богородица је у свести носилаца руског језика изразито позитивно маркирана (*святая 25, богоородица, водица, родная, свет* и само једна негативна асоцијација – *чушь*), док је однос према Богу, као што смо већ истакли, поларизован (асоцијати *любовь, помощь, свет 2, всемилостивый, могучий, великий, надежда, святой, совершенный, счастье* показују теистичку, а *вранье, диктатор, зевать, идол, ну и черт с ним, повеситься, преклонение, урод, халявщик, чушь* атеистичку или антитеистичку оријентацију испитаника).

Светост и свето, као изразито позитивно маркиране категорије, како показује даља анализа асоцијација, у језичкој свести наших савременика не везују се искључиво за сакралну сферу. Свето је за просечног Руса окарактерисано као нешто „бесценно, священно, в памяти, чисто в душе»; ова категорија има већи распон асоцијата изван сфере религије (48,18%) него у домену сакралног (20,90). Светост испитаници дефинишу асоцијатима *чистота 4, верность 2, благоговение, благочестие, вера во что-то, доброта, дух, духовность, мудрость, непорочность, неприкосновенность*, и везују је не само за сферу сакралног (35,29%) него и за животну свакодневицу, са 13,72% реакција (*человека, чувств 2, брака, традиция, память, дружбы, мысли, народа, поступка, родина, слова, хранить*).

Интригантно је питање варијација у емоционалном односу и вредносним ставовима руских испитаника према Богу и Пресветој Богородици. Убедљиво најизраженији позитивни емоционални набој везује се за Богородицу (28,15%): ово, чини нам се, можемо релативно једноставно објаснити путем навођења асоцијација типа дефиниције, које, са заступљеношћу од 22,33%, формирају центар овог асоцијативног поља: *мать 13, матерь, мать Иисуса 3, божественница, Мария, мать святая, мать Христа.* Наведена група асоцијација указује на повезивање Богородице са представама о мајци, које су у руској језичкој свести изразито позитивно маркиране (она је родитељка и хранитељка, еталон доброте, пожртвованости, брижности, нежности; о психолошком значењу лексема *мать/ мајка* у језичкој свести Руса и Срба на материјалу асоцијативних речника, као и на паремиолошкој и фразеолошкој грађи.[15] Асоцијат *Мария* указује на присан, личносни однос према Богородици (обраћање по имену). У центру АП *Богородица* налазе се још и функционалне везе у домену религије (26,21%): *икона 16, религия, святое, святой 2, батюшка, Иисус Христос, крест, на картине, православие* (функционалне везе изван сфере религије у анализираном АП нису присутне). Асоцирање Богородице са иконом, прво по фреквентности у овој групи асоцијација, додатно се поткрепљује асоцијативним повезивањем са конкретним иконографским приказима (*Владимирская, Рязанская*) (1,94% реакција). На ближој периферији, са 8,73% реакција, лоцирани су прецедентни текстови (*Пресвятая 7, Дева радуется, Царица мать*), што указује на познавање и, вероватно, коришћење ових молитвених обраћања Мајци Божијој.

Однос према Богу знатно је сложенији, што показује структура асоцијативног поља. Најпре, индикативан је налаз да процентуално највећи број анкетних одговора – 19,86% – спада у групу слободних асоцијација. На другом месту (12,12%) налази се идентификација са конкретним богом (*Зевс, Иисус, Иисус Христос 5, Христос, солнце 4, солнца 3, Аллах, Allah, войны, земли 2, огня, Бахус, Сварог*), где је чак 62% асоцијација везано за паганску митологију и нехришћанске религије. Треће место у структури поља са 11,78% реакција заузимају дефиниције (*Господь 6, отец 5, творец 4, всемогущий, главный, един, один 3, Всевышний, единый 2, большое, большой, верховный,*

15 В. Стефановић 2012, 67–76.

всеобъемлющий, един в трех лицах, есть любовь, высшая сила, высший, мирское создание, неземной, неизведанное, образ с иконы, свидетель, святыня, смысл, создатель, создал, создал рай, судья, существо высокого порядка, таинственный, тайна, триединый, Троица, царь); у истом проценту су присутни прецедентни текстови – фразеологизми, паремије и реминисценције (*знает 6, весть что, поможет 4, с тобой 3, весть, знает что, с ним 2, в помощь, все видит, все даст, его знает, не дай бог! боже мой! с нами, с ней, убог, зеленый, Сумерки богов, взял*), следе егзистенцијално обојени (*есть 12, нет 6, везде 2, атеист, был, выдумка, есть, сказал Маркс, кто-то, не верю, не знаю, нечто, отсутствует* – 10,1%) и одговори типа локализације (*на небе 11, небо 6, облако, на небесах 2, везде, далеко, над нами, на земле, Вселенная, космос, душа, душка, совесть* – 10,1%). Центар и ближу периферију поља заузимају, дакле, асоцијати који представљају покушај интелектуализације (дефиниција, егзистенција, локализација, идентификација) или су реликт језичке свести из прошлости (окамењени идиоми, паремије). Функционалне везе у домену религије у свести савремених Руса лексема *Бог* остварује у свега 8,41 % случајева (*церковь 7, ангел 5, религия 4, вера 2, Библия, грех, иконы, крест, рай, спасение, христианство*), личносно значење (*мой 8, не мой 9*) – у 3,03%. Бог се, преко атрибута моћи, идентификује и са неким реалијама изван сфере сакралног (*КПСС, рок, американцы, власть* – 1,34%). Стога не чуди низак проценат емоционално-експресивно маркираних одговора, а њихова поларизованост (4,37% позитивних и 3,36% негативних реакција), рекли бисмо, проистиче из аморфности представе о Богу у свести испитаника.

У структури сваког асоцијативног поља на основу броја реакција издвајају се центар, ближа, даља и крајња периферија. Граница између њих јасно је видљива, и може се представити као нагли пад у процентима. У овом прегледу у обзир смо узимали само оне групе реакција које имају значај за утврђивање индикатора религиозности.

Святость

Центар: функционалне везе у домену религије – 35,29%;

Ближа периферија: дефиниција – 15,68%; функционалне везе изван религије – 13,72%; позитивне емоције и оцене – 13,72%; негативне емоције и оцене – 10,78%;

Даља периферија: егзистенцијално и личносно значење – 4,90%;

Крајња периферија: асоцијација са конкретном особом – 1,96%; слободне асоцијације – 1,96%; прецедентни текст – 0,98%

Свято

Центар: функционалне везе изван религије – 48,18%; функционалне везе у домену религије – 20,90%;

Ближа периферија: прецедентни текст – 8,18%;

Даља периферија: позитивне емоције и оцене – 4,54%; дефиниција – 3,63%; слободне асоцијације - 3,63%;

Крајња периферија: идентификација са конкретном особом – 1,81%; идентификација са конкретном религијом – 0,9%; опозити – 0,9%; негативне емоције и оцене – 0,9%

Святой

Центар: функционалне везе у домену религије – 50%; функционалне везе изван религије – 22,11%;

Ближа периферија: асоцијација са конкретном особом – 12,5%;

Даља периферија: дефиниција – 4,80%; опозити – 3,84%;

Крајња периферија: слободне асоцијације – 1,92%; позитивне емоције и оцене – 0,95%

Святая

Центар: функционалне везе у домену религије – 44,11 %;

Ближа периферија: функционалне везе изван религије – 21,56%; асоцијација са конкретном особом – 20,58%

Даља периферија: дефиниција – 2,94%; веза са националним идентитетом – 2,94%; позитивне емоције и оцене – 1,96%; негативне емоције и оцене – 1,96%;

Крајња периферија: прецедентни текст - 0,98%

Бог

Центар: слободне асоцијације – 19,86%;

Ближа периферија: идентификација са конкретним богом – 12,12%; дефиниција – 11,78%; прецедентни текстови – 11,78%; егзистенција – 10,1%; локализација – 10,1%; функционалне везе у домену религије – 8,41%;

Даља периферија: позитивне емоције и оцене – 4,37%; негативне емоције и оцене – 3,36%, опозити – 3,36%; личносно значење – 3,03%;

Крајња периферија: функционалне везе изван религије – 1,34%; веза са националним идентитетом – 0,33%.

Иисус

Центар: дефиниција – 66,34%;

Ближа периферија: позитивне емоције и оцене – 6,73%; функционалне везе у домену религије – 5,76%; неутралне синтагматске везе – 5,76%;

Даља периферија: локализација – 2,88%; негативне емоције и оцене – 1,92%; прецедентни текст – 1,92%; личносно, интерперсонално, аксиолошко значење – 1,92%; слободне асоцијације – 1,92%;

Крајња периферија: веза са националним идентитетом – 0,96%

Христос

Центар: неутралне синтагматске везе – 63,90%

Ближа периферија: дефиниција – 17,56%; функционалне везе у домену религије – 11,21%;

Даља периферија: позитивне емоције и оцене – 2,92%; негативне емоције и оцене – 2,43%;

Крајња периферија: функционалне везе изван религије – 0,48%; локализација – 0,48%; прецедентни текст – 0,48%; опозити – 0,48%; слободне асоцијације – 0,48%

Богородица

Центар: позитивне емоције и оцене – 28,15%; функционалне везе у домену религије – 26,21%; дефиниција – 22,33%;

Ближа периферија: прецедентни текст – 8,73%;

Даља периферија: асоцијација са конкретном иконом – 1,94%;

Крајња периферија: негативне емоције и оцене – 0,97%; слободне асоцијације – 0,97%

Статистичка анализа заступљености група реакција које конституишу асоцијативна поља, чија је структура предмет нашег испитивања, омогућава дубље сагледавање карактера представа из сфере сакралног у свести наших савременика. Тако, високо позиционирање неутралних синтагматских веза (модела двеју речи) у структури асоцијативног поља указује на аутоматизам употребе лексема, без дубљег осмишљавања њиховог значења, па и на њихову профанацију (*Христос, Иисус*). Изразитија заступљеност прецедентних текстова указује на то да одређени појам живи пре свега у контексту културних остварења познатих просечном носиоцу језика или устаљених језичких модела (*Бог, свято*). Функционалне везе изван религије упућују на закључак да се у језичкој свести актуализује секундарно значење одређене лексеме или да је на делу

профанација употребе појма (*свято*, *святость*, *святая*). Висока позиционираност слободних асоцијација показатељ је аморфности одређених представа (*Бог*), док фреквентније асоцирање са конкретном особом или реалијом показује да се појава означена лексемом везује за спорадичне манифестације (*святой*, *святая*). Прибегавање дефинисању говори о првенствено рационалном односу према појму означеном лексемом (*Иисус*, *Христос*, *Богородица*, *Бог*) док наглашавање личносног, интерперсоналног или аксиолошког значења, као и позитивних и негативних емоција и оцена, сведочи о постојању живог емоционално-доживљајног односа (*Богородица*, *Иисус*, *святость*).

Да ли је лингвистичким методама могуће доћи и до сазнања о традиционалној руској религиозности?

У когнитивној лингвистици утврђено је да је било који фрагмент језичке слике света могуће истражити и у дијахронијском аспекту. Пошто, као што смо запазили, „асоцијативно поље стимулуса не представља само фрагмент вербалне меморије појединца, већ и фрагмент слике света етноса, која се одсликава у свести просечног носиоца културе, његових мотива и оцена, и, као последица тога, његових културних стереотипа“[16], његовом анализом добија се слика света каква постоји код наших савременика. Ипак, наше представе о свету нису непроменљиве, и током развоја друштва могу се модификовати или битно изменити. Познато је да се у паремиолошком фонду посебно добро конзервира слика ранијег стања у друштву – система вредности, правила понашања, социјализацијских образаца који се преносе међу члановима заједнице са колена на колено. Истина је и да су такве поруке понекад у директној међусобној супротности, али то само показује да је концепт скривен иза њих могуће осмислити са више аспеката, као и да индивидуално искуство или ситуација који су довели до тога да у народу заживи одређена паремија нису изоловане појаве, већ да су применљиве и на друге чланове заједнице.

Паремије чине фрагмент језичке слике света, која представља „интерпретацију а не одраз, субјективни портрет а не фотографију реалних предмета. Ова интерпретација је резултат субјективне перцепције и концептуализације стварности од стране говорника датог језика; она, дакле, има изразито субјективан, антропоцентричан карактер, али је истовремено и интерсубјективна у смислу да постаје друштвено прихваћена и да спаја људе.“[17] Фразеологизми и паремије садрже представе из традиционалне културе. Према В. А. Масловој, културна информација чува се у унутрашњој форми ових јединица и придаје им културно-национални колорит. Главни задатак истраживача јесте да допре до културно-националне конотације коју садрже ове језичке јединице.[18] В. Н. Телија износи мишљење да су паремије прескрипције – стереотипи који нуде широк избор могућих праваца размишљања и делања, како би се свако могао идентификовати са социјализацијским обрасцима и вредносним ставовима које оне промовишу.[19]

Веома инспиративан извор за истраживање традиционалне руске религиозности представља зборник В. И. Даља *Пословицы русского народа*, издат 1861–62, у коме је материјал (преко 30 000 паремија сакупљених до средине 50-их година XIX века) распоређен у 179 раздела.[20] На самом почетку овог волуминозног остварења смештен је раздео *Бог – вера*, у коме је заступљено преко 300 пословица. У даљем

16 Уфимцева 1996, 140.
17 Бартмињски 2011, 46.
18 Маслова 2007, 140.
19 Телия 1996, 240.
20 Консултовали смо издање: Даль 1984.

излагању предочићемо основне карактеристике традиционалног поимања Бога, вере, светости и светог, како бисмо уочили да ли између савремене и традиционалне религиозности постоји континуитет и да ли су парадокси савремене руске религиозности, посебно амбивалентан однос према Богу, имали извориште и у језичкој свести Руса у прошлости.[21]

Истраживачи паремиолошког фонда руског, српског и других језика[22] запажају смисаони расцеп неких пословица. М. Стефановић наводи као пример пословице у којима се истиче амбивалентан однос према деци и према брату: *Деца су Божји благослов*, али *Дјеца су невјерна дружина*. *Брат није мала ријеч*, али: *Ако злотвора немаш, мајка ти га је родила.*[23] Да ово није карактеристично само за српски језик, М. Стефановић показује наводећи две руске пословице са контрадикторним ставом према крађи: осуђујућим – *Лучше по миру сбирать, чем чужое брать*, али и одобравајућим, под одређеним околностима – *Голодный, и архиерей украдет*[24]. Разлог за ову појаву лежи у сумњичавости народа и према непознатима и према ближњима. Тај опрез потиче из тешког живота и нагомиланог, и доброг и лошег, искуства. Ниједна вредност се не прихвата a priori као таква, већ се све оцењује и процењује (*Што чујеш, не вјерују; што видиш, то вјерују*. *Кад видим, онда ћу и вјеровати*). Једна од ретких личности која се, како показује и српски и руски паремиолошки материјал, безрезервно уважава јесте *мајка*[25], што се посредно, на материјалу вербалних асоцијација, рефлектује и на изузетно позитиван однос према Богородици о коме смо већ говорили, лишен амбивалентности карактеристичне за однос према Богу.

За наше истраживање веома је битан смисаони расцеп неких паремија које се односе на Бога. Теоријски посматрано, поставља се питање да ли смисаони расцеп паремија говори и о расцепу унутар концепта, тј. треба ли говорити да у језичкој слици света говорника руског језика постоје два концепта Бога или један. Према нашој оцени, у питању је јединствен концепт, саздан од позитивно и негативно обојених фрагмената. Могуће је да позитиван и негативан афективни набој који истовременим деловањем обликују концепт омогућавају његову најобјективнију слику. Чињеница је, наиме, да је мало појава у реалности које се објективно могу вредновати као искључиво добре (пожељне, позитивне) или искључиво лоше (непожељне, негативне). Да ли руски паремиолошки фонд указује на безрезервно уважавање Божије свемоћи, свуда-присутности, праведности, милости, човекољубља или указују и на одређену сумњу према побројаним атрибутима Бога? Да ли концепт Бога по позитивном афективном интензитету достиже концепт мајке? Покушаћемо да одговоримо на ово питање анализирајући најважније фрагменте слике о Богу у руском паремиолошком фонду.

Бог је дародавац свакога добра, помоћник у животним невољама, заштитник. Међу глаголима који се у паремијама употребљавају уз именицу *Бог* најзаступљенији су глаголи са семантиком давања, даривања. Бог је несебичан, а људска егзистенција могућа је само захваљујући Божијој дарежљивости: *Все от Бога*. *Всяческая от Творца*. *Бог на милость не убог*. *Ни отец до детей, как Бог до людей*. *Даст Бог день, даст Бог и пищу*. *Что Богу угодно, то и пригодно*. *Бог лучше знает, что дать, чего не дать*. Сви су људи причасници Божије благодати и милостивог промишљања Његовог: *Ни отец до*

21 Модел истраживања концепта Бога у српском паремиолошком фонду преузели смо из: Драгићевић 1013.

22 Исп. нпр. Телия 1996; Јовановић 2006; Стефановић 2012.

23 Стефановић 2012, 24.

24 Стефановић 2012, 47.

25 Исп. Јовановић 2006, 266; Стефановић 2012, 67–76.

детей, как Бог до людей. Друг обо друге, а Бог обо всех (печется). Всяк про себя, а Господь про всех. Милост Господња далеко је већа од људске: *Бог не как свой брат, скорее поможет. Кабы не Бог, кто бы нам помог?*

Али коме Бог помаже? Човек живи у стрепњи да ли ће заслужити да га Бог чује и заштити и преиспитује се помаже ли Бог свима или само некима. Зна да се Божја наклоност стално мора заслуживати, јер он може и да одузме оно што је дао: *Бог дал, Бог и взял!* Творац и Сведржитељ је строг, али праведан: *От людей утаишь, а от Бога не утаишь. Бога не обманешь, хоть и пораньше нашего встанешь. Бог всякую неправду сыщет. Суда Божиего околицей не объедешь.* Бог равномерно распоређује своје дарове по људском роду: *Пред Богом все равны. Пред Богом все мы холопы. Все мы рабы Божии.* Ипак, не треба се опустити у нади на његову милост, јер: *Кого Бог любит, того и наказует.* Човек схвата да се Божја наклоност заслужује добротом, поштовањем ближњих и часним животом: *Кто добро творит, тому Бог отплатит. За добро Бог плательщик. Пораньше просыпайся, да за Бога хватайся.* Онима које не красе врлине Бог не помаже: *Лихо думаешь – Богу не молись. Молись, а злых дел берегись! Удаляющиеся от Бога погибают.*

Свестан тога да је Бог праведан и да помаже онима који то заслужују, руски човек му је захвалан (*Милостив Бог, а я, по его милости, не убог*), али у неким пословицама народ поручује да се не треба лакомислено уздати у Божију помоћ без улагања и сопствених напора: *На Бога надейся, а сам не плошай! Богу молись, а в делах не плошись! Богу молись, а добра-ума держись! Богу молись, а к берегу гребись! Бог-то Бог, да и сам не будь плох.* У безнађу, како показује паремиолошки материјал, човек понекад изгуби веру у Бога: *До царя далеко, до Бога высоко. Плачься Богу, а слезы – вода.*

Да би се лакше снашао у свету који га окружује, да би с већим самопоуздањем доносио одлуке, да би пронашао наду у животу и ослонац у искушењима, човеку је потребан путеводитељ који има велику моћ и ауторитет, кога ће он дубоко поштовати и безрезервно му веровати. Такав врховни ауторитет је Бог. Њему се безрезервно верује и добровољно предаје у руке властити живот и судбина ближњих: *Божия рука – владыка. Господня воля – наша доля. Нужен путь Бог правит. Бог пути скажет. Аще Бог с нами, никто же на ны. Все в мире творится не нашим умом, а Божиим судом.У Бога-света с начала света все доспето. Господь богатит и высит, убожит и смиряет.*

Да би могао бити промислитељ свега, да би био свудаприсутан, да би могао све да види (*Бог видит, кто кого обидит. В делах человеческих сам Бог послух (свидетель). От людей утаишь, а от Бога не утаишь*) и праведно да суди (*Ни хитру, ни горазду, ни убогу, ни богату суда Божьего не миновать. Что народ увидит, то и Бог услышит. Бог виноватого найдет. Бог всякую неправду сыщет*), Бог у народној представи живи на небесима, изнад метежности и пустошности овога света. У тој слици, на делу је и просторна појмовна метафора по којој је све што је добро, прихватљиво, пожељно, смештено горе, а оно што је лоше и непожељно налази се доле. На врху је Бог и човек га не може надвисити: *Под Богом ходишь, и власть его. Под Богом ходишь – Божью волю носишь,* али може му се приближити *Кто к Богу, к тому и Бог. Любящих и Бог любит.* Осим вертикалне хијерархизације, на делу је и хоризонтална – оно што је највредније налази се напред, на почетку, на челу, а оно што је безвредно или лоше налази се на зачељу. Бог је испред свих, он устројава све путеве наше: *Человек ходит, Бог водит.*

Колико год да се труди, колико год да је способан, моћан и вредан, човек, како показује материјал руских паремија, не може успети уколико Бог није уз њега. Иако се примећује да човек и сам себи треба да помогне да би добио помоћ од Бога (*Береженого Бог бережет*), анонимни творац пословица ипак признаје: *Человек предполагает, а Бог располагает. Божией воли не переволишь. Без Бога ни до порога. Не сохранит Господь*

града, не сохранит ни стража, ни ограда. Коли Господь не построит дома, и человек не построит. Због тога се Богу треба молити за напредак у сваком подухвату и у њега се уздати у свим околностима: *Что бы ни пришло, все молись! Молись иконе, да будь в покое. С молитвой в устах, с работой в руках. Сей, рассевай, да на небо взирай!*

Ако све не крене оним путем којим је замислио, човек је спреман да посумња у Божју свемоћ: *Сатана и святых искушает. Бес качает горами, не только нами. Бог дал, а с чертом потягаемся.* Постаје сумњичав и резервисан према обавези да испуњава Божије заповести, јер му се чини да га такво поступање може имати и негативне последице: *Богу молиться – не вовсе разориться*. Има и примера самокритичног односа према молитви и посту: *Знают и чудотворцы, что мы не богомольцы. Гром не грянет – мужик не перекрестится. В тревогу – и мы к Богу, а по тревоге – забыли о Боге. Как надо говеть – так и стало брюхо болеть.* Посебно је критички интониран став према обредолатрији: *Фимиамы от мук не избавят. Постись духом, а не брюхом! Не сквернит в уста, а сквернит из уст. Не встанет свеча пред Богом, а встанет душа.* Однос према свештенству, монаштву и црквеној имовини је изразито амбивалентан: с једне стране, Црква је место спасења, свештенству се прибегава са поверењем, а сва црквена имовина поштује се као неприкосновена, јер је стечена захваљујући добровољним прилозима верника: *Кто попу не сын, тот не законный сын. Дома спасайся, и в церковь ходи. Не хлебом живы, молитвою. На Божье посягать – свое потерять. Церковное стяжанье – Божье. Церковное достоянье – убогих богатство;* с друге стране, народ препознаје лицемерје појединих свештених лица и тежњу за лагодним животом науштрб жртвовања народа: *Не всяк монах, на ком клобук. Спереди – блажен муж, а сзади – вскую шаташася. Монастырь докуку любит* (*т. е. просьбы и приношения*). *Первую мерлушку попу на опушку! Богу – слава, а попу – каравай сала. Родись, крестись, женись, умирай – за все денежки подай. Не нужны нам праведники, а нужны угодники (т. е. нам угождающие).*

На најважније аспекте везе између Бога и човека у паремијама већ је скренута пажња. Међутим, однос Бога и цара као носиоца апсолутне власти у држави заслужује посебно разматрање. Бог је најмоћнији на небу, а цар на земљи: *Бог на небе, царь на земле. Без Бога свет не стоит, без царя земля не правится. Никто, как Бог да государь. Все во власти Божией да государевой. Все Божие да государево.* И Богу и цару се треба покоравати: *Никто против Бога да против царя*. Човек, наравно, више верује у Божију него у цареву моћ: *Никому не подвластен, кроме Христа, Сына Божия. Суд царев, а правда Божия.Кто Богу не грешен, царю не виноват.* И Бог и цар управљају обичним човеком и испостављају му одређене захтеве. Божји захтеви су духовни, а цареви материјални: *Богу Богово, а кесарево кесарю. Душой Божьи, телом государевы*. Човек се повремено осећа напуштеним и од Бога и од цара: *До царя далеко, до Бога высоко.*

Анализа коју смо овде спровели показује компатибилност слике религиозности у језичкој свести савремених говорника руског језика са налазима добијеним социолошким методама. Религијске представе код Руса су, судећи према структури и садржају асоцијативних поља лексема из сфере духовности, аморфне, понекад негативније емоционално и експресивно маркиране и подразумевају одређену дистанцираност која се манифестује кроз интелектуалистички, рационални или атеистички приступ. Такође, уочава се синкретизам совјетског идеолошког става према верским вредностима и њиховог савременог статуса у постатеистичком и посттоталитарном друштву, са веома слабим манифестацијама традиционалне оријентације. У традиционалној руској култури, како показује паремиолошки материјал, однос према побожности подразумева претежно позитивне оцене и прорелигијске социјализацијске обрасце, али постоји и смисаони расцеп као одраз плуралитета животних и духовних искустава.

Наше истраживање документује и подесност методе анализе асоцијативних поља за утврђивање религиозности код репрезентативног корпуса испитаника, као и њену компатибилност са социолошким методама утврђивања индикатора религиозности. Такође, не на последњем месту, чини нам се да ова студија поткрепљује и већ доказану адекватност методе испитивања паремиолошког материјала у циљу реконструисања традиционалне језичке слике света, а у том контексту и традиционалне побожности.

Извори

Даль, В. И. (1984): *Пословицы русского народа I, II*. Москва: Художественная литература.

Караулов, Ю. Н. (1994): *Русский ассоциативный словарь*. Москва: Помовский и партнеры.

Литература

Бартмињски, Ј. (2011): *Језик – слика – свет. Етнолингвистичке студије*. Београд: Slovo Slavia.

Berđajev, N. (1987): *Ruska ideja. Osnovni problemi ruske misli XIX i početkom XX veka.* Beograd: Prosveta.

Драгићевић, Р. (2013): „Концепт Бога у српским народним пословицама“, у: Ј. Грковић-Мејџор, К. Кончаревић (уред.), *Теолингвистичка проучавања словенских језика = Theolinguistic Studies of Slavic Languages*, Београд: САНУ – Одељење језика и књижевности, 71–85.

Дубин, Б. (2004): „Массовая религиозная культура в России (тенденции и итоги 1990-х годов)“, *Вестник общественного мнения*, 3, 35–46.

Леонтьев, А. А. (1977): *Словарь ассоциативных норм русского языка*. Москва: Издательство Московского государственного университета.

Јовановић, Ј. (2006): *Књига српских народних пословица I, II*. Београд: Научно друштво за неговање и проучавање српског језика.

Караулов, Ю. Н. (1999): *Активная грамматика и ассоциативно-вербальная сеть*. Москва: ИРЯ РАН.

Карсавин, Л. П. (1992): „Восток, Запад и русская идея“, in: М. А. Маслин (сост.), *Русская идея*, Москва: Республика, 313–324.

Лоски, Н. (2001): *Карактер руског народа*. Београд: Zepter Book World.

Маслова, В. А. (2007): *Лингвокультурология*. Москва: Издательский центр „Академия“.

Митрохин, Н. (2007): „Социология 'бескорыстных мечтателей' или как все-таки считать количество православных“. *Неприкосновенный запас*, 1 (51), 13–24.

Пипер, П. (2003): „Асоцијативни речници словенских језика и етнокултурни стереотипи“. у: *Славистика*, 7, 22–32.

Поповић, Ј. (1987): *Философске урвине*. Београд: Манастир Ћелије.

Синелина, Ј. (2010): „Динамика религиозности грађана Русије од 1989. до 2006. године“, у: Р. Биговић (уред.), *Могућности и домети социјалног учења православља и православне Цркве*. Београд: Фондација Конрад Аденауер – Ниш: ЈУНИР, 113–138.

Стефановић, М. (2012): *Језичка слика породице у руском и српском језику*. Нови Сад: Филозофски факултет.

Телия, В. Н. (1996): *Русская фразеология. Семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты*. Москва: Языки русской культуры.

Уфимцева, Н. В. (1996): „Русские: опыт еще одного самопознания“, in: Н. В. Уфимцева (ред.), *Этнокультурная специфика языкового сознания*. Москва: Институт языкознания РАН, 139–162.

Федотов, Г. П. (1959): *Святые древней Руси*. Нью-Йорк: Русский православный богословский фонд.

Франк, С. Л. (1992): *Духовные основы общества*. Москва: Республика.

Чеснокова, В. Ф. (2005): Т*есным путем. Процесс воцерковления населения России в конце XX века*. Москва: Академический проект.

Ksenija J. Končarević

CONTEMPORARY AND TRADITIONAL RELIGIOSITY OF RUSSIAN PEOPLE THROUGH THE PRISM OF COGNITIVE LINGUISTICS

The paper discusses the image of religion in the contemporary Russian society that can be obtained by analyzing the associative fields with stimuli related to the sphere of the sacral presented in the associative vocabulary of J. N. Karaulov: *Бог, Богородица, Иисус, святая, свято, святой, святость, Христос*. Also, in order to examine the traditional religiosity among Russians, we analyze the concept of God on the material of Russian traditional proverbs from the collection of Vladimir Ivanovich Dal. We reconstruct the fragments of national linguistic picture of the world in connection with the relationship between man and God, and a special attention is paid to the meaning rupture of some proverbs that are associated with ambivalence of attitude towards God and holiness in the contemporary Russian religious consciousness.

УДК 81'276.6:27-1

Срђан Петровић
Универзитета у Београду, Филолошки факултет
Међународни центар за православне студије, Ниш – Србија
e-mail: srdjan09@mail.ru

ЛЕКСИЧКО-СЕМАНТИЧКЕ ОДЛИКЕ ИМЕНИЦА СА АРХИСЕМОМ „МОНАХ“ У РУСКОМ И СРПСКОМ ЈЕЗИКУ

***Апстракт**: Предмет нашег рада чине јединице лексичког система руског и српског језика, а конкретно именичке лексеме са архисемом „монах“. Сагледава се ниво семне структуре лексема, уз идвајање диференцијалних и интегралних сема које ће послужити за даљу систематизацију и анализу ексцерпиране грађе. На тај начин сагледавају се манифестоване истоветности, сличности и разлике, као и утврђују релевантна лексичко-семантичка обележја издвојене групе именица с циљем њихове што свеобухватније дескрипције у руском језику у поређењу са српским.*

***Кључне речи**: теолингвистика, лексикологија сакрума, семантика, семасиологија, православна монашка духовност, именичке лексеме, архисема „монах“, руски језик, српски језик.*

0. Са кумулативног становишта, ретроспективно и из угла савременог тренутка, православна монашка духовност несумњиво представља једну од најсветлијих, најзначајнијих и најузвишенијих појава у историји и животу Цркве. И упркос многобројним изазовима и искушењима која су се пред монаштво постављала, оно већ читав низ векова неуморно гори као свесјајни светилник и осветљава пут људима, ма где се они налазили у овоземаљској башти Господњој. „Монасима су светлост анђели, а светлост свима људима – монашки живот“, вели преподобни Јован Лествичник[1] и на тај начин, саветујући монахе да чврсто стоје на путу врлине, нимало случајно закључује „јер, ако светлост постане тама, колико ће тек бити мрачна тама која већ јесте мрак, тј. они који живе у свету (уп. Мт. 5,14–16; 6, 22–23)“.

0.1. Говорити и писати о монаштву, као плоду најпотпунијег асектског идеала у своме најизворнијем облику, изразито је захтевно. Њега је готово немогуће докучити до самог краја, будући да суштина и тајна монашког живота заправо представљају тајну будућег века у Царству Небеском. „Преподобни монашки живот је назван уметношћу над уметностима и науком над наукама стога што нам обећава дивна и неизрецива блага, која *око не виде, и ухо не чу, и у срце човеку не дођоше* (1. Кор. 2, 9), а не нека добра која су слична одвашњим трулежним стварима.“[2] У црквеном Предању монашки подвиг интерпретира се као „осма“ тајна Цркве која вечни, есхатолошки живот показује присутним још у овоме свету.[3] Као период настанка монаштва, патристичка литература

1 Лествичник 1963, 157.
2 Никофор Усамљеник 2007, 214.
3 Кардамакис 1996, 174.

готово је јединствена[4], сматра се IV век, премда оно као филозофија живота суштински постоји колико и само хришћанство. Поникло на пределима савремене Палестине, Египта и Сирије, монаштво све до данас, у континуитету, даје изузетан допринос у погледу развоја сопственог богословља, аскетике, канонике, боголужбеног типика, пастирства, духовништва и старашства, али и многих сфера културног наслеђа попут књижевности, писмености, уметности и културног живота многих народа, па тако и словенских. Управо у монасима, истиче ава Јустин (Поповић)[5], „Православље је дало своје православно објашњење живота и своје православно оправдање живота."

0.2. Услед великог наслеђа и богате традиције (разуме се, неодвојиво везане од Цркве) монаштво је током времена изградило сопствени, готово јединствени систем вредности (духовних, интелектуалних, моралних, естетских и др.) који представља стожер монашке културе и цивилизације у целини. Из данашње перспективе оно се зато перципира не искључиво као јединствени духовни, већ и социокултурни феномен[6], чији се одраз може пронаћи и на примеру језика народа који припадају ареалу *Pax Slavia Orthodoxa*. Ми ћемо у овоме раду покушати да сагледамо неке од тих одраза, и то на плану лексичког система руског и српског језика.

0.3. Лексема *монах*, према Ксенији Кончаревић[7], сврстава се у ред речи са унутрашњим фоном чија унутрашња форма није довољно прозирна са синхронијске тачке гледишта како би се могле сагледати колективне представе о њој и фонска знања (нарочито значајна за лингвокултурологију). Из тог разлога потребно је проникнути у етимологију. Тако је именичка лексема *монах* грчког порекла, настала од μοναχός (изведеница од μόνος), што значи „сам, усамљен"[8]. Како би достигли јеванђељски идеал живота и изградили себе у колико је могуће већој пуноћи врлине, монаси се самовољно одважују на осамљивање и вођење живота који се, као што је познато, веома разликује у односу на световни. Све то може се запазити и на језичком нивоу, што се на репрезентативан начин може илустровати, примера ради, руском лексемом *инок* и њеним одговарајућим дериватима (*инокиня*, *иночество* итд.).[9] Ради се о творбеном калку од поменутог грч. μοναχός са значењем *монах*, чија је етимологија[10], изведена од старијег **inъ*, у датом случају послужила за указивање на самоћу и различитост која није од овога света.[11]

1. Интересовање за различите аспекте монашке духовности перципиране у језичком кључу испољено је у домену лингвистичких истраживања, премда би оно несумњиво могло бити и веће. У том погледу, а у области русистике и србистике, превасходно се издвајају истраживања Ксеније Кончаревић са становишта теорије комуникативног понашања[12] и конфронтативне лингвокултурологије[13].

1.1. Увидом у научну и стручну литературу може се закључити да лексика из сфере монашке духовности до сада готово није била предмет засебних лексиколошких

4 Мајендорф 2006, 87; Сидоров 2014, 78, 81–135.
5 Поповић 1998, 7.
6 В. Астэр 2010.
7 Кончаревић 2006г, 143.
8 Фасмер 1986, 649; Skok 1971, 453.
9 В. Брянчанинов 2006, 423–424.
10 Фасмер 1986, 135.
11 Потврда томе може се изнаћи и на материјалу црквенословенског језика (отуда *инокъ* – инакый, иной) – исп. Дьяченко 1993, 223.
12 Кончаревић 2006а, Кончаревић 2013в, 35–124.
13 Кончаревић 2006б; Кончаревич 2006.

проучавања. Постојећа истраживања[14] превасходно су парцијалног карактера и заступљена (у различитом, углавном краћем обиму и на различите начине) у оквиру сагледавања одређених питања сакралне лексике у научним[15] и академским[16] радовима, као и монографским остварењима[17]. Из тог разлога одлучили смо се да у овоме раду разматримо лексичко-семантичке одлике именичких јединица са архисемом *монах* у руском у поређењу са српским. Проучавање наведеног сегмента лексема веома је значајно, будући да, како наводи Д. Н. Шмељов, познати руски истраживач у домену семантичких истраживања, лексичко-семантичке промене више него било које друге промене у језику показују везу језика са животом говорних представника одређеног језика.[18]

2. У науци о језику, значење речи представља једну од најважнијих тема, како са теоријског, тако и са практичног аспекта. То умногоме објашњава читав низ приступа његовом проучавању (В. В. Виноградов, Ј. Д. Апресјан, Н. Ф. Алефиренко, Ј. М. Верешчагин, В. А. Звегинцев, Ј. В. Падучева, И. А. Мељчук, Д. Н. Шмељов, И. В. Кобозева, Е. И. Диброва, М. Радић Дугоњић, С. Ристић, Т. Прћић, Д. Гортан Премк и др.). Питање лексичког значења, као што је познато, представља централни проблем лексикологије. Оно се испитује на различите начине, а један од њих јесте путем сема (чија се типологија, превасходно са становишта семасиологије, развија све до данас). Поникле у окриљу структурализма, семе одражавају појединачна својства предмета номинације и разликују се у зависности од улоге у значењској структури речи где су хијерархијски организоване.[19] Оне представљају мање семантичке компоненте значења, премда треба имати на уму да нису све компоненте значења семе. За дескрипцију њихове узајамне повезаности унутар самог значења неопходно је извршити њихово евидентирање и диференцијацију.

2.1. Из тог разлога, у методолошком погледу определили смо се за примену компоненцијалне анализе и конфронтативног метода како би се у оба испитивана словенска језика што свеобухватније сагледале основне интегралне семе семантички сродних речи, али и издвојиле диференцијалне (семе) са становишта дистинкције. Тако ће категоријално-лексичку сему, која ће послужити као семантичка основа, у случају нашега рада чинити архисема *монах*.

2.2. Архисема у структури семеме заузима централно и хијерархијски главно место. Својствена је свим јединицама одређене класе, будући да одражава њихове заједничке категоријалне одлике и својства[20]. На тај начин она представља појмовну вредност која носи информацију о припадности неке лексеме широј тематској групи[21], стога су јој потчињене диференцијале семе које је конкретизују и ступају са њом у хипе-ро-хипонимске односе. Такође, према Милани Радић Дугоњић, под утицајем традиције руске лексикологије[22], архисема заједно са најважнијим семама чини *идентификатор*[23], семски комплекс који има значајну улогу приликом идентификације лексеме.

14 Имају се у виду превасходно синхронијска истраживања.
15 На пример: Алексеева 2009; Бајић 2008; Дубровина 2009; Кончаревић 2006в, Кончаревић 2012.
16 Бајић 2013, Горюшина 2002; Матей 2012; Михайлова 2004.
17 На пример: Бугаева 2007, Бугаева 2008; Кнежевић 2010; Ανδρεϊτσένκο 2014.
18 Шмелев 1964, 9.
19 В. Драгићевић 2010, 70–72.
20 Ярцева 1990, 437.
21 Гортан-Премк 2004, 43.
22 Према којој чак и на нивоу диференцијалних сема постоје разлике у погледу хијерархијске позиције.
23 Детаљније в. Радић-Дугоњић 1999.

2.3. Грађу за наше истраживање сачињава 180 лексема (руски језик: 94, српски језик: 86) ексцерпираних из „Руско-српског и српско-руског теолошког речника“ К. Кончаревић и М. Радовановића (в. *Извор*). Не превиђајући чињеницу да монаштво не представља феномен који је непознат другим религијама, на овом месту упутно је напоменути да ћемо се у раду ограничити на лексичке јединице из сфере православне монашке духовности.

2.4. Пре него што се приступи анализи ексцерпираних именица, неопходно је најпре конкретизовати семантички садржај који се налази у основи архисеме *монах* у савременом руском и српском језику. Према изворима дескриптивне лексикографије[24], дати садржај може се одредити на следећи начин: *монах представља члана црквеног реда који живи у манастиру и заветовао се да води асектски начин живота*.

3. Како би се утврдила хијерархијски организована структура значења о групи именица у групном и подгрупом смислу, као и релевантна лексичко-семантичка обележја у целини, приступило се издвајању диференцијалних и интегралних сема које, уз додатну примену конфронтативне анализе, омогућавају сагледавање истоветности, сличности и разлика у анализираним језицима. На основу компонентне анализе приликом које су биле заступљене следеће семе – „пол“, „монашки чин“, „дужност у манастиру“, „статус у манастиру“ „црквени чин“, „свештенослужитељска титула“, „етикецијска формула обраћања“, „вид подвига“, „вид послушања“ и „локализатор“ – омогућено је систематизовање руких и српских именичких лексема са архисемом *монах* и издвајање лексичких подгрупа о којима ће више бити речи у наставку рада.

3.1. *Општи називи за припаднике монашког реда*. Са становишта ове групе лексичка разноврсност присутна је на примеру обају језика. У руском језику је она израженија у већој мери, што потврђује постојање чак осам ексцерпираних лексема којима се монаси номинују (укључујући и моменат моције): *монах* / *монахиня*, *инок* / *инокиня*, *чернец* / *черница*, *черноризец* / *чернозирица*. Прва два пара лексема активно се користе у савременом језику, стилистички су неутрални (с тим што се први пар одликује већом фреквентношћу у употреби). Они представљају формалне синониме, међутим, у манастирској пракси у руској средини, ипак, долази до диференцијације: *монах* представља номинацију монашког лица које је постријено најмање у чин мале схиме, док *инок*[25] то није.

У српском језику користе се лексеме *монах* и *калуђер* за номинацију монашких лица мушког пола, док се за женски користе *монахиња* и *калуђерица*. Лексеме *монах* и *монахиња* ступају у синонимски однос са лексемама *калуђер* и *калуђерица*. Са становишта савременог тренутка, први пар лексема изразито је фреквентнији на нивоу употребе, док је раније превагу у погледу заступљености односио други пар поменитх лексема.

Монашка средина веома се разликује у односу на секуларну. Са становишта социјалног симболизма, то се, између осталога, може приметити и на основу монашке одеће. Наиме, она је обавезно црне боје (монашка раса, подраса, камилавка и панкамилавка), што има своје богословско утемељење и симболизује најпре одрицање од овога света и добровољно примање на себе жалост и тескоба овога живота. Интересантно је да управо црна боја и раса у руском и српском језику представљају значајну ономасиолошклу спону (рус. *чернец*, *черница*, *черноризец* и *черноризица* у

24 Ожегов, Шведова 2006, 364; Николић ур. 2011, 713.

25 У новије време, превасходно у стручној литератури, русизам *инок* све се више појављује и у српском језику. Занимљиво је да је у лексичком погледу посреди архаизам који, чини се, доживљава своју реактивизацију.

руском и, примера ради, *црноризац* у српском језику).[26] Дате лексеме су данас померене ка периферији лексичког система и представљају архаизме, разуме се, са одговарајућом стилистичком маркираношћу.

3.2. Обитељ у манастиру сачињавају чланови који је насељавају, а то су искушеници[27] и монаси (рус. *насельники*).[28] Искушеник представља световно лице које жели да прими монашки постриг и у манастиру пролази својеврсни вид пробног периода, искушеништва (рус. послушничество), како би се утврдило да спремно и зрело ступа у монашки живот. Из ономасиолошког угла може доћи и до интересантне разлике у погледу издвајања доминантне одлике овог периода у језичкој слици света говорника руског и српског језика. Занимљиво је да је у руском језику то послушање (*послушник, послушница*), а у српском – искушење (*искушеник, искушеница*). Под утицајем руског језика, превасходно у литератури, у српском језику неретко се употребљава русизам *послушник* (*послушница*) у значењу искушеник (искушеница).

Називи према дужности у манастиру. Монашки живот у манастиру устројен је на посебан начин и у том погледу се одликује одређеним специфичностима. Мушким манастиром управља монах који се у српском језику назива *игуман* (рус. *игумен*), женским *игуманија* (рус. *игумения*, *игуменья*). У питању је духовни чин који означава припадника монашког реда који руководи целокупним животом у одређеном манастиру.[29] У манастирима од посебног значаја то у оба језика може чинити *архимандрит*, што представља највиши монашки презвитерски чин. *Архимандрит* и *игуман* су сродне лексеме, али не и синонимне. Архимандрит је чин виши од игуманског и за разлику од њега одликује га могућност ношења напрасног крста, као и присуство појединих делова на архијерејској одежди попут митре, палице и сл. За архимандрита се углавном бира искусни свештеномонах у позним годинама за заслуге и свој изразити допринос Цркви, док се у руској средини дати чин може доделити и монаху који у Цркви заузима високе административне функције. Такође, монашким лицима у чину у свакодневним обавезама може помагати и *келејник* (рус. *келейник*).

Такође, треба напоменути да манастиром може управљати и *настојатељ* (рус. *монастыреначальник*, *настоятель монастыря*) одн. *настојатељница* (рус. *настоятельница монастыря*). У погледу лексичких односа *настојатељ* и *игуман* на примеру обају језика неретко бивају перципирани као синоними, некада и као готово апсолутни, премда семантичка разлика ипак постоји. Све док у одређеном манастиру настојатељ не поседује чин игумана (игуманије), он није строго везан за њега (што се нпр. неретко

26 У прилог констатацији да (црна) боја у ономасиолошком погледу представља значајно обележје одређене подруге именица дате лексичко-семантичке групе може ићи и чињеница да се управо путем хроматске лексике у руском језику може правити јасна дистинкција између мирског (*белое духовенство*) и монашког реда (*чёрное духовенство*). Такође, могуће је вршити и даљу диференцијацију, те је у животу Цркве све до данас позната, на пример, појава *бело монаштво* (рус. *белое иночество*) (детаљније исп. Шаховской).

27 Сродне лексичке јединице такође смо уврстили у истраживање, будући да и оне, премда имплицитно, ипак садрже архисему *монах*.

28 У мушком манастиру обитељ чини *братство* одн. *братија* (рус. *братия*), док је у женском манастиру то *сестринство* (рус. *сестричество*). Иако се у датом контексту у српском језику напоредо могу употребљавати синоними *братство* и *братија*, у руском језику оправдано је одабрати лексему *братия*.

29 Како наводи Ружица Бајић (2008, 40), руска лексема *игумен* и српска *игуман* нису еквивалентне у потпуности. Наиме, у манастирској пракси у руској средини у већим манастирима постоји више игумана који су на ту дужност постављени ради различитих послушања. Тако се може срести нпр. *игуман* за послове поклоничких путовања, *игуман* за економске послове и др.

среће у српској средини). У српском језику се среће још једна синонимна лексема, а то је *старешина* манастира (премда није неуобичајено да се њоме именују и презвитери у црквама). Уз то, настојатељ манастира не мора обавезно бити игуман или архимандрит, већ и епархијски архијереј. У потоњем случају такав манастир назива се ставропигијални (и то далеко чешће у РПЦ) и њиме се руководи преко лица које се у руском именује као благочинный монастыря (срп. *намесник*).

Живот у манастиру теже је замислити без дужности манастирског *економа* (рус. *келарь*), потом *еклисијарха* (рус. *экклисиарх*) којим у манастиру се именује монах задужен за манастирску цркву и распоред богослужења у оквиру богослужбеног круга. Дужности у манастиру несумњиво се могу посматрати и кроз призму послушања (нпр. *звонар*, рус. *звонарь*; *чтец*[30] – рус. *псаломщик*; *псалт*; *протопсалт*; *духовник* и др.), те не би било неоправдано дате лексеме сврстати и у наведену групу. Међутим, услед семантичке обједињености лексема, којом смо се у раду превасходно руководили, ми смо се определили за овај начин класификације.

У овој групи такође се нашао и егзотизам (*великий*) *сакелларий*, који представља дужност у Константинопољској цркви и користи се за именовање главног управитеља манастирима и манастирским имањем.

3.3. *Називи према монашком чину*. Примањем монашког пострига искушеници одн. новопострижени монаси задобијају одређени чин (који на нивоу помесних цркава данас није истоветан). На своме монашком путу, калуђери богоугодним животом и напредовањем у врлини могу напредовати у манастиру и задобити виши чин. Тако се разликују монаси најнижег чина – расофорни монаси (рус. *рясофор*; срп. *расофор*) и виших чинова – схимници, у оквиру којих постоји потподела на малосхимнике и великосхимнике.

Ваља напоменути и то да уколико се лексема *схимник* у руском језику употреби без додатног конкретизовања, углавном се има у виду велика схима (рус. *схимник*, *схимонах*, *схимница*, *схимонахиня*; срп. *великосхимник*, *великосхимница*).

3.4. *Називи приликом ословљавања и етикецијских формула обраћања монашким лицима*. Етикецијске формуле обраћања, како је познато из теорије комуникације, умногоме су одређене најпре самим комуниканатима, али и другим ванјезичким параметарима. У манастиру општење међу сабраћом (рус. *собрат*) носи топао, братски (сестрински) карактер. Углавном се преферира *ти*-општење, што не мора увек бити случај, тим пре уколико се у виду има узраст и чин комуниканата. Тако, на пример, у комуникацији са игуманом, архимандритом или старијим јеромонахом може бити примењено и персирање.

Монашка лица међу собом у манастиру једни друге ословљавају користећи лексеме *брат* и *сестра* у одговарајућем облику[31] (у српском језику – вокативу), као и *отац* и *мати* (рус. *отец* / *батюшка*[32], *матушка*) углавном у односу са настојатељем (настојатељицом) манастира или, у неким обитељима, чак и старијим монахом (монахињом), углавном преко 40 година старости. Приликом ословљавања старијих монаха (монахиња) обдарених нарочитим духовним даровима, који се у анализираним језицима именују *старац* (рус. *старец*) одн. *старица*, могу се користити и облици арамејског порекла *ава* (рус. *авва*) и *ама* (рус. *амма*).

30 Над којим, разуме се, претходно мора бити обављена хиротесија.

31 Искушеницима се, такође, обраћа на исти начин, независно од тога да ли су одевени у расу или камилавку, или не.

32 Датом лексемом ословљава се углавном јеромонах, док се у случају монаха без свештеничког чина то не практикује.

Веома је занимљиво да лексички план јединица у овој подгрупи указује на чињеницу која има своју утемељност са тачке гледишка теологије, а то је да живот у манастиру умногоме подсећа на живот и устројство породице. Тако, уколико се обрати пажња на лексеме којима се оперише на нивоу интерперсоналних односа у манастиру (мушком и женском), уочиће се да су у питању лексеме којима се номинује управо најуже језгро породице – *отац* (рус. *отец*), *мати* (рус. *матушка*), *брат* и *сестра*.

3.5. *Називи према чину у оквиру црквене хијерархије.* Црква као сложено тело, и у руској и српској средини, карактерише се и одређеном хијерархијом. У њој се тако разликују три основна степена – ђаконски, презвитерски и епископски – где своје место проналазе и монашка лица искључиво мушког пола. У руском и српском језику она се именују следећим лексемама: ђаконски степен (рус. *Иеродиакон* / *Иеродьякон*, *Архидиакон*; рус. *Јерођакон*, *Архиђакон*), презвитерски степен (рус. *иеромонах*, *игумен*, *архимандрит*; срп. *јеромонах, игуман, архимандрит*), епископски степен (*Епископ*, *Архиепископ*, *Митрополит*, рус. *Патриарх*, срп. *Патријарх*). Лица која припадају епископском степену, наравно, осим што су примила монашки постриг, морају бити и произведена у архијерејски чин. На тај начин јасно је да лексеме које именују неки од епископских степена ступају у хиперонимски однос са лексемом *архијереј* (рус. *архиерей*). Следствено томе, у питању је хипоним који представља општи назив за припаднике највишег степена црквене хијерархије за који се у обама језицима активно употребљавају и синонимне лексеме *јерарх* (рус. *иерарх*) и *архипастир* (рус. *архипастырь*).

У Православној цркви, епархијалном епископу (у том смислу и Патријарху) у службовању и руковођењу епархијом може помагати *викар* (рус. *викарий*), односно *викарни епископ*. Сродну функцију на примеру обају језика обављао је *хорепископ* одн. Епископ сеоских области. Са становишта савременог језика потоња лексема маркира се као историзам, премда могућност њене поновне активације не би требало искључити у потпуности.

У домену ове групе интересантне су и лексеме *синкелл* и *протосинкелл* у руском језику. Наиме, у РПЦ њима су именују презвитер или монах који је живео уз патријарха или епископа као његов сарадник у управљању и као сведок чистоте његовог живљења. Дате лексеме у руском језику данас припадају историзме, док се у српском језику активно употребљавају и имају нешто модификованије значење. У СПЦ *протосинђел* представља степен одликовања свештенства монашког реда који је еквивалентан звању протојереја код свештенства мирског реда, док је *синђел* у том погледу еквивалентан звању протонамесника. У оба случаја имају се у виду степени које могу поседовати искључиво монаси.

Посебну функцију у Православној цркви чини *ехзарг* (рус. *экзарх*) одн. *чувар трона* који се, такође, у оба језика синонимно назива и *мјестоблуститељ* (рус. *местоблюститель*). У српском језику, наравно, ради се о русизму.

3.6. *Називи свештенослужитељских титула монашких лица и компоненте етикецијских формула приликом титулисања*. Црквени великодостојници у оквиру и Руске и Српске православне цркве имају своје титуле, стога постоје и одговарајуће етикецијске формуле које се користе приликом обраћања (титулисања) њима. Дате форуме је пожељно поштовати у комуникацији у црквено-религијској сфери, што се, између осталог, чини и путем одабира одговарајућих титула које се у српском и руском језику именују на следећи начин: *Преподобије* (рус. *Преподобие*) на нивоу монашких лица представља титулу јерођакона или јеромонаха, *Преосвештенство* (рус. *Преосвященство*) Епископа, а *Владика* (рус. *Владыка*) Епископа, Архиепископа и Митрополита. Титулом *Високопреподобије* (рус. *Высокопреподобие*) ословљава се

архиђакон, игуман, игуманија или архимандрит, титулама *Високопреосвештенство* (рус. *Высокопреосвященство*) и *Блаженство* – Архиепископ или Митрополит, док *Светост* (рус. *Святейшество*) представља титулу коју носи поглавар Цркве, Патријарх.

Овој групи припаја се и егзотизам *абуна*, и то на плану у руског и српског језика. У питању је титула Митрополита и Патријарха Етиопске православне цркве.

3.7. *Називи према врсти послушања*. Оставивши себе, узевши крст свој и кренувши за Христом, како пишу Јеванђелисти (Мт. 16, 24; Мк. 8, 34; Лк. 9, 23; Јн. 12, 26), монаси збацују са себе окове овоземљског, пролазног света и крећу стазама чији је циљ достизање уподобљења анђеоском лику (зато се називају преподобнима). На тим стазама они се свакодневну сусрећу са послушањима, тако следећи и пут Самога Исуса Христа, Који у свет „није дошао да му служе, него да служи“ (Мт. 20, 28).

Према учењу Светих Отаца управо се врлина послушности интерпретира као темељ и корен напретка у монашком животу[33], те га је готово немогуће замислити без послушања. Њих даје игуман (игуманија) или, у већим обитељима, намесник (намесница). У нашем корпусу забележени су примери лексема које се тичу и ове подгрупе. Тако се лексемом *алтарница* у руском језику номинује монахиња која право улажења у олтар ради обављања послушања, док се монах који је задужен за паљење свећа (свих, укључујући и оне на полијелеју) именује лексемом *кандиловжигатель*. У српском језику не постоје одговарајући еквиваленти у погледу засебних лексичких јединица, барем не према извору ексцерпирања грађе[34], већ се до значења долази дескриптивно. Једини пример из наше грађе који је забележен у обама језицима јесте *странопримац* (рус. *странноприимец*) чиме се именује монах или искушеник одређен за старање о гостима и посетиоцима обитељи.

3.8. *Називи према подвигу или врсти подвига*. Подвижништво представља посебну аскетску активност усмерену ка задобијању Царства Небеског. „Узмите јарам мој ма себе и научите се од мене; јер ја сам кротак и смирен срцем, и наћи ћете покој душама својим. Јарам је мој благ и бреме је моје лако“ говори Господ (Мт. 11, 29–30). Подвиг тако представља неодвојиви сегмент монашког живота, те не чуди зашто се и према овом критеријуму појављују различите лексеме у нашем корпусу.

Наиме, монах се може подвизавати сам (*подвижник*, *подвижница*) или имати *саподвижника* (рус. *сподвижник*), на пример у испосништву (рус. *постник – спостник*; срп. *испосник* – саподвижник у испосништву). Како је познато из историје Цркве, у периоду IV–V века дошло је до формирања двају различитих токова у монашкој духовности што је довело до стварања анахоретства и киновије (општежића).[35] Тако се подвиг може остваривати и изван манастира (рус. *анахорет*, *отшельник*, *пустынник*, *пустынножитель*; срп. *анахорета*, *отшелник*, *пустињак*) или пак у њему, нпр. у келији (*затворник*) или лаври (*лавриот*).

Разуме се, то нису једини критеријуми на основу којих се може говорити о номинацији подвижника. То се може чинити и на основу посебних духовних дарова које одређени подвижник може поседовати. На тај начин, монашка лица која се истичу својим молитвеним даром, у погледу заступања пред Господом, представљају *молитвенике* (рус. *молитвенник*). Такође, треба поменути и *исихасте* одн. *безмолвнике* (рус. *исихаст*, *безмолвник*, *молчальник*), представнике исихазма, мистичног подвижништва у монашкој духовности који је у (пред)византијском периоду био перципиран кроз призму

33 Поповић 1981, 11.

34 Примера ради, у корпусу за дисертационо истраживање Р. Бајић (2013, 282, 457) заступљене су лексеме „кандилар“ и „кандиловжигатель“.

35 Детаљније у: Казанский 2000, 93–193, 213–320.

отшелништва.[36] Касније се исихастама именују монаси коју свој живот посветили апсолутној тишини, молитвеном тиховању и непрестаној умној молитви. Дати начин духовног живота данас је присутан превасходно на Светој Гори.[37]

3.9. *Називи према локализатору*. Локализатор се као компонента лексичких јединица неретко среће у саставу агионима (па неретко и агиоантропонима).[38] У нашем корпусу забележени су синонимни примери који могу послужити као илустрација за ову групу лексема: *агиорит* и *афонит* у руском језику, као и *Агиорит* и *Светогорац* у српском језику.

4. Групу именица са архисемом *монах* коју смо анализирали у овоме раду, као што се може закључити, карактерише висок степен разгранатости и специфичности у лексичко-семантичком погледу. Дата ситуација условљена је како лингвистичким, тако умногоме и интралингвистичким факторима.

Сагледавана група изузетно је богата са лексичког становишта. Сачињавају је лексеме из општег лексичког фонда (нпр. *отац*, *брат*, *сестра*) које путем механизама полисемије развијају неко од секундарних значења које припада сфери монашке духовности. Такође, своје место проналазе и термини (нпр. рус. *келарь*, *схимник*, *местоблюститель*, срп. *патријарх*, *странопримац*, *расофор*), затим архаизми (нпр. рус. *чернец*, срп. *црноризац*), историзми, бројнији у руском језику (нпр. рус. *синкелл*, *протосинкелл*, *хорепископ*, срп. *хорепископ*), па чак и егзотизми попут *абуна* и (*великий*) *сакелларий*.

4.1. Посматрано у целини, испољено је више сличности него разлика, што се донекле могло и претпоставити, с обзиром на чињеницу да су руски и српски језик два (блиско)сродна словенска језика, најпре у генеалошком и ареалном погледу.

4.2. Наш корпус указује да је руски језик у одређеној мери развио богатији лексички материјал именица из дате сфере (на шта може указати и квантитативни аспект). У лексичком погледу дата ЛСГ обилује синонимским паровима (нпр. рус. *агиорит – афонит*, *пусынник – пустынножитель*, *схимник – схимонах*, срп. *исихаста – безмолвник*, *монахиња – калуђерица*, *Агиорит – Светогорац*) и низовима (нпр. рус. *монах – инок – чернец – черноризец*, срп. *монах – калуђер – црноризац*, рус. – *исихаст – безмолвник – молчальник*), где се са контактолошког аспекта недвосмислено може истаћи приметни утицај грчког језика[39], и то на примеру обају анализираних језика.

4.3. Најизраженије семантичке разлике приметне су у подгрупи назива монашких лица према чину у домену црквене хијерархије (уп. нпр. рус. *синкелл*, *протосинкелл* и срп. *синђел*, *протосинђел*), те се веома често јавља појава међујезичке паронимије. Значењско размимоилажење приметно је, примера ради, и на нивоу титула које у одговарајућим помесним црквама могу поседовати монашка лица. Тако се руском лексемом *протоиерей* номинује титула која се додељује припаднику монашког реда за нарочите заслуге, док се српска лексема *протојереј* чак и не односи на домен монашке духовности, већ указује искључиво на мирски презвитерски чин.

4.4. Поједине лексеме у анализираној групи потребно је додатно прецизирати како би се значење адекватно могло транспоновати на други језик (нпр. уколико се руска лексема *схимник* употреби без додатног конкретизовања, углавном се има у виду велика схима, док се у српском језику *схимник* може схватити не само као монах који је примио постриг велике схиме, већ и мале) или чак уопште сврстати у домен лексема из

36 Исп. Мейендорф 1974.

37 Детаљније о атонском монаштву, његовим почецима и организацији в. Папахрисанту 2003.

38 Бугаева 2007, 28.

39 До истих закључака дошло се и у другим сродним истраживањима, нпр. в. Ανδρεϊτσένκο 2014.

сфере монашке духовности. У потоњем случају превасходно су у питању лексеме из општег лексичког фонда које изван сакралне сфере имају широку употребу (нпр. рус. *монастырский благочинный, настоятель монастыря;* срп. *манастирски економ*).

4.5. На корпусу српског језика уочене су тенденције формирања лексема под утицајем руског језика (нпр. *мјесобјуститељ*), чак и у случајевима када српски језик увелико поседује одговарајућу одомаћену лексему. Као илустрација може посужити лексема *послушник* у значењу „искушеник“. Тенденција утицаја српског језика на руски није примећена.

5. У овоме раду покушали смо, дакле, детаљније да расветлимо групу именичких лексема са архисемом *монах* из лексичко-семантичког угла. Као што се може уочити, она се одликује низом специфичности како на плану руског језика, тако и на плану српског. Ваља напоменути и то да обим лексичких јединица ексцерпираних и анализираних у овом раду не треба сматрати коначним и јединим постојећим. Он је ограничен у складу са изворима за које смо се овога пута определили и несумњиво се може (и треба) даље проширивати. Надамо се да ће рад послужити као подстицај за даља проучавања ове теме која засигурно заслужује много више пажње у домену лингвистичких истраживања.

Извор

Кончаревић, К., Радовановић, М. (2012): *Руско-српски и српско-руски теолошки речник = Русско-сербский и сербско-русский богословский словарь*. Београд: Службени гласник.

Литература

Алексеева, М. О. (2009): „Семасиологические аспекты изучения терминологии православия“. у: *Вестник Московского университета*, Сер. 22. Теория перевода, 2, 140–156.

Астэр, И. А. (2010): *Современное русское православное монашество: социально-философский анализ*. Санкт-Петербург: Архей.

Бајић, Р. (2008). „О проблемима превођења неких лексичких јединица из области православне духовности са руског на српски језик“. у: *Наш језик*, XXXIX/1–4, 35–42.

Бајић, Р. (2013): *Лексика из сфере православне духовности у српском језику и њена лексикографска обрада*. Необјављена докторска дисертација. Београд: Филолошки факултет Универзитета у Београду.

Брянчанинов, И. (2006): „О монашестве“. у: А. Н. Стрижев (сост. и общ. ред.) *Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова. Том I* (Москва: Паломник), 420–460.

Бугаева, И. В. (2007): *Агионимы в православной среде*: *структурно-семантический анализ*. Москва: ФГОУ ВПО РГАУ – МСХА им. К. А. Тимирязева.

Бугаева, И. В. (2008): *Язык православных верующих в конце XX – начале XXI*. Москва: Издательство РГАУ – МСХА им. К. А. Тимирязева.

Гортан-Премк, Д. (2004): *Полисемија и организација лексичког система у српскоме језику*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.

Горюшина, Р. И. (2002): *Лексика христианства в русском языке : Системные отношения прямых конфессиональных и производных светских значений слов*. Диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук. Волгоград: Волгоградский государственный педагогический университет.

Драгићевић, Р. (2010): *Лексикологија српског језика*. Београд: Завод за уџбенике.

Дубровина, С. Ю. (2009): „Организация православной лексики русского языка по функционально-стилистическим разрядам“, *Вестник Московского университета*, Сер. 9. Филология, 1, 34–55.

Дьяченко, Г. (сост.) (1993): *Полный церковно-славянский словарь* : *С внесением в него важнейших древнерусских слов и выражений*. Москва: Издательский отдел Московского Патриархата.

Казанский, П. С. (2000): *История православного монашества на Востоке*. *Часть первая*. Москва: Паломник.

Кардамакис, М. (1996): *Православна духовност : изворност човековог етоса*. Света Гора Атонска: Манастир Хиландар.

Кнежевић, И. (2010): *Теолошки дискурс енглеског и српског језика: лексичко-семантички и стилистички проблеми превођења*. Београд: Православни богословски факултет Универзитета, Институт за теолошка истраживања.

Кончаревић, К. (2006а): „Комуникативно понашање монаха у српској говорној и социокултурној средини (ситуативни модел анализе)“. у: *Језик и православна духовност: студије из лингвистике и теологије језика* (Крагујевац: Каленић), 223–264.

Кончаревић, К. (2006б): „Монашка цивилизација и језик (конфронтациони лингвокултуролошки приступ)“. у: *Језик и православна духовност: студије из лингвистике и теологије језика* (Крагујевац: Каленић), 153–164.

Кончаревић, К. (2006в): „Руска лексика из религијско-црквене сфере и њена лексикографска обрада (конфронтациони лингвокултуролошки приступ)“. у: *Језик и православна духовност: студије из лингвистике и теологије језика* (Крагујевац: Каленић), 185–193.

Кончаревић, К. (2006г): „Српски језик кроз призму православне духовности, традиције и културе“. у: *Језик и православна духовност: студије из лингвистике и теологије језика* (Крагујевац: Каленић), 137–151.

Кончаревић, К. (2012): „Лексички систем православног социолекта у савременом српском и руском језику (оглед конфронтационе анализе)“. у: *Октоих*, 3, 27–38.

Кончаревић, К. (2013): *Сакрална комуникација : Норме, традиције, средства*. Београд: Универзитет, Православни богословски факултет, Институт за теолошка истраживања.

Кончаревич, К. (2006): „Традиции русского и сербского монашества в зеркале сопоставительной лингвокультурологии“. у: *Болгарская русистика*, 3–4, 31–45.

Лествичник, свети Јован (1963): *Лествица*. Београд: Свети архијерејски синод Српске православне цркве.

Мајендорф, Ј. (2006): *Увод у светоотачко богословље*. *Књ. 2*. Врњачка Бања: Пролог.

Матей, И. К. *Православная лексика в современном русском языке и языковом сознании его носителей*. Диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук. Воронеж: Воронежский государственный педагогический университет.

Мейендорф, И. (1974).: „О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в.“. у: *Труды отдела древнерусской литературы*, *Т. 29*, 291–305.

Михайлова, Ю. Н. (2004): *Религиозная православная лексика и ее судьба (по данным толковых словарей русского языка).* Диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук. Екатеринбург: Уральский государственный университет им. А. М. Горького.

Николић, М. (ур.) (2011): *Речник српскога језика*. Нови Сад: Матица српска.

Ожегов, С. И., Шведова, Н. Ю. (2006): *Толковый словарь русского языка* : *80 000 слов и фразеологических выражений*. Москва: ООО «А ТЕМП».

Папахрисанту, Д. (2003): *Атонско монаштво: почеци и организација* (Београд: Друштво пријатеља Свете Горе Атонске).

Поповић, Јустин (1998). „Оправдање аскетизма (из философије монаштва)“. у: Ј. Србуљ (прир.) *Ви сте со земљи*: *Зборник текстова о монаштву*, 5–9.

Поповић, отац Јустин (1981): *Монашки живот по светим оцима*. Београд: Манастир Свете Ћелије код Ваљева.

Радић-Дугоњић, М. (1999): „Идентификатор – кључни елемент семне структуре речи“. у: Ристић, С., Радић-Дугоњић, М. *Реч. Смисао. Сазнање (студија из лексичке семантике)* (Београд: Филолошки факултет), 47–53.

Сидоров, А. И. (2014): *Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 4. Древнее монашество и возникновение монашеской письменности*. Москва: Сибирская Благозвонница.

Усамљеник, Никифор (2007): „Многокорисно слово о трезвоумљу и чувању срца“. у: *Добротољубље*, *V том* (Света Гора Атонска: Манастир Хиландар), 214–222.

Фасмер, М. (1986): *Этимологический словарь русского языка. В 4 т. Т. II*. Москва: Прогресс.

Шаховской, ариепископ Иоанн: *Белое иночество*. Православная энциклопедия «Азбука веры». Электронный ресурс: <http://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Shahovskoj/beloe-inochestvo/#0_3> (07.04.2016).

Шмелев, Д. Н. (1964): *Очерки по семасиологии русского языка*. Москва: Издательство «Просвещение».

Ярцева, В. Н. (гл. ред.) (1990): *Лингвистический энциклопедический словарь*. Москва: Советская энциклопедия.

Ανδρεϊτσένκο, Ε. (2014): *Ελληνικά γλωσσικά δάνεια: Ορθόδοξου-εκκλησιαστικού περιεχομένου στην εξέλιξη της Ρωσικής γλώσσας*. Αθήνα: Επικαιρότητα.

Skok, P. (1971): *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Knjiga prva*. Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti.

Срджан Петрович

ЛЕКСИКО-СЕМАНТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ИМЁН СУЩЕСТВИТЕЛЬНЫХ С АРХИСЕМОЙ „МОНАХ“ В РУССКОМ И СЕРБСКОМ ЯЗЫКАХ

Предметом настоящей работы являются лексические единицы русского и сербского языков, а конкретно имена существительные с архисемой „монах“. Анализируется уровень семной структуры лексем, с выявлением дифференцирующих и интегрирующих сем. Данная группа существительных классифицируется по соответствующим подгруппам, а потом рассматривается с точки зрения их лексико-семантическиих особенностей в русском языке в сопоставлении с сербским.

УДК 811.163.41`38:271.2
811.111`38:2

Ивана Кнежевић
Универзитет у Београду, Православни богословски факултет
Међународни центар за православне студије, Ниш – Србија
e-mail: iknezevic@bfspc.bg.ac.rs

О НЕКИМ ЛЕКСИЧКИМ ОСОБЕНОСТИМА НАУЧНОГ СТИЛА ТЕОЛОШКИХ РАДОВА НА СРПСКОМ И ЕНГЛЕСКОМ ЈЕЗИКУ

***Апстракт**: Овај рад даје преглед специфичних експресивних и сликовитих обележја научне прозе уопште, с посебним акцентом на поменуте стилске доминанте у теолошким научним радовима. Имајући у виду ове специфичне карактеристике, анализирани су текстови сва три подстила научног стила на савременом енглеском и српском језику. У случајевима постојања превода, извршена је и компарација добијених резултата.*

***Кључне речи:** функционална стилистика, теолингивистика, научни стил, емоционална и експресивна лексика, теолошки научни радови.*

0. Научни стил, који је поред књижевноуметничког функционалног стила један од најбоље истражених до сада, може се издвојити и изучавати као јединствена појава, и могу се утврдити његове основне стилске црте које су израз типичних и стандардних карактеристика и опште су за сваки научни текст, а које проистичу из апстрактности и строге логичности мишљења. За означавање научног стила не постоји један и општеприхваћен термин, о чему сведочи и постојање читавог низа синонима: језик науке, стил научне литературе, језик научно-техничке литературе, језик научне комуникације, научни стил, стил научне прозе, итд., а јављају се и несугласице око питања одређеног места дате појаве у систему функционалних стилова савременог језика. Начин научног мишљења доприноси једнозначности, безличности и објективности излагања, скривној емоционалности, високој стандардизованости текстова, и др. Утицај екстралингвистичких обележја највише долази до изражаја на лексичком нивоу језика, што се одражава на високом уделу терминолошке и апстрактне лексике, интернационализама, архаизама, устаљених речи које учествују у организацији излагања, и др. Наравно, уопштеност и апстрактност не искључује извесну експресивност и сликовитост. Степен експресивности и емоционалности зависиће од жанра, теме, форме и ситуације општења (комуникације), индивидуалности аутора, гране науке и других фактора.[1]

1. Једна од карактеристика научног стила јесте и употреба стилских фигура. За овај стил карактеристична је научна метафора. Човек у свим својим активностима наступа као целовита личност, па је то случај и са научим истраживањем односно са процесом мишљења, које је у великој мери имагинативно и утемељено на физичком искуству – дакле метафоричко, у свом великом делу. Метафора је и покушај да се нека

1 Кожина 1983, 164–167.

апстрактна појава разуме помоћу неке друге, конкретне појаве која се може чулима спознати. Како наука служи да се апстрактне појаве разумеју, научне теорије су великим делом засноване на метафори. Језик науке није нужно сувопаран, већ може бити и елегантан и духовит. Тако Д. Кликовац примећује да се организација научног текста врши помоћу метафоре „научна аргументација је путовање“. Осим тога, рационална аргументација у науци служи се истим средствима као и ирационална, а која се одвија према метафори „расправа је рат“.[2]

Насупрот терминима који су обавезни, метафора се у научном стилу јавља факултативно, а њене особине су недовршеност и хипотетичност, јер се уводи како би указала на она фундаментална својства реалности која треба издвојити.[3] Сврха метафоре је да истраживача наведе на још непознате сличности и аналогије, да изнесе „ново виђење“, јер је „буквални језик“ сувише ограничен да би такво виђење омогућио, а даје и могућност да се формирају нове идеје и нови научни појмови.

Уопштеност и апстрактност научних радова не искључује ни сликовитост, али ће употреба сликовитих средстава, стилских фигура зависити у извесној мери од индивидуалности самог аутора као и од области сазнања. Запажа се да неке друштвене науке, али и описне природне науке у већем степену користе средства књижевне сликовитости него такозване „егзактне“ науке. Од свих сликовитих средстава највише се користи поређење, јер је оно једна од форми логичког мишљења. Поређења се доста користе када треба објаснити појаве које се описују, као илустрација, и немају посебан експресивни циљ. Таква поређења су тачна и често садрже у себи већ познате термине. Функције стилских фигура нису исте у књижевном и научном тексту – у научним текстовима оне имају помоћну улогу, да нешто појасне, популаришу или конкретизују, и осећају се као „уметнуте, убачене“, а не „уткане“ у само ткиво текста. Насупрот томе, оне су у књижевном језику саставни део текста, природне и очекиване. Ово се одражава и на лексику стилских фигура у смислу што метафоре у научном језику имају општи карактер, наиме, реч је о метафорама познатим у широком кругу. Метафоре у научним радовима ретко су носиоци индивидуалног печата који је посебан и карактеристичан за датог аутора. За разлику од естетске сликовитости књижевних дела, сликовитост у научном језику обично је шематска и општа, лишена је индивидуалности и непоновљивости која карактерише књижевна дела. Тако метафора у језику науке неће означавати један јединствени предмет и појаву, већ опште својство, тип.[4]

Срећемо, такође, сликовита имена, а оваква фигуративна експресивност карактеристична је, пре свега, код стварања нових термина. Тако се неки првобитно фигуративан (сликовит) термин, често наведен под наводницима, може временом утврдити у терминологији – добивши дефиницију, и постати примарни именитељ неког научног појма. Поред тога, персонификација омогућава да се апстрактне појаве, које су предмет изучавања, хуманизују и тако приближе читаоцу, добију смисао за њега. Текст тиме добија на живости и занимљивости и лакше се прати.[5]

Описујући особености научног стила у енглеском језику, низ аутора[6] приметио је високи степен сликовитости функционалног стила научне прозе енглеског језика (већи број стилистичких поступака), која не мора бити својствена научној прози других

2 Klikovac 2008, 123–125.
3 Тошовић 2002, 348–349.
4 Кожина 1983, 165–167.
5 Klikovac 2008, 199–202.
6 Арнолд И. В., Борисова Л. И., Хайруллин В. И., Комиссаров Н.; наведено према: http://bibliofond.ru/view.aspx?id=14204

језика. Ако би се инсистирало на томе да се ова сликовитост оригинала очува у преводу на други језик, прималац поруке могао би стећи утисак неозбиљности и недостатка „научности“ аутора, или би могао посумњати у квалитет и „исправност“ превода. Како би превод текста сачувао адекватан комуникативни ефекат код читаоца, неопходно је умањити његову сликовитост у целости и одустати од преношења великог броја стилистичких поступака – дакле, требало би извршити стилску еквиваленцију или пак стилску неутрализацију у процесу превођења (нпр. изостављањем хиперболе и оних израза који су више својствени радовима књижевног стила, и/или употребом израза типичних за језик превода, а који би пренели само информативни садржај нпр. хиперболе), јер је познато да адекватна перцепција превода од стране читаоца текста није условљена потпуним очувањем комуникативног потенцијала оригинала.

Ипак, стилска неутрализација, па и еквиваленција, имају својих недостатака и ограничења, посебно у случајевима када је посезање за стилски изражајним средством од стране аутора мотивисано или/и је део индивидуалног научног израза. Ово тражи извесну обазривост преводиоца.

Научним текстовима који теже објективности, генерално, није својствена емоционална и експресивна лексика – дијалектизми, вулгаризми, жаргонизми, лексика која по својој семантичкој структури садржи елементе ироније, шаљивости, ласкања, као ни речи и синтагме са израженом стилском обојеношћу преузете из других стилова (нпр. простонародни изрази), или понављања речи. Неки аутори ове особине (недопустивост некњижевне лексике – јединица из разговорног стила, супстандардних лексема, малобројност емоционално-експресивне лексике и фразеологије, слабо присутна метафоричност) сврставају у „негативне карактеристике“ лексике научног стила.[7]

Ипак, субјективност се не може потпуно искључити из научних радова. Експресивност научног текста разликује се од експресивности нпр. књижевног дела, где је она у већој мери сликовита, док је у научним радовима она у функцији доказивања. Изражајност научног језика постиже се пре свега тачном употребом речи и логичношћу израза (такозвана интелектуална експресивност). Језичка средства којима се изражајност исказа најбоље појачава јесу следећа: прилози за количину, заменице и речце појачавања или ограничавања; емоционално-експресивни придеви; суперлативи; средства сликовитог изражавања (стилске фигуре); „прагматичка“ (практична и корисна) питања.[8]

Феноменом речи и израза којима се аутори служе како би указали на своју субјективну оцену бавила се и Рагрина. Она сматра да сваки текст садржи информацију у два нивоа: референтну – која се односи на реалије и основне појмове, и оцењивачку – која је у вези са изражавањем односа аутора према тим реалијама. Неки сматрају да се научни текст ограничава на референтни ниво информације, и да није потребно да аутор износи властиту оцену и став према предмету говора, чиме научни текст бива лишен експресије и безличан. Али није сасвим тако, јер је питање оцене научног стила много сложеније. Реч је о томе да се оцењивање у научном тексту појављује у не сасвим обичној форми. Она није емоционално-експресивна, као што је то случај у другим стиловима, већ је логична, рационална. Аутор научног текста несумњиво оцењује концепције других научника, улази с њима у полемику, у скривени дијалог. У ту сврху он се користи методом рационалног оповргавања ове или оне тачке гледишта и снажно аргументује своју позицију. Експресивност се може састојати у указивању на важност изложеног. Тако се оцена, критика или подршка одређених ставова јавља и у отвореној форми, помоћу уводних речи и конструкција, типа: *неоспорно, безусловно, нема сумње*

7 Кожина 1983, 175; Кончаревић 2008, 9.
8 Кожина 1983, 165.

да, без сумње, несумњиво, помоћу којих аутор може да изрази своју солидарност са становиштем свог претходника. Уз помоћ речи и конструкција типа *очигледно, наизглед, чини се да, сматра се, може се изрећи претпоставка* – аутор подвлачи хипотетичност, непотпуну доказаност и убедљивост одређених исказа, изражава спремност на научни дијалог, на заједничко разматрање.[9] Лични став и емотивни однос према појавама научног разматрања може се исказати и на донекле „скривени" начин – одређеним речима и изразима, попут: *приметно, изразито, са лакоћом,* „треба указати на *необичност...*"[10] Разговорна лексика, иако ретка у научним радовима, уноће свежину у текст. У процесу превода преводилац се сусреће са неопходношћу да направи избор између експресивно-стилистичких варијанти. Понекад се чини да научно излагање није ни мало неутрално-објективно. У лингвистичким истраживањима више пута је забележена чињеница да се у научном стилу користи оно што би се могло сматрати страним елементом (као што је случај нпр. у енглеском језику са колоквијалним фразама и изразима[11]).

Експресивност се изражава и имплицитним или експлицитним захтевом пошиљаоца поруке за објективношћу и поузданошћу онога што се излаже. У научним радовима на енглеском језику запажа се доминација квантитативне експресивности (нпр: *very far from conservative; much less limited; almost all of which; very effective; much the same; most essential; very diverse sorts; long before the war,* и сл.).

На ово се може надовезати и запажање да је савременој енглеској научној прози својствен „дијалошки" карактер изражен честим обраћањем читаоцу помоћу заменице *you, yourself, we,* заповедног начина, као и помоћу питања учућених читаоцу уз употребу поменутих заменица. Ово захтева додатну опрезност преводиоца, уколико ова појава није карактеристична за језик на који се преводи изворни текст. Наиме, саветује се да преводилац у том случају изврши прагматичну адаптацију оригиналног текста, и то нпр. избегавањем директног обраћања изостављањем поменутих језичких средстава (којима се аутор директно обраћа читаоцу), употребом безличних израза, и сл.[12]

О разликама у енглеској научној прози 19. и 20. века, а о проблемима субјективности и објективности, као и елементима разговорног стила (*chatty style*) писала је Разинкина.[13]

2. Стил научних радова из домена теологије разликује се у великој мери од научног стила других области науке, али са њима има и додирних тачака и сличности. Ова специфичност научног стила теолошких радова проистиче из специфичне методолигије богословља и карактера богословског познања у односу на логичко-епистемолошку природу сазнања у другим научним областима. Оваква усмереност теологије захтева и одговарајући стил изражавања. Међутим, научност излагања не сме бити нарушена чињеницом да је информација која се презентује често намењена широком кругу прималаца. Теолошка научна излагања често имају за циљ да примаоца увере у истинитост и важност поруке и тако на њега утичу и интелектуално и емоционално и волитивно. Из тих разлога се у теолошком научном стилу неретко примењују и нека емоционално-експресивна средства деловања као што су тропи и стилске фигуре, што стил научног израза додатно диференцира од стила радова осталих области науке. Ова својства односе се на текстове не само научно-популарног подстила

9 Рагрина 2000, 45.
10 Klikovac 2008, 202.
11 Комиссаров 1990, 113.
12 Наведено према: http://bibliofond.ru/ view.aspx?id=14204.
13 Разинкина 2005, 169.

већ и преостала два, строго научног и научно-уџбеничког подстила. Све наведене чињенице само су неке од многобројних које указују на нужност детаљне анализе стила теолошких научних радова.

3. Анализа атипичних особености научног стила теолошких радова извршена је на репрезентативном корпусу научних радова истакнутих аутора који су стварали или стварају на српском и енглеском језику. Радови су ради боље прегледности и анализе подељени у три поменута подстила а према критеријуму степена стручности. Анализом материјала на српском и енглеском језику спроведена је и компарација добјених резултата тамо где је то било могуће.

4. Неке црте лексике атипичне за научни, посебно строго научни подстил, могу се срести и у научним радовима из области теологије, а узрок томе је сам специфични предмет истраживања и методологија теологије као науке. Сваки теолог је истовремено индивидуални истраживач, али је и припадник Цркве. Он у својим радовима не износи своје лично мишљење и став. Штавише, он не само делом већ и својим животом сведочи истину и изражава учење Цркве. Он није само посматрач и бележник чињеница и сазнања, објективан и одвојен, затворен у свом научном свету. Он је истовремено и лично присутан и одговоран за свој рад и дело. Он се обраћа не само, у мањем или већем степену, (не)стручној читалачкој публици, већ пре свега заједници верујућих, ближњима својим. Стога његово излагање мора бити и разумљиво и пријемчиво, што, с друге стране, не сме утицати на научност излагања. Теолог треба да настоји да у свом раду пренесе ваљано засновану и изложену информацију, чиме на читаоца утиче првенствено интелектуално. Међутим, свестан своје важне улоге у сведочењу истине и учења Цркве у односу према рецепијенту његовог излагања, он на њега тежи да делује и емоционално и волитивно.

У ту сврху, он ће користи сва расположива средства језика, па и нетипична за научни стила изражавања, мада са мером, ипак често и у много већој мери него научници других научних области. Одступање од строгих образаца научног стила биће условљено неколиким факторима, као што су жанровска припадност и удаљеност од језгреног, строго научног подстила, али и индивидуалност аутора. Аутор теолог настоји не само да информише, већ и да пробуди интересовање за дато питање. Он може настојати да изазове одређене реакције и пробуди емоције код читаоца. Може износити своју субјективну оцену, улазити у полемичку расправу са другим научницима, па и са самим собом и читаоцем, а са промишљеним циљем. У ту сврху може користити различита језичка средства којима се остварује изражајност израза (прилози за количину, заменице, емоционално-експресивни придеви, суперлативи, и разне уводне и друге речи и конструкције, стилске фигуре којима се постиже сликовитост изражавања, питања, и сл.). Нешто ређе у научним радовима, првенствено оним који припадају научно-популарном подстилу, налазимо и елементе разговорне лексике, колоквијалних фраза и израза, које уносе извесно освежење и живо(тно)ст у научни текст.

Анализа корпуса научних радова академског или строго научног подстила на енглеском језику показује како аутор рада *Of Water and the Spirit* употребом прилога интензификатора као да настоји да убеди читаоца и тако потврди истинитост онога што је изложио, нпр:

But the obvious importance they had for the early Church […] clearly indicate that in the eyes of the Church this preparation is an integral part of the baptismal liturgy.[14]

It is, to be sure, still accepted by all as a self-evident necessity.[15]

14 Schmemann 1974, 16.

15 Schmemann 1974, 8.

Превод на српском језику *Изабрана литургичка дела: Увод у литургичко богословље: Водом и духом* гласи:

Наравно, оно се још увек прихвата као неопходност која не изазива сумњу.[16]

Осим тога аутор користи и фразу која у енглеском језику није типична за строги стил научног излагања већ више за неформални говор:

And it is this fuller understanding of the fundamental mystery of the Christian faith and Christian life that, more than anything, we badly need today.

Преводилац на српски чак изоставља фразу како текст не би изгубио на својој озбиљности и ауторитативности.

У раду *The Byzantine Legacy in the Orthodox Church* издвојили смо следеће примере:

A short dialogue is entirely devoted to the Christian doctrine of the Eucharist, which, of course, was difficult for Moslems to understand.[17]

On the other hand, it can be asked whether, in some instances, such Byzantine interpretations of Islam doctrine as the alleged belief in the spherical shape of God or the leech as the origin of man, did not, in fact, come from some forms of popular Arab religion – distinct, of course, from orthodox Islam – which were known to the Byzantine.[18]

Аутор поменутог дела посебно често употребљава прилог *of course* чиме повезује изнесене идеје, потврђује сопствено излагање и убеђује читаоца, али и друге прилоге:

This text clearly reflects a state of mind which was predominant at the court of Constantinople in the years which preceded iconoclastic decree of 726.[19]

The real author here is obviously Abu-Qurra, and, as a matter of fact, the Dialog is also found in some manuscripts under his name, without any mention of John of Damascus.[20]

Одговарајући еквивалент налазимо и у преводу на српски *Византијско наслеђе у Православној цркви*:

Прави писац је очигледно Абу-Кура, а Разговоре, уствари, можемо наћи и потписане његовим именом, без било каквог помена Јована Дамаскина.[21]

Аутор придевима директно износи свој суд:

And here is an interesting passage concerning the veneration of the cross and the icons…[22]

У преводу:

Даље следи занимљив одељак који се односи на поштовање Крста и икона...[23]

Ипак, придев *interesting (интересантан)* у оригиналу у преводу на српски замењен је придевом *важан*, који више приличи строго научном излагању, наиме:

The document is interesting in more than one respect.[24]

Документ је важан из два разлога.[25]

У *The New Testament* налазимо и пример колоквијалног израза, односно сложенице коју не бележе речници *Collins* и *Encarta*, па се може сматрати и кованицом:

16 Шмеман 2007, 148.
17 Meyendorff 1982, 97.
18 Meyendorff 1982, 101.
19 Meyendorff 1982, 107.
20 Meyendorff 1982, 93.
21 Мајендорф 2006, 121.
22 Meyendorff 1982, 107.
23 Мајендорф 2006, 137.
24 Meyendorff 1982, 105.
25 Мајендорф 2006, 135.

And was it absolutely necessary or merely beneficial, a nice-to-have extra?[26]

Мада несвојствене строго научном стилу, стилске фигуре чешће се ипак могу срести у радовима из друштвених наука. Њихова употреба и учесталост такође су узроковане и индивидуалним стилом самог научника. У анализираном научном раду *The New Testament* осећа се виши степен „естетског", односно виши степен сликовитости, изражајности и пластичности, а строгост и штурост израза свакако није својствена стилу датог аутора. Тошовић, на пример, разликује у функционалним стиловима: естетско као активност, (односно емоционално одражавање стварности, естетска спознаја која настаје на бази естетског осећања, и која јесте емоционална реакција на ванъску појаву; таква реакција не може бити типично обележје научног стила, већ је доминанта уметничких текстова); и естетско као продукт (односи на се све функционалне стилове, јер сваки има свој подељак на скали сликовитости, изражајности, пластичности, итд., одражава одређену тачку гледишта, перспективу, има композицију, ритам, меру, пропорцију, симетрију, хармонију, што све улази у основну естетску категорију лепог без које не може ни један облик изражавања.[27] Међутим, за стил поменутог рада *The New Testament* може се рећи да поседује и естетско као активност. Издвајамо неке од примера сликовитог и метафоричног начина изражавања:

Still, one does not embark on an impossible mission. One needs to have some realistic hope of success before investing an immense effort in such a grandiose undertaking.[28]

Аутор, такође, користи метафору опасног и неизвесног путовања (мисије или подухвата):

One can even say that these same "stories" were actually woven from the prophets' personalities and lives.[29]

У теолошким радовима на српском језику такође налазимо примере сликовитог и метафоричног изражавања. Метафора у облику придева са алузијом на познате речи из Светог писма:

У супротном, вероучитељски „дискурс" (п)остаје неосољен енергијама живога Бога, то јест, остаје лишен искуства-заједнице са Богом Живим.[30]

Персонификација оживљава апстрактне појаве, хуманизује их и приближава читаоцу:

Ове речи не треба да озлеђују велики значај теолошких истраживања смисла Јеванђеља.[31]

Аутори отворено износе лични коментар, мишљење о одређеном питању, догађају, или став о схватањима других аутора, нпр:

У свом познатом и утицајном делу о Палами Мајендорф заговара *исправно гледиште* да је „божанска личност *извор а не производ природе*" (divine person – *source and not product of nature*), али га, нажалост, *заснива на погрешном аргументу*, наиме на таквом тумачењу Паламиног коментара о томе да „Онај-који-јесте није из суштине, него је суштина из Онога-који-јесте", из кога следи да Палама овде под „суштином" подразумева Божију суштину (у ком случају би Мајендорфово аргументисање било тачно).[32]

26 Tarazi 1999, 120.
27 Тошовић 2002, 13–14.
28 Tarazi 1999, 122.
29 Tarazi 1999, 127–128.
30 Лубардић 2001, 65.
31 Лубардић 2001, 54.
32 Перишић 2001, 44.

Добар пример, напуштања „епистемолошког“ обрасца у правцу „евхаристијско-заједничењског“ обрасца, на наше изненађење, даје нам и један евангелистички богослов. Реч је управо о већ поменутом Герхраду Лидкеу.[33]

Он излаже став који може да потврди свака зрела катедра православног богословља. Ево његових обећавајућих речи...[34]

Емоционално-експресивну маркираност теолошког израза налазимо и у раду *Духовност православља*:

Али, с друге стране, динамичко деловање Духа Светога у Цркви чини да спољашњост институције не гуши и не спречава харизматички пулс живота и делања чланова Цркве и читаве црквене заједнице, очувава њену есхатолошку оријентацију и димензију, по којој она у свету „није од овога света“.[35]

Св. Григорије Богослов опет, сав је израстао из литургијског опита Цркве и богословствује из литургијске теологије, тачније речено, из литургијске јерургије.[36]

5. За стил научно-уџбеничких радова карактеристичан је виши степен објективности, па тиме и ређа употреба емоционалне лексике и осталих језичких средстава којима се износи субјективни став аутора. Информације које се износе су опште познате и широко прихваћене међу стручњацима дате научне области. Аутори најчешће имају за циљ да информишу јасно, тачно, објективно, без полемике око истинитости или ваљаности одређених идеја, као што је то случај у строго научним радовима. Али и ово није правило.

У уџбеницима на енглеском запажамо већу слободу или неформалност којом аутор уџбеника општи са рецепијентом. Тако у *The Cambridge Companion to St Paul* бележимо коментаре аутора у загради и у узвичној форми реченице, или пак само узвичник у загради као субјективни и неуобичајени коментар аутора. Тиме аутор емоционално учествује у свом излагању, настоји да и читаоцу скрене пажњу на изузетност информације до које је дошао или да експлицитно покаже свој став и емоционални однос према датој теми, на пример:

From a different perspective, the debate is whether Paul's turning his back on his 'Judaism' (Gal. 1:13-14) was only (!) his conversion from one Jewish sect to another.[37]

A parallel with initiation into the cults of dying and rising gods, typically celebrating the renewal of spring (Easter!), immediately suggested itself.[38]

Аутор често отворено додаје и свој коментар коме следи знак узвика:

Paul reacted with a fierce counter-attack in his philippic to the Galatians (much too polemical to be labelled as an apology!) and in Philippians 3 (a chapter that cannot be dated with certainty).39

Сликовито и метафорично изражавање налазимо у следећим примерима:

The Jewish talk of divine Wisdom's descent to earth (as in Sir.24:8-12 and Enoch 42) is best seen not as the broken fragment of some complete, earlier myth, but as the sort of building block out of which later myth was constructed.[40]

33 Лубардић 2001, 55.
34 Лубардић 2001, 55.
35 Јевтић 1990, 19.
36 Јевтић 1990, 6.
37 Dunn 2003, 12.
38 Dunn 2003, 7.
39 Dunn 2003, 29.
40 Dunn 2003, 8–9.

С друге стране, аутори могу настојати да емотивно и волитивно делују на читаоца у жељи да му приближе материју и заинтересују га за одређени проблем. Употреба ових средстава, ма колико диктирана захтевима и ограничењима уџбеника, биће и одраз личног ауторског печата. Од радова на српском издвојили смо посебно рад *Увод у Свето писмо Старог завета*. Лични суд исказан је речима, а поређење уноси живост и ведрину у научни текст уџбеника.

Корисно је своја запажања записивати.[41]

Парадокс је да многи интелектуалци не читају Библију. Читају светске писце, а за време целог свог живота „не стигну“ да прочитају Библију. Библија садржи два завета (testamentum). Замислите човека који је добио два вредна тестамента и целог живота их не отвори![42]

Лепо је речено „Писмо се на коленима разуме.“[43]

Отуда није чудо што су свети оци најбољи тумачи Светог писма, јер су они својим животима остваривали науку Светог писма.[44]

Теолози и свештеници могу, ако пишу неки чланак или проповед, да читају поједине одељке који су им потребни, али морају свакодневно да читају Свето писмо. Многи догађаји, личности и мисли се заборављају и потребно их је обнављати целог живота.[45]

Проучавање Светог писма је узвишено али и опасно, уколико се криво тумачи.[46]

Након бриљантне докторске дисертације (1805. г.) у којој је издвојио дефтерономистички извор из Хексатеуха и Књига о царевима, Де Вете се посветио проблему методологије у библијској критици.[47]

Нажалост, није написао комплетан увод.[48]

Велика је штета што проф. Ердељан није објавио своју огромну збирку старозаветне литературе, која је остала у рукопису.[49]

Наиме, тај начин проучавања је смело отворио многе проблеме, доста продрмао донекле успавани, конзервативни начин мишљења.[50]

Интересантно је да су српски средњевековни писци више цитирали Стари завет![51]

Аутор свесно (или несвесно) исказује властити суд, упућује и саветује читаоца (тако до изражаја долазе и елементи жанра проповеди):

Свакодневно читање Светог писма требало би да је насушна потреба сваког верника, а нарочито теолога и свештенослужитеља.[52]

41 Милин Д. 1991, 10.
42 Милин Д. 1991, 11.
43 Милин Д. 1991, 11.
44 Милин Д. 1991, 11.
45 Милин Д. 1991, 10.
46 Милин Д. 1991, 12.
47 Милин Д. 1991, 18.
48 Милин Д. 1991, 22.
49 Милин Д. 1991, 22.
50 Милин Д. 1991, 26.
51 Милин Д. 1991, 27.
52 Милин Д. 1991, 9.

Неопходно је да свако ко хоће да изнесе свој суд о Светом писму, позитиван или негативан, прочита Свето писмо од корица до корица, иначе у противном личио би на критичара који је гледао само један чин позоришне представе.[53]

Рецепијенту аутор приближава своју идеју поређењима са примерима из свакодневног живота, што овај уџбеник доводи на границу са стилом научно-популарних радова, на пример:

Као драгоцен лек који се помало узима, Библију треба читати полако, са разумевањем и доживљавањем.[54]

Као што историчар користи резултате тзв. помоћних историјских наука (палеографије, хронологије, нумизматике, хералдике итд.), тако и библичар користи резултате библијске археологије, библијске историје и географије, библијске филологије итд.[55]

6. Како се научно-популарни подстил налази на граници научног стила, то он поприма у извесној мери и карактеристике других функционалних стилова. Оно што га посебно диференцира од у суштини строгог и сувог стила научних радова јесте експресивност и изражајност. Аутор популарних научних радова из области теологије има један додатни и специфичан задатак у односу на ауторе истих радова неких других области науке. Свакако ови радови и даље имају сврху да информишу аудиторијум на једноставан и њима прихватљив начин, па аутори настоје да у том циљу унесу живост, подстакну ментални апарат, заинтересују читаоца и придобију његову пажњу. С друге стране, ови радови су често блиски неким радовима (жанровима) религијског стила (као нпр. проповед), када аутор жели да на свог читаоца, најчешће верника, делује не само интелектуално већ и на његова осећања, па и вољу. Из тог разлога за стил ових радова је у већој мери карактеристична како посебна употреба стилских фигура тако и употреба разговорних, и емоционалних лексичко-фразеолошких и синтаксичких средстава. Оцене се често износе отворено, директно, непоткрепљене објективним доказима, и уз помоћ разних изражајних средстава датог језика.

Издвојићемо пре свега оне примере експресивно-емоционалне маркираности текста који се осетно разликују од овакве маркираности текстова строго научног и научно-уџбеничког подстила, што овом подстилу даје посебан печат међу радовима осталих поменутих подстилова. На основу анализе корпуса дошло се до закључка да радови на енглеском показују присуство ових особености у нешто мањој мери у поређењу са истим на српском језику.

Тако у „How to Read the Bible“ налазимо колоквијалну, неформалну фразу која није карактеристична за суви тон строго научних радова:

The trouble is that most of us are better at talking than at listening.

Свој лични став, критику која није поткрепљена било каквим доказима или образложењима аутор помоћу придева отворено износи:

This joint statement, signed by the delegates of both traditions, forms an excellent summary of the Orthodox view: “The Scriptures constitute a coherent whole.

Аутор као да разговара са читаоцем и обраћа му се императивом (*Suppose*); потом јасно каже да износи своје субјективно мишљење (изразом: *in my view*):

Suppose, for example, that it could be proved that the Fourth Gospel was not actually written by Saint John the beloved disciple of Christ – in my view, there are in fact strong

53 Милин Д. 1991, 9.
54 Милин Д. 1991, 10.
55 Милин Д. 1991, 11–12.

reasons for continuing to accept John's authorship – yet, even so, this would not alter the fact that we regard the Fourth Gospel as Scripture.

Метафора слојевитости земље (структуре слојева земље) очигледна је у:

But, by exploring the use made of the Old Testament in the Church lectionary, we can discover layer upon layer of meanings that are far from obvious at first sight.

Издјамо и метафорична изражавања и поређења:

But there is gold in the patristic texts, if only we have the persistence and imagination to discover it.

We are like someone launching out in a tiny boat across a limitless ocean. But, however great the journey, we can embark on it today, at this very hour, in this very moment.

У *Living Prayer* аутор узвичном реченицом аутор уноси емоције:

How strange it would be to imagine, for example, that when the Son becomes man and prays to his Father and acts in obedience to Him, it is all an illusion with no reality in fact, a sort of divine presentation played before the world with no reason or truth for it at all!

Експресивност и сликовитост изражавања очигледна је у следећим примерима:

Therefore to set out deliberately to confront the living God is a dread adventure: every meeting with God is, in a certain sense, a last judgment.[56]

In a sense of course this is true; but something very much more far-reaching is being forgotten when such statements are made: it is that prayer is a dangerous adventure and that we cannot enter upon it without risk.[57]

When we consider ourselves without the fragrant background of God's presence, sins and virtues become small and somewhat irrelevant matters.[58]

Емоционално-експресивна маркираност научно-популарних радова још је очигледнија у изабраном корпусу на српском језику.

Метафоре *духовна учмалост* и *окамењено срце* јесу овештале метафоре. Метафора и персонификација иако елементи пре свега књижевног стила јављају се и овде, јер писац настоји да заинтересује читаоца, да га убеди, да му што пластичније нешто објасни и учини да му информација буде разумљива и јасна, а тиме и лака за усвајање:

Псалми су били кроз векове, па и данас, најомиљеније молитве хришћана и Књига која потреса и буди из духовне учмалости најокамењеније срце људско.[59]

Персонификацијом се уноси елемент емотивности у рад:

Потоп је дошао да очисти нагомилане грехе људске и да опере обесвећену земљу.[60]

Придевом аутор износи лични став:

То је био дивни Јован Претеча.[61]

Поетичност која је карактеристична за књижевни стил, овде се постиже употребом библијске лексике, метафора и синтагми, на пример:

Фарисејима, који су због тога хулили на Њега и били окамењеног срца, као и данашњи суботари, Он је рекао: „Није човек створен ради суботе, него субота ради човека.“[62]

56 Bloom 1966, 9.
57 Bloom 1966, 9.
58 Bloom 1966, 11.
59 Крстић – Радовић 2003, 19.
60 Крстић – Радовић 2003, 14.
61 Крстић – Радовић 2003, 26.
62 Крстић – Радовић 2003, 32.

Св. Јован је заиста био велики светитељ и велики пророк Божији. Но при свему томе он је ипак био човек. И као човек мерио је време човечијим мерилима а не божанским.[63]

Па, кад нам Свето писмо таквим бојама описује психичко стање апостола, што је уосталом психолошки сасвим природно, није онда ништа чудно што је и свети Јован Крститељ и покрај сведочанства које је био добио на Јордану, ипак послао ученике да провере Христово месијанство.[64]

Наиме, чињеница је да слепа љубав и слепа мржња толико могу да овладају људским разумом, да је овај кадар да прихвати и поверује у сваку бесмислицу, ако то годи његовој љубави, односно мржњи.[65]

Кад би чак и то било могуће, онда не би било никаквог мерила истинитости и лажности појединих тврдњи, разум бисмо морали потпуно одбацити, и ми бисмо се нашли у непрозирном духовном мраку.[66]

Разум, знање и вера не могу се возити истим колима.[67]

Светитељи су људи које покреће божанска љубав према свима, чак и према непријатељима њиховим. Они своју веру доказују добрим делима, а не лепом теоријом. Они олакшавају бреме преоптерећених, помажу сироте, посећују болеснике и затворенике, примају странце, праштају увреде, моле се за друге, јер добро знају онај стих из посланице Апостола Љубави (Јована Богослова): „Ко не љуби брата својега, не љуби ни Бога.“[68]

Аутори се служе разговорном, фамилијарном лексиком и узвичним реченицама (синтаксичким средствима) да би се приближили читаоцу лаику, да би му што пластичније представили своје излагање:

Па, кад нам Свето писмо таквим бојама описује психичко стање апостола, што је уосталом психолошки сасвим природно, није онда ништа чудно што је и свети Јован Крститељ и покрај сведочанства које је био добио на Јордану, ипак послао ученике да провере Христово месијанство.[69]

Па чак и после васкрсења, још увек нису имали јасну слику о задатку Месијином, јер су мислили да ће Он тада основати царство Израиљево (Дел. Ап. 1, 6)![70]

Нешто слично, колико је мени познато, можемо наћи у светској литератури само на још два места, код Достојевског који каже да би остао са Христом чак и онда кад би му когод могао показати да истина није са Христом, и у посланицама ап. Павла који – распаљен љубављу према Христу – пише: „*Убеђен сам, наиме, да нас ни смрт, ни живот, ни анђели, ни поглаварства, ни садашњост ни будућност, ни силе, ни висина ни дубина, нити какво друго створење, не може раставити од љубави Божије која је у Христу Исусу Господу нашем*“ (Рим. 8, 38–39).[71]

То би, ето, могао бити један смисао тих речи.[72]

Разни емоционални мотиви, као сујеверје, страх, фанатизам, па можда баш и једна слепа љубав према светињи, све је то саткало једну непрозирну завесу пред

63 Милин Л. 1991, 94.
64 Милин Л. 1991, 95.
65 Милин Л. 1991, 107.
66 Милин Л. 1991, 108.
67 Милин Л. 1991, 109.
68 Крстић 1971, 3.
69 Милин Л. 1991, 95.
70 Милин Л. 1991, 95.
71 Милин Л. 1991, 107.
72 Милин Л. 1991, 107.

разумом лаковерног света који је све то веровао и куповао, не размишљајући о чистој апсурдности таквих понуда.[73]

„Срце има своје разлоге које разум не познаје“ – рекао је Паскал. И право је рекао!

Ако се ствар посматра логички, да ли је онда могућно веровати у апсурде? Јасно је![74]

7. Запажа се да се у радовима који су више удаљени од централног, језгреног строго научног стила учесталије јављају елементи који нису специфични за строго дефинисане оквире академског научног излагања. Најсуздржанији тон у научним радовима уопште имају дела строго научног подстила (описни научни радови и чланци, уџбеничка литература, информативни чланци и неки други жанрови). Међутим, спроведеном анализом закључили смо да ово у теолошким строго научним радовима неретко није случај. Теолог не своди свој рад на суво преношење научних сазнања, чињеница и претпоставки будући да он није само научник, већ и проповедник, поборник и представник заједнице верних. Он жели да читаоцу приближи и објасни то сазнање, да га убеди, да га разоружа и остави без контрааргумента. Он мора да/и жели да га придобије не за своје лично, већ за учење Цркве. Он је свестан и своје обавезе као научника да информише, али и своје обавезе и одговорности да духовно просвети, да осветли непознање онога што је суштина живота, па тако користи сва расположива средства језика која ће помоћи том циљу.

С друге стране, примарна намера аутора уџбеника да прецизно, јасно пренесе информације утиче и на веома ретку употребу језичких средстава које би нарушиле објективност излагања. Ипак, примећен је нешто виши степен субјективности у уџбеницима на енглеском језику.

Насупрот томе, емоционалношћу и експресијом посебно се одликују радови научно-популарног подстила, који будући на граници научног стила добијају особине других функционалних стилова. Они најчешће немају за циљ да остваре само информативну функцију, већ да изазову одређене реакције код читалаца, да делују на њега како на интелектуалном, тако и на емотивном плану. Честа употреба стилских фигура, разговорних и емоционалних језичких средстава последица је настојања аутора да субјективно, отворено и директно наступи према читаоцу.

Поред припадности одређеном подстилу научног стила, индивидуалност аутора такође је један од фактора који утиче на одступања од уобичајених стилских карактеристика научног излагања, али и специфични предмет истраживања и методологија теологије као науке.

Извори

(а) Лексикографски извори:

Collins (1991): *Collins English Dictionary*. Glasgow: HarperCollins Publishers.

Encarta: *Microsoft Encarta World English Dictionary*, енглеско-енглески речник у електронској верзији.

(б) Научни радови:

Bloom, A. (1966): *Living Prayer*. Springfield, IL: Templegate Publishers.

73 Милин Л. 1991, 107.

74 Милин Л. 1991, 108.

Dunn, J. D. G. (2003): *(The Cambridge Companion to) St Paul*. Cambridge: Cambridge University Press.

Јевтић, А. (1990): *Духовност православља*. Београд: Храст.

Крстић, Д. (1971): *Љубав – врховни закон бића*. Теолошки погледи, година 4, бр. 1, Београд: Архиепископија београдско-карловачка, 1–3.

Крстић, Д. – Радовић, А. (2003): *Православни катихизис*. Београд: Хришћанска мисао.

Лубардић, Б. (2001): *Евхаристијска теорија личности и православна веронаука*. Богословље, год. LXV (LIX), бр. 1–2, Београд: Православни богословски факултет, 49–105.

Мајендорф, Ј. (2006): *Византијско наслеђе у Православној цркви*. Краљево: Епархијски управни одбор Епархије жичке.

Meyendorff, J. (1982): *The Byzantine Legacy in the Orthodox Church*, New York: St Vladimir's Seminary Press.

Милин, Д. (1991): *Увод у Свето писмо Старог завета*, Београд: Свети архијерејски синод Српске православне цркве.

Милин, Л. (1991): *Разговори са професорима о вери: Апологетска читанка 3*, Београд: Свети архијерејски синод Српске православне цркве.

Перишић, В. (2001): *Личност и суштина у теологији светог Григорија Паламе*. Свети Григорије Палама у историји и садашњости, Србиње: Духовна академија Светога Василија Острошког, 41–50.

Schmemann, A. (1974): *Of Water and the Spirit*, New York: St Vladimir's Seminary Press.

Tarazi, P. N. (1999): *The New Testament: An Introduction*, New York: St Vladimir's Seminary Press.

Шмеман, А. (2007): *Изабрана литургичка дела: Увод у литургичко богословље: Водом и духом*, Шибеник: Истина.

Ware, Kalistos: *How to Read the Bible*. [http://www.oca.org/Docs.asp?ID=180& SID=2].

Литература

Тошовић, Б. (2002): *Функционални стилови*, Београд: Београдска књига.

Klikovac, D. (2008): *Jezik i moć: Ogledi iz sociolingvistike i stilistike*. Beograd: XX vek.

Кожина, М. Н. (1983). *Стилистика русского языка*. Москва: Просвещение.

http://bibliofond.ru/ view.aspx?id=14204 [Интернет адреса].

Разинкина, Н. М. (2005): *Стилистика англи йского научного текста*. Москва: УРСС.

Коммисаров, В. Н. (1990): *Теория перевода (лингвистические аспекты)*. Москва: Высшая школа.

Кончаревић, К. (2008). *Руски језик у теологији (А)*. Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду.

Рагрина, С. И. (2000): *Функциональная стилистика русского языка*. Таллинн: Коолибри.

Ivana Knežević

ON SOME LEXICAL CHARACTERISTICS OF THE SCIENTIFIC STYLE OF THEOLOGICAL WORKS IN SERBIAN AND ENGLISH LANGUAGES

This paper provides an overview of the specific emotional and expressive features of the scientific papers in general, with special emphasis on stylistic properties of theological research papers. Considering these specific characteristics the works of the most eminent expert theologians in modern English and Serbian languages have been analysed, including all three substyles of the scientific style. In cases where there are equivalent translations in Serbian, the obtained results in both the languages have also been compared.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *14-2017, 639-660*

УДК 811.133.1`255.2:2
27-468.65

Иван Н. Јовановић
Универзитет у Нишу, Филозофски факултет
Међународни центар за православне студије, Ниш – Србија
e-mail: ivan.jovanovic@filfak.ni.ac.rs

О ПРОБЛЕМИМА ПРЕВОЂЕЊА РЕЛИГИЈСКЕ ТЕРМИНОЛОГИЈЕ СА ФРАНЦУСКОГ НА СРПСКИ ЈЕЗИК: ПРИМЕР „ТЕОЛОГИЈА БОЛЕСТИ“ ЖАН-КЛОД ЛАРШЕА

***Апстракт**: У раду се бавимо анализом превода неколико религијских термина у делу „Теологија болести“[1] Жан-Клод Ларшеа[2] са француског на српски језик, како бисмо указали на проблеме са којима се преводилац суочавао приликом одабира одређених преводних еквивалената. Полазећи од ситуативног (денотативног) теоријског модела превођења и принципа функционалне еквиваленције, посебну пажњу ћемо усмерити на типове семантичких релација (моносемија, полисемија, синонимија) између француских и српских религијских термина, с обзиром на то да је француска православна терминологија заснована на грчким и латинским, а српска на грчким и црквенословенским позајмљеницама. Такође ћемо показати да је преводилац у појединим случајевима употребио неадекватне преводне еквиваленте и да није јасно изнијансирао значења датих лексема у одговарајућем контексту. На крају рада, даћемо абецедни приказ религијских термина из „Теологије болести“ и њихов превод на српски језик у теолошком дискурсу.*

***Кључне речи**: религијска терминологија, преводни еквиваленти, моносемија, полисемија, синонимија, француски језик, српски језик.*

Увод

Превођење религијских текстова представља сложен комуникациони процес који укључује неколико кључних компонената: *емитера поруке*, *поруку*, *преводиоца*, *контекст* и *реципијента поруке*. Под термином *емитер поруке* подразумевамо особу чији текст „неко други преводи ономе ко је *реципијент поруке*, било да је то појединац или аудиторијум“[3]. *Преводилац*, као кључни актер комуникационог процеса, транспонује поруку из језика даваоца (L1) у језик прималац (L2), водећи рачуна о целокупности

1 Оригинални наслов дела је *Théologie de la maladie* које је објавила издавачка кућа *Cerf* из Париза 2001, а које је 2006. год. на српски језик превела покојна Радмила Обрадовић, редовни професор Филозофског факултета у Приштини са привременим седиштем у Косовској Митровици.

2 Жан-Клод Ларше, француски православни теолог, живи и ради на североистоку Француске. Одбранио је две докторске дисертације: једну из области филозофије под називом „Лечење духовних болести. Увод у аскетско предање Православне Цркве“, а другу из области теологије: „Обожење човека по Светом Максиму исповеднику“. Објавио је 15 књига које су преведене на више страних језика, стотинак чланака и преко 200 рецензија (Ларше 2008, 137).

3 Савић 1995, 17.

језичког и ванјезичког контекста: културног, социјалног и психолошког. Преводилац, као медијатор између два језика, мора поседовати енциклопедијска и стручна знања, у нашем случају, знања о верској догми хришћанске православне конфесије, као и њено значење у друштвено-културном контексту у коме се врши чин превођења.[4]

Миодраг Сибиновић истиче да преводилац стручних текстова, у које спадају и религијски текстови, обавља веома сложен и одговоран задатак, с обзиром на то да процес превођења продразумева „преводиочеву интелектуалну способност и довољну образованост да улази у стручне детаље најразноврснијих грана човекове стручне и научне делатности“[5]. Преводилац мора декодирати поруку текста оригинала, тако што ће у језику примаоцу тражити одговарајуће стручне изразе и термине како би уобличио превод у „смисаоно и стилски адекватан оригиналу писани текст који ће бити сачињен према духу и обичајима језика превода“[6].

У лингвистичкој литератури која се бави проблематиком превођења теонима, односно православне религијске терминологије с једног језика на други, током досадашњих француско-српских контрастивних истраживања није урађена ниједна студија посвећена овом питању, ако изузмемо универзитетски уџбеник „Француски језик за студенте теологије“, аутора Ане Вујовић[7]. Напоменућемо да на овом пољу постоје радови о превођењу француске религијске терминологије на македонски[8] и румунски језик[9].

У лингвистичкој литератури на српском језику, овом проблематиком бавили су се Свенка Савић, Јасмина Грковић-Мејџор и Радомир Ракић, чији су радови обједињени и објављени 1996. године у зборнику под називом „Основни принципи превођења религијске терминологије“. Треба такође указати и на радове Иване Кнежевић[10] и Предрага Новакова[11] који анализирају превођење теонима са енглеског на српски језик и обратно, као и на рад Анжеле Прохорове[12] која описује правне термине у религиозном контексту.

Полазећи од чињенице да превођење религијских текстова представља комплексан проблем, покушаћемо да на примеру превода „Теологије болести“ на српски језик, француског теолога Жан-Клода Ларшеа, укажемо на потешкоће са којима се преводилац суочавао приликом одабира одређених преводних еквивалената.

Полазећи од ситуативног (денотативног) теоријског модела превођења[13] и принципа функционалне еквиваленције, посебну пажњу ћемо усмерити на типове семантичких релација (моносемија, полисемија, синонимија) између француских и српских религијских термина, с обзиром на то да је француска православна терминологија заснована на грчким и латинским, а српска на грчким и црквенословенским позајмљеницама. Такође ћемо показати да је преводилац у појединим случајевима употребио неадекватне преводне еквиваленте и да није јасно изнијансирао значења датих лексема у одговарајућем контексту, али ћемо такође дати и примере адекватног превода религијских термина са француског на српски језик.

4 Serban 2008, 3.
5 Сибиновић 2009, 73.
6 Исто, 73.
7 Вујовић 2012.
8 Јакимовска 2015.
9 Serban 2008; Dumas 2009.
10 Кнежевић 2010.
11 Новаков 2007.
12 Прохорова 2009.
13 Krstić 2008, 152.

Моносемија религијских термина у „Теологији болести“

Моносемија је једнозначни однос између означитеља и означеника једног језичког знака. С обзиром на то да за разумевање моносемичних речи није потребно посебно контекстуално окружење и да поседују веома прецизну значењску компоненту, оне се употребљавају у оним језичким ситуацијама у којима треба избећи сваку врсту амбигвитета и очувати тачност исказа.[14]

Када је реч о моносемичним лексемама које се јављају у нашем корпусу, забележили смо један пример – именицу *passibilité*, која представља велики проблем за преводиоце, с обзиром на то да у српском језику не постоји одговарајући лексичко-семантички еквивалент. Француски речници[15] бележе да се наведена именица користи искључиво у теолошком дискурсу и да упућује на „човека који је способан да доживи осећај радости или бола, тј. који је способан да пати и буде прожет емоцијама“. У нашем случају, преводилац је прибегао термину *осетљивост* који, према нашем мишљењу, није компатибилан са семантичким садржајем дате лексеме у француском језику:

> 1) [...] Saint Maxime le Confesseur souligne que « Dieu, en créant la nature humaine, n'y a pas introduit [...] la douleur », et que **la passibilité**, la corruption et la mort que l'homme a connues par la suite ne sont pas venues de Lui [...] (стр. 14).
>
> 1а) [...] Свети Максим Исповедник истиче да „Бог, стварајући људску природу, није створио /.../ бол“, и да **осетљивост**, трулежност и смрт које је човек упознао касније не потичу од Њега. Свети Григорије Палама тврди: „ Бог није створио смрт, ни болести, ни немоћи“ [...] (стр. 12).

Друкчије речено, предложени преводни еквивалент семантички је парцијалан, јер не преноси у потпуности целокупно значење лексеме *passibilité* из језика даваоца, те би морао имати обавезну допуну којом би се употпунила семантичка интерпретација исказа. У том случају, као најадекватније преводно решење, предлажемо морфолошку адаптацију наведене француске лексеме која би гласила *пасибилност*. Њоме би се у потпуности транспоновао семантички садржај из језика даваоца у језик примаоца.[16]

Полисемија религијских термина у „Теологији болести“

Полисемија је својство једне речи да може имати више значења. Друкчије речено, означеник полисемичне речи садржи два или више семема. У том светлу,

---

14 Поповић 2005, 120.

15 TLF 2005; Le Grand Robert de la langue française 2008.

16 Као антоним француској речи *passibilité* појављује се лексема *impassibilité* која је у нашем корпусу преведена именицом *неосетљивост*, а која, такође, по нашем мишљењу, није семантички прецизна и захтева додатна појашњења. Из тог разлога предлажемо морфолошку адаптацију која би се у српском језику реализовала као *импасибилност*:

[...] En ce qui concerne l'action de grâce, saint Diadoque de Photicé écrit : « Si [l'âme] reçoit avec action de grâce les peines des maladies, elle fait connaître qu'elle n'est pas loin des confins de l'**impassibilité** [...] (стр. 74).

[...] Што се тиче захвалности, Свети Дијадох Фотички пише: „Ако /душа/ са захвалношћу прима патње болести, она показује да није далеко од граница **неосетљивости** [...] (стр. 68).

Иако наведена именица у оба језика има синониме као што су: *равнодушност* и *хладнокрвност*, те би је требало уврстити у потпоглавље о синонимији, њу смо, због боље прегледности и систематичности, класификовали у овај сегмент рада како бисмо упоредили и паралелно приказали семантичке интерпретације обе лексеме (*passibilité*/*impassibilité*).

лексема *омилија* или *хомилија* (фр. homélie[17]), коју срећемо на самом почетку првог поглавља, у француски језик ушла је из латинског, а латински ју је позајмио из грчког чије је иницијално значење било *дружење*, *општење*. Према Великом речнику страних речи и израза[18] наведена лексема је у раном хришћанству упућивала на једноставно излагање верских истина намењено поучавању верника (беседа), а такође може референрати и на проповед којом се тумачи неко место из Библије или се односити на духовне поуке. Дакле, реч је о лексеми која се може контекстуализовати на три различита начина у зависности од природе семантичког садржаја. У нашем случају, преводилац је дату именицу превео адаптираним термином *омилија*, што сматрамо неадекватним преводом, будући да из датог контекста не можемо закључити да ли је реч о беседи, проповеди или духовној поуци:

> 1) [...] Les Pères sont unanimes à l'affirmer. Dans son **homélie** « Dieu n'est pas la cause des maux », saint Basile dit : « C'est une folie de croire que Dieu est l'auteur de nos maux » [...] (стр. 13).
>
> 1а) [...] Црквени Оци су једнодушни у тој тврдњи. У својој **омилији**, „Бог није узрок болова", Свети Василије каже: „Бесмислено је веровати да је Бог творац наших болова" [...] (стр. 11).

Супстантив *mal*, *maux*, који се прожима кроз читаво дело, и који је такође полисемичног карактера, потиче од латинске речи *malus* у значењу *лош*, *злобан*, *зао*. Ален Ре[19] истиче да је реч о некадашњем религијском термину који се доводи у везу са неколико индоевропских облика који су се употребљавали са значењем *лаж*, *превара*, *обмана*. У хришћанској терминологији, наведена именица актуализује се у специфичном контексту за деноминацију концепта *Malin* (ђаво) који метафорички упућује на грех и чињење греха. Почев од 11. века, наведена лексема почиње да се употребљава у значењу *болест* и *физичка бол*, а од 12. века упућује и на *духовну бол* и *патњу*. У нашем корпусу, лексема *mal*, *maux* употребљена је у три различита контекста где сваком од њих одговара по једно значње и у великој већини случајева је адекватно преведена. Међутим, сматрамо да је на појединим местима преводилац могао употребити два преводна еквивалента, с обзиром на то да нам контекст не указује на ону семантичку компоненту која би могла бити доминантнија у односу на другу:

> 2) [...] Les Pères sont unanimes à l'affirmer. Dans son homélie « Dieu n'est pas la cause des **maux** », saint Basile dit : « C'est une folie de croire que Dieu est l'auteur de nos maux » [...] (стр. 13)
>
> 2а) [...] Црквени Оци су једнодушни у тој тврдњи. У својој омилији, „Бог није узрок **болова**", Свети Василије каже: „Бесмислено је веровати да је Бог творац наших болова" [...] (стр. 11).
>
> 3) [...] En effet, l'homme étant l'œuvre de Dieu, qui s'est inspiré de Sa bonté pour amener cet être à la vie, personne, en bonne logique, ne pourrait soupçonner celui qui doit son existence à cette bonté, d'avoir été plongé dans **les maux** par son Créateur [...] (стр. 13)
>
> 3а) [...] Наиме, како је човек дело Бога, који се својом добротом надахнуо да би створио ово биће, нико ко логично резонује не би могао да поверује да је онај ко за своје постојање треба да захвали тој доброти у **болове** огрезао због свог Творца [...] (стр. 11).

17 У француском језику, наведена лексема је проширила своје значење и од 1815. године, у књижевном регистру, означава дугу и досадну моралну поуку (Rey 2006, 1728).
18 Клајн, Шипка 2010, 1430.
19 Rey 2006, 2106.

На основу наведених примера, закључујемо да је уместо лексеме *болови* могла бити употребљена и именица *болести*, а да се притом не наруши основна семантика поруке из језика даваоца.

У појединим ситуацијама, синтаксичко-семантичко и стилско окружење супстантива *mal*, *maux* у француском језику имплицира одређени преводни еквивалент у језику примаоцу. Тако, на пример, аутор уз именицу *corps* (тело) употребљава лексему *maladie* (болест), што чини номиналну синтагму *la maladie du corps* (болест тела), док уз именицу *âme* (душа) користи термин *les maux*: *les maux de l'âme* која може да имплицира и бол и болест (душевна бол; душевне болести).

> 4) [...] C'est par la grâce du Christ que **la maladie du corps** peut ainsi servir de remède aux **maux de l'âme**, que ce qui était originellement pour l'homme un effet de sa chute peut devenir un instrument de son salut [...] (стр. 61).
>
> 4а) [...] Христовом милошћу **болест тела** може тако да служи као лек **болестима душе**, оно што је првобитно за човека било узрок његовог пада може постати средство његовог спасења [...] (стр. 56).

Сматрамо да је аутор, из стилских разлога, употребом хиперонима *maux* желео да обухвати хипониме *maladie* (болест[20]) и *douleur* (бол[21]), док у српском језику не постоји одговарајући архилексем којим би се превеле обе француске лексеме, те је преводилац био принуђен да као решење понуди именицу *болест*.

У следећем примеру, контекст нам недвосмислено указује на то да се лексема *maux* једино може превести именицом *болести*:

> 5) [...] Le chrétien trouve d'abord, dans la maladie, l'occasion de manifester et de fortifier sa foi. « Ce qui nous rend différents de ceux qui ne connaissent pas Dieu, écrit saint Cyprien, c'est que ces derniers se plaignent et maugréent de l'infortune, alors que pour nous, le malheur, loin de nous détourner du vrai courage et de la véritable foi, nous fortifie à travers la douleur. Ainsi, que nous soyons épuisés par un déchirement de nos entrailles, qu'un feu très violent nous consume intérieurement jusqu'à la gorge, que nos forces soient constamment ébranlées par des vomissements ou que nos yeux soient tout injectés de sang, que nous soyons enfin contaminés par la gangrène et contraints d'amputer notre corps de l'un de ses membres, ou qu'une infirmité quelconque nous prive soudain de l'usage de nos jambes, de notre vue ou de notre ouïe : tous ces **maux** sont autant d'occasions d'approfondir notre foi [...] (стр. 63).
>
> 5а) [...] Хришћанин у болести најпре налази прилику да покаже и ојача своју веру. „Од оних који не знају за Бога, пише Свети Кипријан, разликујемо се по томе што се они жале и проклињу несрећу, док нас несрећа не само да не

---

20 Болест (лат. *morbus*) се може дефинисати на разне начине. Према једном мишљењу, то је свако одступање од стања здравља и има своје карактеристичне симптоме и захвата цео организам или је ограничен на поједине органе. Постоји и дефиниција да је болест поремећај нормалних, физиолошких збивања у организму под утицајем различитих штетних чинилаца или пак да је болест поремећај грађе и функције ћелија разних ткива, органа и органских система. Најједноставније и можда најприхватљивије је гледиште по којем је болест термин који означава сва збивања у организму која одступају од природног тока живота (РМС 2007, 102).

21 Према дефиницији коју даје РМС, бол је непријатно чулно или емоционално искуство повезано са стварним или потенцијалним оштећењем ткива или непријатно емоционално и осећајно искуство повезано са правом или потенцијалном повредом ткива или узроковано тим оштећењем или повредом (РМС 2007, 101).

Бол се може дефинисати и као индивидуалан и субјективан доживљај модулиран физиолошким, психолошким и другим факторима као што је претходно искуство, култура, страх и анксиозност.

одвраћа од праве храбрости и истинске вере већ нас јача кроз бол. Тако, било да смо исцрпљени кидањем своје утробе, да нас веома жестока ватра пржи изнутра све до грла, да наше снаге непрестано исцрпљују повраћања или да су нам очи потпуно црвене од навале крви, да смо најзад захваћени гангреном и присиљени да са тела ампути- рамо неки од удова или да због неке болести одједном више не можемо да се служимо својим ногама, видом или слухом: све те **болести** су прилике да продубимо своју веру [...] (стр. 58).

Именица *maux* употребљена је и у значењу *зло* и то у делу који говори о изгону Адама и Еве из раја. У датом контексту, наведена лексема је адекватно преведена, јер је употребљена као антоним речи *Добро*, те је једино ова семантичка компонента могла бити узета у обзир:

6) [...] **Les maux** que subissent Adam et Ève à la suite du péché s'inscrivent dans la logique de leur privation volontaire de la communion avec Dieu qui les rendait participants de Ses propriétés. En se séparant du Bien ils ont ouvert la nature humaine à tous **les maux** [...] (стр. 24).

6а) [...] **Зла** којима су Адам и Ева изложени после греха логично произилазе из њиховог вољног лишавања заједништва са Богом који им је дао Своја својства. Одвојивши се од Добра, они су људску природу отворили за сва **зла** [...] (стр. 22).

У ексцерпираном корпусу наилазимо и на лексему *condition*, такође полисемичну, а њена различита значења актуализована су у зависности од контекстног окружења. Реч је о лексеми латинског порекла (conditio) која је у 12. веку припадала правном и религијском дискурсу и користила се у значењу *заповест*, *власт*, *овлашћење*[22], да би касније, почев од средине 13. века, проширила своје семантичко поље, из специфичног ушла у општи речник и почела да упућује на концепте *ситуације*, *стања* и *положаја* човека. Француски речници[23] наводе и додатна значења дате именице: *судбина*, *услов*, *околности*. У нашем корпусу, супстантив *condition*, сходно контексту, углавном је адекватно преведен на српски језик и то најчешће именицом *судбина*, а у зависности од тога који га придев квалификује, дати термин добија потпуно ново значење у религијском дискурсу: *живот*, које се ни у једном француском једнојезичном, нити у француско-српском речнику не спомиње. У наставку овог рада навешћемо примере за свако значење посебно, а такође ћемо показати да на одређеним местима превод лексеме *condition* именицом *живот* или *судбина* није најадекватније решење.

7) [...] Saint Maxime parle ainsi de la « différence de constitution du corps humain avant la chute chez notre premier Père Adam, avec celle que l'on voit maintenant nous tenir sous son empire. Les Pères, tout en remarquant qu'il ne nous est guère possible de concevoir cette **condition** à partir de l'état déchu où nous nous trouvons présentement48, considèrent qu'il s'agissait d'une **condition** proche de l'état angélique [...] (стр. 18).

7а) [...] Свети Максим тако говори о „разлици између конституције људског тела нашег првог Оца Адама пре пада и конституције за коју сада знамо и која нас држи у потчињености. Иако напомињу да такав **положај** тешко можемо да замислимо на основу палог стања у коме се сада налазимо, Црквени оци сматрају да се радило о **положају** блиском анђеоском стању [...] (стр. 16).

8) [...] Et saint Grégoire de Nysse fait remarquer que « la maladie ou la difformité ne sont pas nées dès le début avec notre nature » ; la souffrance physique, « les épreuves

22 Rey 2006, 839.

23 Le Grand Robert de la langue française 2008; TLF 2005.

du corps qui font partie de notre **condition**, les nombreuses maladies », l'humanité « à l'origine ne les a pas connues » [...] (стр. 15).

8а) [...] А Свети Григорије Ниски истиче да „болест или телесне мане нису настале од почетка са нашом природом"; физичка патња, „телесне невоље које су саставни део наше **судбине** ни многобројне болести" човечанство „првобитно није познавало" [...] (стр. 13).

9) [...] La **condition** originelle de l'homme telle que la présentent l'Ecriture et les Pères relève d'une autre temporalité que celle de la connaissance historique : elle n'appartient pas au temps des réalités sensibles (khronos), mais à la durée des réalités spirituelles (aiôn), laquelle échappe à la science historique pour relever de l'histoire spirituelle [...] (стр. 19).

9а) [...] Првобитна **судбина** човека таква каквом је представљају Свето писмо и Оци произилази из једне другачије темпоралности која се разликује од темпоралности у историјским наукама: она не припада видљивим реалностима (khronos) него трајању духовних реалности (aiôn), које измиче историјској науци јер се тиче духовне историје [...] (стр. 17).

У примеру 8 сматрамо да је именица *condition* неадекватно преведена лексемом *судбина*. Није реч о судбини, већ о људском животу. Треба имати у виду чињеницу да хришћанска вера не прихвата појам судбине.

У примеру 9 такође смо мишљења да је значење лексеме *condition* погрешно транспоновано на српски језик и да је као преводни еквивалент најприхватљивија именица *стање*, коју одређује контекстно окружење.

Такође, у наредном примеру (10), именица *condition* која је у множини, преведена је речју *судбина*, а ми сматрамо да је читаву глаголску синтагму *soumettre qqn aux conditions de ce monde*, преводилачком трансформацијом, требало превести српским изразом *бити препуштен на мислост и немилост овоме свету*, јер израз, у ширем смислу, имплицира разна искушења, недаће и проблеме са којима се човек у својој актуелној телесности сусреће:

10) [...] Bien qu'il soit membre de l'Église où le Royaume est déjà présent, l'homme reste donc soumis, dans sa corporéité actuelle, **aux conditions** de ce monde, aux conséquences du péché qui maintiennent le cosmos dans le désordre [...] (стр. 41).

10а) [...] Иако део Цркве у којој је Царство већ присутно, човек у својој актуелној телесности остаје дакле потчињен **судбини** овог света, последицама греха који космос одржавају у стању хаоса [...] (стр. 39).

У истом пасусу, супстантив *condition* појачан квалификативом *terrestre* у функцији епитета, поново је преведен именицом *судбина*, а контекст нам недвосмислено показује да није реч ни о каквој судбини, већ о *овоземаљском животу*:

11) [...] Il est pour cela inévitablement affecté par la maladie, la souffrance et la mort biologique, même si ces réalités reçoivent, par la grâce de Dieu, dans le contexte de la vie spirituelle, une signification nouvelle. « Celui qui participe de l'Esprit [...] n'est pas exempté des nécessités du corps et de la nature », note ainsi saint Syméon le Nouveau Théologien144. Et saint Cyprien explique ce fait en soulignant la solidarité qui subsiste, au plan physique, entre tous les hommes dans leur **condition terrestre** : « Aussi longtemps que nous vivons ici-bas, nous sommes liés au genre humain par l'identité de notre corps [...] (стр. 41).

11а) [...] Због тога га нужно погађају болест, патња и биолошка смрт, чак и ако ове реалности, Божјом милошћу, у контексту духовног живота, добијају једно ново значење. „Онај ко је сродан Духу /.../ није ослобођен принуда тела и при-

роде“, истиче тако Свети Максим. А Свети Кипријан ову чињеницу објашњава истичући заједништво које, на физичком плану, постоји међу свим људима у њиховој **земаљској судбини**: „Све док будемо живели у овом свету, везани смо за људски род истоветношћу тела; [...] (стр. 39).

Именица *condition* је, као што смо већ констатовали, у највећем броју случајева преведена лексемом *живот*:

12) [...] L'homme avait notamment pour mission, selon saint Maxime, d'unir le paradis et le reste de la terre, et donc de rendre tous les autres êtres créés participants de la **condition** paradisiaque [...] (стр. 27).

12а) [...] Према Светом Максиму, човек је имао задатак да уједини рај и остатак земље и да сва остала створена бића уведе у рајски **живот** [...] (стр. 25).

Међутим, на појединим местима, супстантив *condition* неадекватно је преведен речју *живот*, на шта нам указује контекстно окружење:

13) [...] C'est ainsi que, cessant par la faute d'Adam d'être conformée à Dieu, la nature humaine tout entière « tomba malade de corruption ». Elle perdit la **condition exceptionnelle** qui était la sienne à l'origine, du fait de la présence en elle de la grâce, et chuta dans une « **condition inférieure** ». [...] (стр. 25).

13а) [...] Тако се читава природа, због Адамове грешке престајући да буде усаглашена са Богом, „разболе од трулежности“. Она изгуби **изузетан живот** који је првобитно имала због тога што је у њој била присутна милост и паде у „**нижи живот**“. [...] (стр. 23).

Дакле, људска природа (придев *људска* изостављен је у преводу) није изгубила *изузетан живот*, већ је била лишена посебног *стања* у коме се налазила пре него што је постала трулежна због Адамовог греха и није „пала у нижи живот“, како је у преводу наведено, већ је доспела у *стање потчињености*.

Међу полисемичним религијским терминима у „Теологији болести“ налази се и номинална синтагма *petitesse d'esprit* (дословно: маленост духа), која је преведена номиналном синтагмом *ускост духа*. Реч је о неадекватном преводу, будући да се наведена именска група може односити како на дух тако и на ум, те би најадекватнији превод био *скудоумност* и *ускогрудост*, на шта нам указује дати контекст:

14) [...] « Se fonder sur les souffrances du corps qui viennent nécessairement se greffer sur le caractère inconsistant de notre nature [actuelle] pour nommer Dieu l'auteur des maux, ou lui refuser absolument le titre de créateur de l'homme, afin de ne pas lui imputer la responsabilité de nos souffrances, dénote la dernière **petitesse d'esprit** » [...] (стр. 14).

14а) [...]„Ослонити се на телесне патње које се нужно надовезују на непостојани карактер наше /садашње/ природе да бисмо Бога назвали творцем болова или апсолутно оспорити да је створио човека да му не бисмо приписали одговорност за наше патње, значи открити крајњу **ускост духа**“ [...] (стр. 12).

Француска именица *tradition*, такође полисемична, води порекло од латинске лексеме *traditio* чије је првобитно значење било „дати у руке некоме неки производ приликом продаје“. Касније јој је проширена сфера употребе, па се односила на обичаје и традицију једног народа који су се преносили генерацијама с колена на колено. У савременој употреби, ова именица припада теолошком регистру и, самостално употребљена, користи се у значењу *Свето Предање* и увек се пише великим почетним словом у оба језика. Уколико јој је постпонирана лексема *Église* у француском, а антепонирана именица *Црква* у српском језику, употребљава се у значењу *Црквена Традиција* или *Црквено Предање*, те се оба синтагматска конституента пишу великим почетним словом:

15) [...] L'histoire de l'homme telle que la conçoit la paléontologie humaine n'est, du point de vue de la **Tradition**, que l'histoire de l'humanité sortie de la condition paradisiaque [...] (стр. 19).

15а) [...] Људска историја таква каквом је схвата хумана палеонтологија са аспекта **Традиције** само је историја човечанства које је изашло из раја [...] (стр. 17).

16) [...] Aussi, montrant que c'est l'homme tout entier qu'Il est venu guérir et sauver, les Pères et toute la **Tradition de l'Église** prennent bien soin de le présenter comme « Médecin des corps » [...] (стр. 79).

16а) [...] Стога, показујући да је он у потпуности човек који је дошао да лечи и спашава, Оци и целокупна **Црквена Традиција** настоје да га представе као „Лекара тела" [...] (стр. 72).

Уколико је наведена именица у француском језику главни конституент номиналне синтагме и уколико је квалификује неки придев у функцији епитета, онда се у том случају пише малим словом и употребљава у контексту обичаја који су везани за одређену групу људи или народа уопште:

17) [...] Saint Nicétas Stéthatos incrimine très généralement la philautie, ou amour égoïste de soi, que la **tradition ascétique** orientale considère comme la passion primordiale, qui engendre toutes les autres et les contient en quelque sorte principiellement [...] (стр. 47).

17а) [...] Свети Никита Ститат врло уопштено окривљује philautia или егоистичну љубав према себи, у источној **аскетској традицији** сматрану примарном страшћу која изазива све остале и на неки начин их суштински садржи [...] (стр. 43).

У нашем корпусу значајно место заузима супстантив *charisme* који је грчког порекла (chárisma) и који, са аспекта етимологије, припада теолошком дискурсу и значи: *божански дар*, *надахнуће* или *моћ стечена божјом милошћу* (прозорљивост, моћ општења са свецима и сл.)[24]. Међутим, наведена лексема временом је проширила своје значење и из специфичног ушла у општи речник са значењем: *дар за комуникацију с другима*, *за управљање масом*; *привлачност*, *убедљивост*, *шарм*. У анализираним примерима установили смо да је дата именица искључиво преведена лексемом *харизма*, што донекле сматрамо неадекватним, поготову када се налази у спрези са синтагмом *Дух Свети* или лексемом *исцељење*, где би требало да се интерпретира као *благодат*, с обзиром на то да је у теолошком дискурсу термин *благодат* учесталији, него термин *харизма*:

18) [...] « Dieu a l'habitude de proportionner aux âmes des saints **les charismes de l'Esprit** », note Théodoret de Cyr [...] (стр. 86).

18а) [...] „Бог има обичај да одмерава **харизме Духа**", пише Теодорит Кирски [...] (стр. 78).

19) [...] Si le pouvoir de guérir apparaît, dans le cas de la sainteté, comme **un charisme** relatif à un certain degré de perfection spirituelle, on remarquera cependant qu'aux premiers temps du christianisme, très nombreux étaient ceux qui possédaient le **charisme de guérison**, comme aussi le don de prophétie ou le don des langues, sans pourtant que ceux-ci constituent un signe de leur sainteté, comme le constate saint Jean Chrysostome [...] (стр. 87).

19а) [...] Ако у случају светости моћ лечења изгледа као **харизма** повезана са извесним степеном духовног савршенства, приметићемо међутим да је на почетку хришћанства било веома много оних који су поседовали

24 Клајн, Шипка 2010, 1383.

исцелитељску харизму, као уосталом и дар за прорицање или дар за језике а да се то није сматрало знаком њихове светости, као што то констатује Јован Златоусти [...] (стр. 79).

Француска именица *incarnation* води порекло од латинске речи *incarnatio* што значи: *отелотворење*, *оваплоћење*, *утеловљење* и превасходно се користи у религијском контексту да означи Бога који је постао плот, односно тело. Међутим, у фигуративном смислу, наведена лексема значи: *спољашња*, *видљива манифестација неког апстрактног појма* (оличење, слика), а у дискурсу позоришта детерминише глумца који се поистовећује са ликом кога глуми.[25] У нашем корпусу, именица *incarnation* је у великој већини случајева преведена на српски језик адекватно, лексемом *оваплоћење*, док је у једном примеру преведена неадкеватно, супстантивом *васкрсавање*. Ниједан француски речник не бележи да семем наведене француске именице поседује сем „васкрсавање“[26]:

20) [...] Par Son **Incarnation**, le Christ a renversé la barrière qui séparait notre nature de Dieu et l'a de nouveau ouverte aux énergies déifiantes de la grâce incréée [...] (стр. 37).

21а) [...] Својом **Оваплоћењем** Христос је срушио препреку која је нашу природу одвајала од Бога и поново је отворио енергијама обожења нестворене милости [...] (стр. 34).

22) [...] Ce nouvel équilibre reste pourtant fragile. L'homme et la nature sont devenus un champ de bataille où le mal et le bien, la mort et la vie, se livrent en permanence sur tous les plans un combat impitoyable, dont la maladie, les infirmités et les souffrances témoignent à leur niveau, et dont l'issue, avant l'**Incarnation** du Christ, demeure incertaine [...] (стр. 29).

22а) [...] Ова нова равнотежа је ипак крхка. Човек и природа су постали бојно поље на коме зло и добро, смрт и живот, у сваком погледу непрестано воде немилосрдну борбу о којој на свој начин сведоче болест, немоћи и патње а чији је исход, пре Христовог **васкрсавања**, и даље неизвестан [...] (стр. 27).

Преводилачки проблем у теолошком дискурсу може представљати и француска именица *onction* (лат. *unctio – чин помазања уљем*) која, у зависности од контекста, може имати различита значења: *миропомазање*[27], *јелеосвећење* и *миросање*[28]. У анализираном корпусу поменута лексема искључиво се користи у контексту помазања болесника светим уљем и најчешће је главни конституент синтагме *l'onction de l'huile sainte*, а преведена је супстантивом *јелеопомазање*, који није чест у употреби. С обзиром на то да је реч о помазању болесника, а не верника уопште, сматрамо да би најприкладнији преводни термин био *јелеосвећење* (најучесталији термин) који подразумева читање молитава свештеника и помазивања болесника освећеним уљем кроз које делује божија благодат за оздрављење болесника, а болест овде подразумева обољење душе и тела. Божија благодат у овој светој тајни лечи тело од слабости и немоћи, а душу од грехова.

23) [...] D'autres pratiques que la prière, mais toujours conjointement avec elle, servent à invoquer et à mettre en œuvre la grâce thérapeutique de Dieu. Il convient de

25 TLF 2005.

26 Именицама *васкрсавање* или *васкрсење* одговара француска лексема *Résurrection*.

27 У хришћанству, миропомазање је једна од Светих тајни и сматра се тајном добијања дарова Духа Светога путем премазивања светим уљем одмах након крштења.

28 Када је реч о чину помазања верника уопште, користи се термин *миросање*. Реч је црквеном обреду који се врши пред крај Јутрења, када свештеник освећено уље у облику крсног знака металним штапићем наноси на чело верног народа (Јакимовска 2015, 259).

citer en premier lieu **l'onction d'huile sainte**. [...] (стр. 89)**.**

23а) [...] Други поступци поред молитве, али увек повезано са њом, служе за призивање и примену исцелитељске милости Бога. На првом месту треба поменути **јелеопомазање** [...] (стр. 81).

У овом делу нашег рада, осврнућемо се и на превод полисемичног термина *hypostase* (грч. *hypostasis* – суштина; јединствена Божја природа, личност, биће сваког од чланова Свете Тројице; сливање крви у ниже делове тела; мокраћни талог[29]) који се у области филозофије и медицине употребљава под називом *хипостаза*, док се у хришћанском православном дискурсу користи лексема *ипостас*. Анализирајући превод дате именице, установили смо да је у два случаја преведена супстантивом *биће*, а у једном примеру као *хипостаза*, што сматрамо неадекватним, будући да није реч о филозофском, већ искључиво о теолошком контексту:

24) [...] La restauration et la déification de la nature humaine réalisées dans **l'hypostase du Christ** restent virtuelles pour **les hypostases humaines** tant qu'elles ne se sont pas incorporées et assimilées à Lui [...] (стр. 38).

24а) [...] Обнављање и обожење човекове природе остварено у **Христовом бићу** остаје виртуелно за **људска бића** све дотле док се она не буду спојила и сјединила с Њим [...] (стр. 36).

25) [...] C'est pour cette raison que les biens qui nous sont réservés ne nous sont pas donnés individuellement et immédiatement dans leur intégralité, mais qu'il existe un délai qui est celui du déploiement intégral de l'humanité, de la possibilité offerte à toutes **les hypostases humaines** d'être sauvées et déifiées [...] (стр. 40).

25а) [...] И зато нам нису индивидуално и одмах у целости дата добра које нас очекују, већ постоји један период и то је период интегралног развоја човечанства, могућности дате свим **људским хипостазама** да буду спашене и обожене [...] (стр. 37).

Синонимија религијских термина у „Теологији болести"

Синоними су речи које имају исти семем и према томе могу се међусобно замењивати у великом броју контекста. У осталим случајевима речи блиског значења могу бити – а) полисемичне и синоними само по једном од својих значења; б) једна од њих може бити обележена у односу на другу; в) оне су супротстављене по својим стилским вредностима.[30] Потребно је нагласити да синонимија постоји на нивоу једног језика. Уколико је реч о више језика, није реч о синонимији, већ о еквивалнецији.[31] Дакле, у нашем раду анализирали смо све оне преводне еквиваленте одређене француске лексеме који у различитим контекстима могу бити апсолутни или парцијални синоними.

У српској православној терминологији синонимија настаје као резултат различите етимологије религијских термина. Синонимијски парови су грчког или црквенословенског порекла.

У обрађеном корпусу, француске лексеме које, по нашем мишљењу, највише задају проблема приликом превођења на српски језик јесу *guérir*, *guérison*, *guérisseur*, које припадају општем речнику, а које могу бити специјално употребљене и у религијском дискурсу. Глагол *guérir* и именица *guérison* су се у 11. веку користили у значењу *одбранити*, *заштитити*/*одбрана*, *заштита*, да би од 12. века почели да

29 Клајн, Шипка 2010, 1422.

30 Picoche 1977, 98.

31 Јакимовска 2015, 254.

упућују на потпуно другачије ентитете: *лечити*, *излечити*/*лечење*, *излечење*.[32] Супстантив *guérisseur*, дериват од глагола *guérir*, од 14. до 17. века реферира на „особу која лечи“, односно на лекара. Почев од 17. века, семем наведене лексеме добија специфични сем „надрилекар“, која се односи на људе који лече, а да нису медицински образовани.[33]

У анализираном материјалу установили смо да се глагол *guérir* најчешће преводи на српски лексичко-семантичким еквивалентом *лечити* (12 пута), затим глаголом *исцелити* (5 пута), и најзад, глаголима *излечити*, *оздравити* (2 пута) и *очистити* (1 пут). Дакле, француски глагол се на српски језик преводи глаголима који су у односу парцијалне синонимије. Именица *guérison* најчешће се транспонује лексемама *излечење* (19 пута), *исцељење* (16 пута) и *оздрављење* (12 пута), док се најмање јавља у значењу *лечење* (5 пута). На основу добијених резултата можемо закључити да најфреквентнији преводни еквиваленти у српском језику стоје у односу парцијалне синонимије и да се њиме исказује резултат реализоване радње. У наставку нашег рада, даћемо примере за свако наведено значење и указати на одређене недоследности приликом превођења анализираних француских лексема на српски језик:

1) [...] Le Christ lui dit d’abord : « Tes péchés te sont remis », et c’est par un deuxième miracle qu’Il le **guérit** de sa paralysie, lui disant : « Lève-toi, prends ton grabat et va-t’en chez toi. » [...] (стр. 32).

1а) [...] Христос му најпре каже: „Опраштају ти се гријеси твоји“, а тек у другом чуду га **лечи** од одузетости говорећи му: „Устани, узми одар свој и иди дому своме.“ [...] (стр. 30).

2) [...] Il **guérit** immédiatement une foule d’infirmes qu’on dépose simplement à ses pieds : « Il n’exauce cette femme cananéenne qu’après avoir plusieurs fois rejeté sa demande ; Il **guérit** au contraire tous ces malades au moment même où ils se présentent. » [...] (стр. 70).

2а) [...] Он зачас **исцељује** многе богаље које једноставно полажу к његовим ногама: „Он услишава жену Хананејку тек пошто је више пута одбио њену молитву; а све те болеснике напротив **исцељује** у тренутку када се појављују.“ [...] (стр. 64).

3) [...] Qu’un homme puisse être **guéri** par la prière d’un ou plusieurs autres, cela nous est clairement révélé dans les évangiles par l’exemple du paralytique [...] (стр. 83).

3а) [...] Да човек може да буде **излечен** молитвом једног човека или неколицине других људи показују нам јеванђеља на примеру парализованог човека [...] (стр. 76).

4) [...] Et il attire notre attention sur le passage de l’évangile de saint Matthieu (15, 21-32) où nous voyons le Christ repousser plusieurs fois les prières que Lui adresse la cananéenne (ainsi que celle des Apôtres) avant d’**accorder la guérison** à sa fille malade [...] (стр. 70).

4а) [...] И скреће нам пажњу на одломак Јеванђеља од Матеја (15, 21-32) у коме видимо како Христос више пута одбацује молитве које му упућује жена Хананејка (као и молитве Апостола) пре него што је дао да њена кћерка **оздрави** [...] (стр. 64).

32 У фигуративном смислу, наведена француска именица би се на српски језик могла превести и лексемама као што су *блажење*, *крепљење*, *умиривање*, *стишавање* сходно контекстном окружењу.

33 Rey 2006, 1658.

5) [...] « Il y a beaucoup de lépreux en Israël aux jours du prophète Elisée, et pourtant aucun d'eux ne fut **guéri**, si ce n'est Naaman le Syrien » [...] (стр. 83).
5а) [...] „И многи бијаху губави у Израиљу у вријеме пророка Јелисеја; и ниједан се од њих не **очисти** до Нееман Сиријанин" [...] (стр. 76).
6) [...] Pour accorder à l'homme **la guérison** qu'il demande, Dieu n'exige de l'homme qu'une chose : qu'il Le prie avec foi [...] (стр. 82).
6а) [...] Да би човеку дао тражено **излечење**, Бог од човека захтева само једно: да Му се моли с вером [...] (стр. 75).
7) [...] Dans ces conditions, la recherche de la guérison apparaît même comme un devoir pour le chrétien, comme le note par exemple saint Isaac le Syrien : « Celui qui est malade et qui connaît sa maladie se doit de demander la **guérison** » [...] (стр. 77).
7а) [...] У овим условима, тражење оздрављења изгледа чак као задатак за хришћанина, како то на пример пише Свети Исак Сиријски: „Онај ко је болестан и ко зна за своју болест дужан је да тражи **исцељење**" [...] (стр. 70).
8) [...] De telle précisions sont indispensables, car les hommes dans le cas d'une **guérison** miraculeuse sont portés à glorifier le thaumaturge plutôt que Dieu, comme le firent les habitants de Lystre envers saint Paul et saint Barnabas dont ils disaient [...] (стр. 81).
8а) [...] Таква објашњења су потребна јер су људу у случају чудотворног **оздрављења** више склони да величају чудотворца него Бога, као што су то становници Листре учинили према Светом Павлу и Светом Варнави, за које су говорили [...] (стр. 74).
9) [...] « On amena auprès de Jésus plusieurs démoniaques. Il chassa les esprits par sa parole et il guérit tous les malades. » On voit que le Christ procède ici à deux opérations successives : l'une d'exorcisme, l'autre de **guérison** [...] (стр. 94).
9а) [...] „Доведоше к њему бесомучнијех много, и изагна духове ријечју, и све болеснике исцијели." Видимо да Христос овде приступа двема сукцесивним операцијама: једна је егзорцизам, друга **лечење** [...] (стр. 86).
10) [...] Après L'avoir prié « pour la sanctification de cette eau par la puissance, l'action et la présence du Saint-Esprit », et « pour que descende sur ces eaux l'action purifiante de la consubstantielle Trinité », il Lui demande « que cette eau soit transformée en un don de sanctification [...] pour la guérison de l'âme et du corps », et d'en faire « une source d'incorruption [...], **la guérison des maladies**, la perte des démons » [...] (стр. 92).
10а) [...] Пошто Му се помолио за освећење ове воде „силом и дејством и силаском Светог Духа" и „да на ову воду сиђе дејство надсуштаствене Тројице, које очишћава", он Му се моли „да ова вода буде дар освећења /.../ на исцељење душе и тела", и да је учини „извором непропадљивости /.../, **средством које** /.../ **брани од болести**, погубно за демоне [...] (стр. 84).
11) [...] Et Tatien écrit : « **La guérison par des remèdes** provient dans tous les cas d'une tromperie car, si quelqu'un est guéri par sa confiance dans la propriété de la matière, il le sera d'autant plus en s'abandonnant à la Puissance de Dieu [...] (стр. 107).
11а) [...] А Татијан пише: „**Исцељење лековима** у сваком случају долази од преваре јер ако је неко исцељен својим поверењем у својство твари, утолико пре ће бити исцељен препуштајући се Божјој Моћи. Зашто се онај ко своје поверење указује својствима твари не би поуздао у Бога [...] (стр. 99).
12) [...] « Celui qui s'applique à la médecine doit s'y appliquer au nom de Dieu et Dieu l'aidera », conseille ainsi saint Barsanuphe, et le Siracide écrit à propos des

médecins : « Ils prieront le Seigneur pour qu'Il leur accorde la faveur d'un soulagement [selon le texte hébreu : pour qu'Il fasse réussir le diagnostic] et la **guérison** pour te sauver la vie » [...] (стр. 117).

12a) [...] „Онај ко се труди у медицини треба да се труди у име Бога и Бог ће му помоћи", саветује такође Свети Варсануфије а Сирах о лекарима пише да „се и они Богу моле да им дâ милост излечења /према хебрејском тексту: да учини да дијагноза успе/ и **лек** за спас живота " [...] (стр. 108).

13) [...] Ces dernières positions cependant sont excessives en ce qu'elles se limitent à voir en Jésus-Christ un **guérisseur** des maux corporels et l'assimilent à un magicien ou à un **guérisseur** de la même espèce que ceux qui pullulaient à cette époque, ignorant ainsi qu'Il est aussi le médecin des âmes [...] (стр. 79).

13a) [...] Поменути ставови су ипак неодмерени зато што се ограничавају на то да у Исусу Христу виде **лекара који лечи** телесне болести и поистовећују га са врачем или **исцелитељем** истим као они каквих је у то доба било много [...] (стр. 72).

14) [...] Le Christ cependant reste « le seul médecin », car à travers les Apôtres et les saints, c'est toujours Lui qui **guérit** : ceux-ci ne peuvent **guérir** qu'en Son Nom et se considèrent comme de simples intermédiaires [...] (стр. 80).

14a) [...] Христос међутим остаје „једини лекар", јер кроз Апостоле и светитеље Он **лечи**: они могу да **лече** само у Његово Име и сматрају се обичним посредницима [...] (стр. 74).

Анализирајући преводе француских лексема, установили смо да им у великој мери кореспондирају српски преводни еквиваленти, мада бисмо, на појединим местима понудили друкчија решења због тога што се француски глагол *guérir* користи за исказивање како свршеног, тако и несвршеног процеса, а да контекст, у појединим ситуацијама, не може детерминисати једну од аспектуалних нијанси. У српском језику, за разлику од француског, свршеност/несвршеност глаголске радње јасно је одређена контекстом, док се перфективност глагола може исказати и на основу префикса који се додају глаголској основи: ***из****лечити*, ***ис****целити*. Француска именица *guérison* може упућивати на глаголску радњу или њен резултат, као и српски преводни еквиваленти (лечење, излечење, оздрављење), с том разликом што у српском језику контекст недвосмислено указује на то о којој семантичкој нијанси је реч. С тим у вези, у примеру 1a, уместо имперфективног глагола *лечити*, који је у трећем лицу једнине презента: *лечи*, предлажемо перфективни глагол *исцелити*: *исцељује*, будући да је реч о радњи која је завршена у тренутку, а не о радњи која траје, на шта упућује и дати контекст, а што се може потврдити и парафразом: „пошто га је исцелио, Христос му каже: 'Устани, узми одар свој и иди дому своме'." У примеру 9a, лексема *guérison* преведена је именицом *лечење* која реферира на дуративност процеса, а на основу контекстног окружења закључујемо да би најадекватније било превести је именицом *исцељење* коју непосредно имплицира глагол *исцелити*: „доведоше к њему бесомучнијех много, и изагна духове ријечју, и све болеснике *исцијели*" који исказује завршен процес. Дакле, Христос болесне није лечио, већ исцелио у тренутку каду су му их довели. У сегменту 10a, француска номинална синтагма *la guérison des maladies* (исцељење од болести), погрешно је преведена именицом *средство* и релативном реченицом у атрибутској функцији: *које брани од болести*, с обзиром на то да семем лексеме *guérison* не поседује семе „средство" и „лек" (в. 12a), што потврђују и сви француски једнојезични речници које смо консултовали. Анализирајући обрађени корпус, установили смо, дакле, да се у језику примаоцу погрешно контекстуализују парцијални синоними *лечење*/*исцељење*, као преводни еквиваленти француског глагола *guérir* и *лечење*/*исцељење*, као преводни

еквиваленти француске лесеме *guérison*. Како бисмо отклонили све преводилачке недоумице и ризик од јављања амбигвитетних ситуација у којима погрешно употребљено значење наведених термина доводи до нарушавања иницијалне поруке аутора, предлажемо да се глагол *лечити*/*излечити* и именице *лечење*/*излечење* користе искључиво у световном контексту (лекари, лекови[34], медицина лече/излечују), а да се глагол *исцелити* и супстантив *исцељење* употребљавају једино у духовној перспективи, као резултат тренутно завршеног процеса који се приписује Богу, Богородици и божјим светитељима.[35] Такође, сматрамо да је преводилац, у намери да свој превод учини стилски разноврснијим и динамичнијим, посегао за употребом великог броја синонима у матерњем језику, што је на појединим местима произвело недоследност и неадекватност у нијансирању значења. У одређеним ситуацијама, међутим, контекст намеће оправдану употребу синонима у језику примаоцу како би се избегло понављање једне исте лексеме у истој реченици, о чему нам сведочи пример 13а, где је француска реч *guérisseur* најпре дескриптивно преведена као *лекар који лечи*, а затим лексемом *исцелитељ*.

Када је реч о француским религијским терминима чији преводни еквиваленти у српском језику могу имати више синонима, споменућемо именице *ascèse*, придев *ascétique* (гр. *áskēsis* – вежба, подвиг) и именицу *blasphème* (лат. *blasphemare* – повредити, увредити). Прва именица је у нашем корпусу искључиво преведена лексемом *аскеза*, француски придев српским придевом *аскетски*, а трећа именица лексемом *бласфемија*. Потребно је нагласити да се као синоним првом термину користи именица *подвиг* која је општег типа и односи се на све врсте духовног и телесног уздржавања: пост, молитва, тиховање, одрицање и бдење, док се уместо другог термина, као синоними могу употребити именице *хула*, *светогрђе*, *богохуљење*. С обзиром на то да наведени синоними нису парцијални, већ апсолутни, сматрамо да је из стилских разлога било неопходно употребити их током превођења, јер контекстно окружење није захтевало никаква изнијансирана значења, што нам потврђују следећи примери:

15) [...] Si la maladie et la souffrance peuvent et doivent être transcendées spirituellement et transfigurées en Christ, et si elles peuvent constituer une voie **ascétique** susceptible de mener à des sommets spirituels, elles ne doivent pourtant pas être désirées ni recherchées [...] (стр. 75).

15а) [...] И поред тога што болест и патња могу и треба да буду духовно трансцендоване и преображене у Христу и што могу да представљају **аскетски** пут до духовних врхова, ипак их не треба желети ни намерно изазивати [...] (стр. 69).

16) [...] « C'est une folie de croire que Dieu est l'auteur de nos maux ; ce **blasphème** détruit la bonté de Dieu » [...] (стр. 12).

16а) [...] „Бесмислено је веровати да је Бог творац наших болова; ова **бласфемија** /.../ руши Божју доброту“ [...] (стр. 11).

У последњем делу нашег рада, по абецедном реду, даћемо приказ свих француских религијских термина у „Теологији болести“ и њихов адекватан превод на српски језик, како бисмо на неки начин олакшали посао будућим преводиоцима стручних теолошких текстова и лишили их свих амбигвитетних ситуација и погрешних семантичких интерпретација.

---

34 У примеру 11а, француска именичка синтагма *guérison par des remèdes* преведена је на српски такође именичком синтагмом *исцељење лековима*, што сматрамо неадекватним преводним еквивалентом, с обзиром на то да се у свести говорника српског језика, као у осталом и у теолошком дискурсу, употребљава искључиво синтагма *лечење лековима*, а не *исцељење*.

35 Исп. Речник RJAZU 1887–1891, 856.

A

Ascèse, **ascétique** – аскеза, подвижништво, аскетски, подвижнички;
Apostasie – апостазија, отпадништво, удаљавање од вере;
Apôtre – апостол;
Ascension – Христово вазнезење;

B

Bénédiction – освећење, освештавање;
Biens divins – божанска добра;
Blasphème – бласфемија, светогрђе, хула, богохуљење;
Bonne Nouvelle – Благовест, радосна вест;

C

Charisme – харизма, благодат;
Clergé – свештенство;
Commandements – заповести;
Compassion – милост, самилост;
Componction – понизност, скрушеност; дубоко покајање;
Communion – заједништво са Богом; причешће;
Condition – живот; стање, положај; људска природа;
Consubstantiel, **le** – јединосушни, јединосушна;
Corruption – трулежност;
Corruptibilité – пропадљивост;
Créateur – творац, стваритељ;
Croix – крст. **Signe de la croix** – крсни знак;

D

Déification – обожење;
Déifier – обожити;

E

Ecclésiologie – еклисиологија, саборност; учење о цркви;
Économie – икономија, домострој;
Écritures (Saintes) – Свете књиге; духовна литература;
Enhypostasier – оживети;
Épisclèse – епиклеза, призивање Духа Светога ради претварања преосвећених дарова у тело и крв Христову;
Eschatologie – есхатологија, учење о будућим догађајима који ће се збити на свршетку историје;
Esprit-Saint – Свети Дух;
Évangéliste – Јеванђелиста;
Évangile – Јеванђеље;
Exaltation de la sainte croix – Возвижденије Часног Крста;
Exorcisme – егзорцизам, истеривање демона;
Exorciste – егзорциста, истеривач демона;

G

Géhenne – пакао;
Guérir – исцелити;
Guérison – исцељење;
Guérisseur – исцелитељ;

H

Hagiographie, **hagiographique** – хагиографија, житије, хагиографски;
Homélie – омилије, беседа; проповед; духовна поука;
Hymne – појање у славу Бога, похвална песма у славу Христову или светачку; **Adresser des hymnes à Dieu** – појати у славу Бога;
Hypostase – ипостас, сва лица Свете тројице;

I

Immortalité – бесмртност;
Impassibilité, **impassible** – импасибилност, импасибилан;
Incarnation – оваплоћење, утеловљење;
Incorruption – нетрулежност;
Incorruptibilité – непропадљивост;

J

Jeûne – пост;
Jeûner – постити;
Juge – судија;
Jugement – Божји суд;
Juste – праведни, Праведник;

L

Liturgie, **liturgique** – литургија, литургијски. **Services liturgiques** – служење литургије;

M

Malin – ђаво, нечастиви;
Maux – болести, болови;
Miséricorde – милосрђе;

N

Nature déchu – пала природа;

O

Officiant – свештенослужитељ;

Onction – јелеосвећење, помазање светим уљем; миропомазање; миросање;
Oindre – помазати светим уљем; миропомазати; миросати;

P

Passibilité, passible – пасибилност, пасибилан;
Passion – страдање;
Peccabilité – склоност ка греху;
Péché – грех. **Péché ancestral** – прародитељски грех. **Péché originel** – првобитни грех;
Pécheur – грешник;
Pécher – учинити, чинити грех;
Pénitence – покајање. **Faire la pénitence** – покајати се, окајати грехе;
Pères – Оци, Црквени Оци, Свети Оци;
Petitesse d'esprit – скудоумност; ускогрудост;
Prière – молитва;
Providence – провиђење, промисао; прозорљивост;
Psalmiste – Псалмопојац;

R

Rédemption – спасење, искупљење;
Résurrection – Васкрсење Христово. **Résurrection des morts** – васкрсење мртвих;

S

Sacrements – Свете тајне. **Administration du sacrement** – вршење Свете тајне;
Saint – светитељ, светац, свети;
Sainteté – светост;
Salut – спасење;
Seigneur – Господ;
Spirituel – духовни;

T

Textes scripturaires – библијски текстови;
Thaumaturge – чудотворац;
Théanthropique – богочовечији;
Tradition – традиција, Свето предање;
Transfiguration – Преображење;
Transformations eucharistiques – претварање преосвећених дарова у тело и крв Христову;
Très-Haut – Свевишњи;
Tribulations – страдања, патње, невоље, искушења;
Trinité (Sainte) – Света тројица;
Tout-Puissant – Свемоћни;

V

Verbe – логос, реч. **Verbe incarné** – оваплоћена Реч;
Vétérotestamentaire – старозавенти;
Vie des saints – житије;

Закључак

Анализирајући превод религијске терминологије у „Теологији болести“ Жан-Клод Ларшеа установили смо да су присутна сва три типа семантичких односа (моносемија, полисемија, синонимија), али да нису равномерно заступљена.

Када је реч о моносемичним лексемама, у нашем корпусу забележили смо један пример (passibilité), те можемо констатовати да је неадекватно преведен на српски језик, будући да не постоји одређени лексичко-семантички еквивалент, а преводна лексема (осетљивост) коју је преводилац понудио као решење семантички је парцијална и не интерпретира у потпуности семантички садржај теонима из језика поласка.

У потпоглављу о полисемији, анализом девет религијских термина утврђено је да је преводилац у већини случајева једно од значења неадекватно контекстуализовао, а у неколико наврата и погрешно транспоновао семантичку компоненту термина из француског у српски језик (incarnation ≠ вазнесење; petitesse d’esprit ≠ ускост духа; hypostase ≠ хипостаза). С обзиром на то да је велики број лексема из општег ушао у теолошки вокабулар и да се један број из теолошког дискурса усталио у општи речник, закључујемо да је преводилац у обавези да добро познаје оба поља и сва значења које би дате лексеме могле попримити у једном од њих, што донекле није случај у нашем истраживању.

У потпоглављу о синонимији, утврдили смо да је она, у погледу француских религијских термина, уско повезана са латинском и грчком етимологијом, док је у српском језику заснована на грчкој и црквенословенској етимологији. Анализирајући преводне еквиваленте пет француских лексема који у различитим контекстима могу бити апсолутни или парцијални синоними, утврдили смо да је преводилац углавном нијансирао синониме како би превод учинио стилизованијим. Међутим, у одређеним ситуацијама синоними нису јасно диференцирани, те се стиче утисак да синоним, који је искључиво везан за световну перспективу, може бити употребљен и у духовном контексту (лечење/исцељење) или може бити недовољно разумљив и стилски неприхватљив (исцелитељска харизма).

Сагледавајући превод у целини можемо закључити да је на лексичко-семантичком, стилском и синтаксичком нивоу дело адекватно преведено на српски језик, а да је преводилац у одређеним ситуацијама, због недовољног познавања контекста и свих значења једне полисемичне речи, погрешно или недовољно добро превео поједине религијске термине са француског на српски језик.

Литература

Вујовић, А. (2012): *Француски језик за студенте теологије*. Београд: Институт за теолошка истраживања/Православни богословски факултет Универзитета у Београду.

Dumas, F. (2009) : *L’orthodoxie en langue française. Perspectives linguistiques et spirituelles*. Iasi: Demiurg.

Jakimovska, S. (2015): „Les relations sémantiques des termes orthodoxes macédoniens et français de point de vue traductologique“. *Filolog* (ur. Petar Penda), knjiga VI, 254–262.

Кнежевић, И. (2010): *Теолошки дискурс енглеског и српског језика. Лексичко-семантички и стилистички проблеми превођења*. Београд: Институт за теолошка истраживања/Православни богословски факултет Универзитета у Београду.

Кнежевић, И. (2013): „Ускостручни термини у теолошким академским радовима“. у: *Теолингвистичка проучавања словенских језика* (ур. Јасмина Грковић-Мејџор, Ксенија Кончаревић). Београд: САНУ, књига 5, 113–129.

Krstić, N. (2008): *Francuski i srpski u kontaktu. Struktura proste rečenice i prevođenje*. Novi Sad/Sremski Karlovci: Izdavačka Knjižarnica Zorana Stojanovića.

Ladmiral, J. R. (1994): *Traduire : théorèmes pour la traduction*. Paris: Gallimard.

Мејџор-Грковић, Ј. (1996): „Најстарија словенска писменост и адаптација библијских имена у источној и западној традицији“. у: *Основни принципи превођења религијске терминологије* (ур. Мирјана Крајнов). Нови Сад: Извршно веће АП Војводине, 29–36.

Novakov, P. (2007): „On translating fine arts and religious texts from Serbian to English“. *Language for specific purposes: conference proceedings* (ur. Igor Lakić, Nataša Kostić). Podgorica: Institut za strane jezike, 118–125.

Picoche, J. (1997): *Précis de lexicologie française*. Paris: Klincksieck.

Popović, M. (2005): *Reči francuskog porekla u srpskom jeziku*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.

Поповић, М. (2009): *Лексичка структура француског језика: морфологија и семантика*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.

Прохорова, А. (2009): „Правни термини у религиозном контексту“. у: *Српска теологија данас* (ур. Богољуб Шијаковић), књ. 1, 333–340.

Ракић, Р. (1996): „Проблеми превођења религијске терминологије“. у: *Основни принципи превођења религијске терминологије* (ур. Мирјана Крајнов). Нови Сад: Извршно веће АП Војводине, 37–42.

Савић, С. (1996): „Религијски дискурс“. у: *Основни принципи превођења религијске терминологије* (ур. Мирјана Крајнов). Нови Сад: Извршно веће АП Војводине, 17–27.

Serbane, A. (2008): „Enjeux et défis de la traduction des textes religieux : prolégomènes à une étude des choix identitaires en Transylvanie“. *Cahiers d'études religieux. Recherches interdisciplinaires*, volume 4, 2–8.

Сибиновић, М. (2009): *Нови живот оригинала. Увод у превођење*. Београд: Просвета/Алтера/Удружење научних и стручних преводилаца Србије.

Речници

Клајн, И., Шипка, М. (2010): *Речник страних речи и израза*. Нови Сад: Прометеј.

Grand Robert de la langue française (2008): Paris: Robert.

Речник српскога језика (2007): Нови Сад: Матица српска.

Rey, A., Tomi, M. (2006): *Dictionnaire historique de la langue française*. tome 1, Paris: Le Robert.

Rey, A., Tomi, M. (2006): *Dictionnaire historique de la langue française*. tome 2, Paris: Le Robert.

Rey, A., Tomi, M. (2006): *Dictionnaire historique de la langue française*. tome 3, Paris: Le Robert.

Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika (1887–1891): Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, dio III.

Skok, P., (1972): *Etimologijski rečnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*. knjiga 2, Zagreb: Jugoslovenska akademija znanosti i umjetnosti.

Trésor de la langue française en 16 volumes (2005): Paris: CNRS.

Корпус

Larchet, J. C. (2001): *Théologie de la maladie*. Paris: Cerf.

Ларше, Ж. К. (2008): *Теологија болести*. Ниш: Центар за црквене студије/Арс Либри.

Ivan N. Jovanović

DES PROBLÈMES DE LA TRADUCTION DES TERMES RELIGIEUX DU FRANÇAIS EN SERBE : EXEMPLE DE LA « THÉOLOGIE DE LA MALADIE » DE JEAN-CLAUDE LARCHET

Dans cet article, nous avons analysé la traduction de quelques termes religieux du français en serbe représentés dans la « Théologie de la maladie » de Jean-Claude Larchet afin de souligner les problèmes auxquels le traducteur se heurte en choisissant certains équivalents traductologiques. En partant des modèles théoriques de la traduction et du principe de l'équivalence fonctionnelle, nous avons en particulier prêté notre attention aux types des relations sémantiques (monosémie, polysémie, synonymie) entre les termes religieux français et serbe, compte tenu du fait que la terminologie orthodoxe française est basée sur les emprunts grecques et latins tandis que la terminologie serbe repose sur les emprunts grecques et du slavon d'église. Ainsi, nous avons démontré que le traducteur avait, dans certains cas, utilisé les équivalents traductologiques inadéquats et qu'il n'avait pas de manière très claire nuancé le sens des termes et l'avait approprié au contexte.

UDK 371.3:271.2-472.3
27-472:373.5(497.11)

Bisera Jevtić
Univerzitet u Nišu, Filozofski fakultet - Srbija
e-mail: bisera.jevtic@filfak.ni.ac.rs
Ranđel Stošić
Bogoslovija Sv. Kirila i Metodija, Prizren / Niš - Srbija
e-mail: s_arandjel@hotmail.com

Η ΔΙΔΑΚΤΕΑ ΥΛΗ ΤΟΥ ΜΑΘΗΜΑΤΟΣ ΤΩΝ ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΩΝ ΤΗΣ ΔΕΥΤΕΡΟΒΑΘΜΙΑΣ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗΣ ΣΤΗΝ ΣΕΡΒΙΑ

Περίληψη: Σήμερα το 21^{ο} αιώνα περισσότερο ίσως και από εποχή του 20 $_{ου}$ αιώνα, ένα από τα επείγοντα θέματα των έντονων παιδαγωγικών συζητήσεων είναι ο τύπος του ανθρώπου που καλούμαστε να μορφώσουμε. Η σύγχρονη Διδακτική επιστήμη υποστηρίζει ότι ένα από τα βασικά στοιχεία της διδασκαλίας, μεταξύ των άλλων, αποτελεί *η διδακτέα ύλη* του Μ.Θ. Με αυτήν ο διδάσκοντας επιδιώκει να επιδράσει στη διαμόρφωση της προσωπικότητας του μαθητή. Συγκεκριμένα, ο διδάσκοντας διδάσκει κάτι συγκεκριμένο και ο μαθητής το μαθαίνει. Στα πλαίσια της διδασκαλίας, η μορφωτική επίδραση προέρχεται και από τη στάση του μαθητή απέναντι στη διδακτέα ύλη. Πρόκειται για τη *δύναμη της θέλησης του μαθητή*. Η δύναμη της θέλησης είναι η πρώτη αίτια μάθησης: η φιλοπονία και η έφεση του νέου για μελέτη. Το Μ.Θ. με μια καλλιέργεια μιας ζεστής, άνετης, ενθαρρυντικής, συναισθηματικής ατμόσφαιρας επιδρά θετικά στο μαθητή, καλλιεργεί το *Εγώ και Υπερεγώ*. Στην παρούσα μελέτη βλέπουμε ότι η διδακτέα ύλη του Μ.Θ. δεν βοηθά το μαθητή να αντιμετωπίσει όχι μόνο το πρόβλημμα μάθησης, αλλά και ποικίλα προσωπικά και κοινωνικά προβλήμματα, εκτίμηση του άλλου, αλληλεγγύηση, σεβασμός του άλλου, κτλ.

Λέξεις κλειδιά: *το μάθημα των θρησκευτικών, διδακτέα ύλη.*

Εισαγωγή

Πέραν της σημαντικότητας της αγωγής, δηλ. της άμεσης επίδρασης του διδάσκοντα προς τους μαθητές και τις μαθήτριες, επίδραση ασκείται και με την προσωπικότητα του διδάσκοντα και τα έργα του μέσα από τη μίμηση και την ταύτιση των μαθητών με το διδάσκοντα.

Η σύγχρονη Διδακτική επιστήμη υποστηρίζει ότι ένα από τα βασικά στοιχεία της διδασκαλίας, μεταξύ των άλλων, αποτελεί *η διδακτέα ύλη*. Με αυτήν ο διδάσκοντας επιδιώκει να επιδράσει στη διαμόρφωση της προσωπικότητας του μαθητή. Συγκεκριμένα, ο διδάσκοντας διδάσκει κάτι συγκεκριμένο και ο μαθητής το μαθαίνει[1].

Στα πλαίσια της διδασκαλίας, η μορφωτική επίδραση προέρχεται και από τη στάση του μαθητή απέναντι στη διδακτέα ύλη. Πρόκειται για τη *δύναμη της θέλησης του μαθητή*. Η δύναμη της θέλησης είναι η πρώτη αίτια μάθησης: η φιλοπονία και η έφεση του νέου για

1 Λάππας 2000β, 45.

μελέτη. Η σκέψη αυτή είναι σαφής στο Ευαγγέλιο, όπου βλέπουμε την αναγκαιότητα του σπόρου της διδασκαλίας. Το αν θα φέρει η διδασκαλία το ποθούμενο αποτέλεσμα εξαρτάται από την όρεξη και τη *θέληση* του μαθητή για την εργασία.

Η διαφορετική ποιότητα της γης, όπως βλέπουμε στη σχετική παραπομπή[2], συμβολίζει τη διαφορετικότητα που υπάρχει ανάμεσα στους ανθρώπους. Όμως δεν είναι εύκολο να μετατραπεί η άγονη γη σε γόνιμη και καρποφόρα, ακόμα και αν υπάρχει η καλλιέργεια. Στην παρομοίωση του σπόρου που χρησιμοποιεί ο Αριστοτέλης, τονίζεται ότι η καλή αγωγή και διδασκαλία θα ξυπνήσει το λανθάνον ενδιαφέρον του μαθητή[3]. Άρα ο διδάσκον πρέπει να γνωρίζει το παιδί και τις βάσεις γνώσης[4] που κατέχει, με ποιο τρόπο δηλαδή αφομοιώνει τη νέα γνώση, για να μπορέσει να προσφέρει το υλικό με τον κατάλληλο τρόπο .

Τα ουσιαστικά περιεχόμενα του μαθήματος των Θρησκευτικών καλούνται να συνδεθούν με τις αυθεντικές πηγές της χριστιανικής πίστης, ώστε με πνεύμα ταπεινοφροσύνης να φέρουν το μαθητή σε *αντικειμενική, κριτική και υπεύθυνη συνάντηση με τα μορφωτικά αγαθά, την Αγία Γραφή, την Ιερά Παράδοση και τους Πατέρες της Εκκλησίας καθώς και με τη σύγχρονη πραγματικότητα*[5].

Η επιλογή αυτή δεν είναι τυχαία, διότι βλέπουμε ότι η Αγία Γραφή, η Ιερά Παράδοση και οι Πατέρες είναι κορυφαίες πηγές της Αλήθειας στην Ορθόδοξη Εκκλησία. Αναλυτικότερα, η Αγία Γραφή αποτελεί το πρωταρχικό βιβλίο που κατέχει την Αλήθεια[6].

Η Παλαία Διαθήκη, περιγράφει την αληθινή ιστορία, αναβάσιμα του λαού προς το Θεό, αλλά και τον Απρόσωπο Θεό προς το λαό. Βιβλίο το οποίο αναφέρεται στο προκαταρκτικό στάδιο της Θείας Αποκαλύψεως[7]. Η Καινή Διαθήκη παρουσιάζει την κοινωνία και την ενότητα των ανθρώπων που έχει στο κέντρο της τον Χριστό δια τον οποίο οι πολλοί γίνονται ένας και ο καθένας γίνεται τρόπος φανερώσεως των όλων[8].

Οι Πατέρες της Εκκλησίας είναι οι ερμηνευτές της Θείας Γραφής. Ζούσαν τη βιβλική ζωή και εκφράζονταν με τη Βίβλο, ώστε ό εαυτός τους ταυτίζονταν με τη Βιβλική ουσία[9]. Η Αγία Παράδοση, η οποία πρωτίστως περιλαμβάνει τα δόγματα και τα σύμβολα[10], είναι φορέας της εν Χριστώ Αποκαλύψεως και φορέας της λατρείας που μαζί με την Αγία Γραφή και τους Πατέρες αποτελεί τη βάση της Ορθόδοξης θεολογίας.

«Ο χριστιανισμός είναι θρησκευτική λειτουργία. Η Εκκλησία μας είναι πάνω από όλα λατρευτική κοινότητα …, η χριστιανική λατρεία είναι καθ΄εαυτήν σε μεγάλη έκταση δογματική λατρευτική μαρτυρία στην αλήθεια της Αποκαλύψεως», επισημάνει ο Γεώργιος Φλωρόφσκυ [11].

---

2 Μάρκος 4, 2-16, Προσέξτε. Βγήκε ο σποριάς να σπείρει. Και καθώς έσπερνε, μερικοί σπόροι έπεσαν στο δρόμο, κι ήρθαν τα πουλιά και τους έφαγαν. Άλλοι έπεσαν σε πετρώδες έδαφος που δεν είχε πολύ χώμα κι αμέσως φύτρωσαν, γιατί το χώμα ήταν λιγοστό. Μόλις όμως ανέτειλε ο ήλιος, κάηκαν, κι επειδή δεν είχαν ρίζες ξεράθηκαν. Άλλοι σπόροι έπεσαν στ' αγκάθια, κι όταν τ' αγκάθια μεγάλωσαν τους έπνιξαν και δεν καρποφόρησαν. Τέλος άλλοι έπεσαν στο γόνιμο έδαφος, όπου βλάστησαν, αυξήθηκαν κι έδωσαν καρπό, τριάντα κι εξήντα κι εκατό φορές περισσότερο. Όποιος έχει αυτιά για ν' ακούει ας τ' ακούει αυτά», τους έλεγε.

3 Κουμάκης 2000, 117-118.

4 *Βάση Γνώσεων είναι οι αποθηκεμένες πληροφορίες από τις οποίες το παιδί μπορεί να κάνει συλλογισμούς και να λύνει προβλήματα.*

5 Λάππας 2000α, 18.

6 Αυτόθι., 18.

7 Μαντζαρίδης 2002, 79.

8 Αυτόθι., 80.

9Λάππας 2000α, 19.

10 Μαντζαρίδης 2002, 81.

11 Λάππας 2000β, 19.

Επομένως τα τρία παραπάνω στοιχεία είναι μάρτυρες και φορείς του περιεχόμενου της πίστης και της ζωής[12], στο οποίο ο μαθητής είναι ενεργετικό ον και όχι ένα «δοχείο» που γεμίζει με γνώσεις[13]. Εντούτοις, η διδακτέα ύλη του μαθήματος των Θρησκευτικών δεν μπορεί και δεν πρέπει να αποτελείται από αντικειμενικές γνώσεις *γύρω από τον Θεό, την Εκκλησία, την Εκκλησιαστική ιστορία*, άλλα να αποτελείται από τους ίδιους τους μαθητές, στους οποίους απευθύνονται ο Χριστός και η Εκκλησία, φέρνοντας το φως της αλήθειας στην πραγματικότητα, στην οποία το παιδί συνεχώς αναπτύσσεται[14].

Σήμερα το περιεχόμενο και η διδακτέα ύλη του Μ.Θ., το οποίο μεταδίδει γνώσεις και αξίες, καλλιεργούν δεξιότητες και διαμορφώνουν στάσεις, αναπτύσσοντας τις ικανότητες του μαθητή και προετοιμάζοντάς τον για την καθημερινή ζωή[15]. Η ύλη αυτή διακρίνεται σε ιστορική, γραμματολογική, εννοιολογική, εποπτική και λυρική[16].

Όμως παρά τη διάκριση της διδακτέας ύλης χρειάζεται προσοχή, ώστε σε κάθε περίπτωση, ο Χριστός να φωτίζει τις θεμελιώδες αρχές, με τις οποίες η ζωή μας και η ζωή των μαθητών να γίνεται άγια ζωή [17].Όταν όμως το μάθημα των Θρησκευτικών διδάσκεται όπως και τα άλλα μαθήματα, χωρίς την ενεργοποίηση του Αγίου Πνεύματος και με τη χρήση μόνο της λογικής, τότε σαφώς το φως της Αλήθειας θα παραμένει ακατανόητο.

Διδακτέα ύλη του μαθήματος των Θρησκευτικών στην Δευτεροβάθμια εκπαίδευση

Α΄ τάξη

1 διδακτική ώρα την εβδομάδα, 35 το χρόνο[18], από ταύτα 25 διδακτικές ώρες επεξεργασίας και 10 επαναλήψεις

Το περιεχόμενο της Α΄ Λυκείου περιέχει πέντε ενότητες. οι οποίες περιλαμβάνουν 24 υποενότητες:

Ο Χριστιανισμός είναι η Εκκλησία (κοινωνία -λειτουργία).

Ο Θεός είναι ο Χριστιανισμός (πίστη και αθεϊσμός).

Θεογνωσία διά τον Χριστό.

Η βάπτιση και η άσκηση ως στοιχεία για μια προσωπική κοινωνία με τον Θεό.

Η τέχνη ως εικόνα έκφρασης της ανθρώπινης σχέσης με τον Θεό.

Η επιλογή του περιεχόμενου γίνεται με φιλοσοφικά κριτήρια: Ο μαθητής ανταποκρίνεται σε κάθε ευχαρίστηση. Παγκόσμια αναταραχή, συγκεχυμένες απόψεις επί πολλών θεμάτων. Εύκολη η διακίνησή τους και φανερός ο πολύμορφος προσηλυτισμός. Εκμηδενίστηκαν οι αποστάσεις και απομακρύνθηκαν οι άνθρωποι μεταξύ τους.

Μεγάλες λαοθάλασσες απειλούμενες από ναυάγια, χωρίς λιμένες για ξεκούραση και σωτηρία. Ποικιλόμορφοι τρόποι παγκοσμίως αναγνωρισμένοι για το καλό, την πρόοδο, την προκοπή, τις καλές σχέσεις των ανθρώπων, αλλά συστηματική άγνοια και αποστροφή απέναντι στο πρόσωπο. Ο πλούτος, η πληθώρα των αγαθών και η ευμάρεια, αντί να ανακουφίσουν το φτωχό, δημιούργησαν απληστία και απομάκρυναν τον άνθρωπο από το συνάνθρωπο[19].

12 Αυτόθι., 24.

13*Ου γαρ ως αγγειον ο νους αποκληρώσεως αλλά υπευκκούματος μόνον ώσπερ ύλη δείται, όρμην ποιούντος ενεγητικήν και ορεξιν επί την αλήθεια..Απόσπασμα από το έργο του Πλούταρχου «περί παίδων αγωγής».*

14Λάππας 2000, 26-27.

15 Ρεράκη 2007, 164.

16 Κογκούλης 2003α, 251.

17 Λάππας 2000β, 27.

18 Мидић 2003, 16.

19 Χατζηγεωργίου 1998, 198.

Η συζήτηση που στρέφεται γύρω από την κοινωνία και την καθημερινή ζωή, οδηγεί το παιδί στις επιθυμητές μελλοντικές εμπειρίες. Μπορούμε να γίνουμε καλοί Χριστιανοί; Μπορούμε να αποδείξουμε την αγάπη του Χριστού; Τι μας κάνει διαφορετικούς από όλα τα άλλα δημιουργήματα, τι είναι το πρόσωπό μας; Εντούτοις, το ίδιο περιεχόμενο βοηθά το μαθητή να αριστεύει ως άτομο[20], να συνειδητοποιεί την ηθική αξία του προσώπου[21] και να αναπτύσσει κοινωνική συνείδηση[22].

Β΄ τάξη

1 διδακτική ώρα την εβδομάδα, 35 το χρόνο[23]*, από αυτά 27 διδακτικές ώρες επεξεργασίας και 8 επαναλήψεις*

Το περιεχόμενο περιέχει πέντε ενότητες, οι οποίες περιλαμβάνουν 26 υποενότητες:

Η Αγία Τριάδα.

Η δημιουργία του κόσμου.

Η δημιουργία του κόσμου κατ' εικόνα Θεού.

Προπατορικό αμάρτημα.

Πρόβλημα θανάτου.

Το περιεχόμενο αντλείται κυρίως από τη βιβλική ύλη[24] και πρωτίστως αναφέρεται στη Δημιουργία του κόσμου. Η Εκκλησία είναι τύπος και εικόνα του σύμπαντος κόσμου εξ ορατών και αοράτων ουσιών υφεστώτος. Σύμφωνα με τα λόγια του Αγίου Μάξιμου Ομολογητή αλλά και γενικότερα στη διδασκαλία της Αγίας Γραφής, όλα τα πράγματα του κόσμου δημιουργήθηκαν από τον Θεό για να γίνουν Εκκλησία[25].

Ο κόσμος όλος, αισθητός και νοητός, προήλθε από την αγαθότητα του Θεού, ο οποίος ήθελε να λάβουν ζωή όλα τα όντα. Είναι έργο του Πατρός μεν ως εννόημα, του Υιού δε ως εκτέλεσις και του Πνεύματος ως τελείωσις[26]. *Ο Θεός υπήρχε, υπάρχει και θα υπάρχει* ως αυθύπαρκτος.Όλα τα δημιουργήματα, άλογα και λογικά, δεν είναι *ομοούσια* με το Θεό αλλά *ετερούσια*, επειδή κτίστηκαν *εκ του μη όντος*. Έτσι, η κτιστή ουσία όλων των δημιουργημάτων έχει παραχθεί με τη δύναμη της θείας ενέργειας, δεν προϋπήρχε μήτε προήλθε από τη θεία ουσία.

Η ύπαρξη των αγγέλων και των ανθρώπων είναι *δωρεά* και *χάρισμα*. Χάρη στον Θεό που *συνεχώς κτίζει*, συντηρεί και προάγει τα κτίσματά του, όλη η δημιουργία υπηρετεί τη θεία σκοπιμότητα και τίποτα δεν βρίσκεται έξω από τη Θεία πρόνοια. Η Θεία πρόνοια καθοδηγεί τα πάντα δημιουργικά με σκοπό να τελειωθούν[27], ο κόσμος γίνεται αντικείμενο της αγάπης και της σωτηριολογικής φροντίδας του Θεού[28]. Είναι βέβαιο ότι ο Θεός δημιούργησε τα πάντα, όμως αυτό δεν σημαίνει ότι όλοι τον αναγνωρίζουν ως Θεό Πατέρα και ως Πατέρα Ειρήνης. Από αυτή την αποστασία δημιουργήθηκαν και δημιουργούνται διάφορα κακά και καθημερινά οδυνηρά προβλήματα.

Τα παιδιά συνειδητοποιούν μέσα από το περιεχόμενο ότι με την *αμαύρωση της εικόνας* του, ο άνθρωπος αμέσως τάχθηκε εχθρικά προς τον Δημιουργό και Πλάστη του

20 Јевтић 2012, 68.
21 Χατζηγεωργίου 1998, 198-199.
22 Ρεράκη 2007, 88.
23 Мидић 2003, 17.
24 Κογκούλης 2003α, 254.
25 Ματσούκας 1999, 46.
26 Χρίστου 1992, 329.
27 Ματσούκας 1999, 58-59.
28 Κεσελόπουλος 2003, 86.

Κύριο. Αυτό διακρίνεται έντονα αμέσως μετά από την πτώση του [29]. Παρεμβαίνοντας η εχθρότητα, φυγαδεύτηκε η ειρήνη και έτσι ο άνθρωπος έμεινε πλανεμένος και πλανώμενος. Εκτυλίχθηκε και εξελίσσεται μία κοινωνία ανθρώπων, που αντί της ειρήνης καλλιέργησε «συμβούλια του όφεως», την εχθρότητα, το μίσος, τη ζήλεια, το φθόνο, την κακία, τον πόλεμο, το φόνο αδελφών και μη.

Μεγαλώνει ο κόσμος και μίκρυνε ή ειρήνη. Παντού αντεκδικήσεις, δυσκολίες, εκμεταλλεύσεις, δεινά, δοκιμασίες, φόνοι, εξοντώσεις κι όλα τα παρόμοια. Πλήθυναν οι άνθρωποι και η αμαρτία «ύπερεπερίσευσεν». Αγώνες για ειρήνη, αλλά με όπλα φονικά. Όνειρα για ειρηνική ζωή, αλλά μέσα από καταστάσεις υπεροχής των οπλών. Όμως η ειρήνη της κοινωνίας των τριών προσώπων της Αγίας Τριάδας ξεχειλίζει από αγάπη σε όλη την γη. Ήλθε έτσι η ειρήνη στον κόσμο, γεγονός αναμφισβήτητο, όπως και το Φως. Άλλα οι άνθρωποι αγάπησαν το σκοτάδι περισσότερο παρά το Φως, γιατί τα έργα τους ήταν πονηρά. Από την πονηρή καρδιά φυγαδεύεται η ειρήνη, η αγάπη, η χαρά, η ευφροσύνη[30].

Παρά το γεγονός της Ανατολής του Αληθινού 'Ηλιου, η ανθρωπότητα δυσκολεύτηκε και δυσκολεύεται να δεχτεί τις ευεργετικές ακτίνες κι ό,τι άλλο προέρχεται από το Αληθινό Φως. Και πάλι διχόνοιες και διχοστασίες, και πάλι πόνος και κακίες. Και πάλι κατατρεγμοί και συκοφαντίες, ζήλιες και έχθρες και πάθη και μάχες και πόλεμοι και φονικά[31].

Σε αυτό το σημείο, το περιεχόμενο του μαθήματος συμβάλλει στον προβληματισμό του μαθητή και στη μεγάλη αγωνία που συνέχει το ανθρώπινο γένος διαμέσου των αιώνων; Είναι αδύνατο ο Θεός να συγκινήσει τον άνθρωπο, αν δεν αγγίξει συγκεκριμένη ιστορία. Είναι αδύνατο να σώσει τον άνθρωπο αν δεν μεταμορφώσει την ζωή του[32]. Που πηγαίνω; Τι υπάρχει πέρα από το φοβερό μυστήριο του θανάτου;» Είμαστε πολίτες και ταξιδιώτες στον κόσμο αυτό[33];

Γ΄ τάξη

1 διδακτική ώρα την εβδομάδα, 35 το χρόνο[34], από ταύτα 27 διδακτικές ώρες επεξεργασίας και 8 επαναλήψεις

Η διδακτέα ύλη χωρίζεται σε οκτώ ενότητες που περιλαμβάνουν 26 υποενότητες:
Το Μυστήριο του Χριστού.
Η Ενανθρώπηση του Χριστού και η Σταύρωσή Του.
Ο Θεός Ανέστησε τον Χριστό από το θάνατο διά του Αγίου Πνεύματος.
Ο Ιησούς αρχή των πάντων.
Ρόλος του Αγίου Πνεύματος στην κοινωνία του ανθρώπων.
Η Θεία Λειτουργία εικόνα υπάρξεως του κόσμου.
Η Αποστολική Διδαχή.
Η Σταύρωση του Χριστού στην Ορθόδοξη εικονογραφία.

Η επιλογή του περιεχομένου γίνεται με χριστολογική και εκκλησιαστική διάσταση[35]. Ο Λόγος του Θεού γίνεται κατά πάντα άνθρωπος εκτός από την αμαρτία, γιατί γεννήθηκε από

29 Κογκούλης 2003β, 28.
30 Κεσελόπουλος 2003, 88.
31Βασικό γνώρισμα της *φιλελεύθερη αγωγή* είναι γνώση και κατανόηση, με διερευνήσει της γνωστικής προοπτικής, το οποίο αναφέρεται στην ικανότητα να παρατηρεί και ερευνάει κάποιος τον κόσμο., Βασιλόπουλος 2003, 72 κεξ..
32 Μιδιή 2003, 78.
33 Λάππας 2000α, 250.
34 Μιδιή 2003, 18.
35 Περισσότερα για την επιλογή του περιεχόμενου του Μ.Θ. βλ. Κογκούλης 2003β, 137.

Παρθένο και πήρε ψυχή και σάρκα που είχαν καθαρθεί από το Πνεύμα. «*Με την καινή αυτή μίξη και την παράδοξη κράση γίνεται ο ενανθρωπήσας θεός «εν εκ δύο των εναντίον, σαρκός και πνεύματος ων το μεν εθέωσε, το δε έθεώθη». Έτσι ο «ων» γεννιέται και ο αχώρητος χωρείται με τη νοερή ψυχή, πού στέκεται σαν γέφυρα ανάμεσα στη θεότητα και την παχύτητα της σάρκας. Η θεία και η ανθρώπινη φύση ενώθηκαν ασυγχύτως και χωρίς τροπή ή διαίρεση στο πρόσωπο του Λόγου του Θεού, του Θεανθρώπου*[36]». Ο Χριστός, τέλειος Θεός και τέλειος άνθρωπος, είναι επίγειος και ουράνιος, δρώμενος και νοούμενος[37].

Με την ενανθρώπηση, ο Θεός Λόγος πήρε την «πεπτωκυία» φύση και η μορφή του δούλου έγινε Χριστός και Κύριος, ενώ οι άνθρωποι έγιναν θεοειδείς και «Θεού χωρητικοί». Η συγγένεια που υπάρχει ανάμεσα στον Θεό και τον άνθρωπο με την εικόνα που αμαυρώθηκε από την αμαρτία, ολοκληρώνεται με το πάθος, το θάνατο και την Ανάσταση του Χρίστου.

Η συσχέτιση της διδακτέας ύλης με χώρους και τρόπους μύησης και με την προβολή της χριστιανικής τέχνης και πνευματικότητας[38], δίνει τη δυνατότητα στο διδάσκοντα να συνδέσει το παρελθόν, το παρόν και το μέλλον, προκαλώντας μεγάλη προσοχή στα παιδιά[39] και οδηγώντας τους ίδιους τους μαθητές στην κατανόηση του εξυψωμένου ανθρώπου με τα δημιουργικά πρωτότυπα.

Δ΄ τάξη

1 διδακτική ώρα την εβδομάδα, 33 το χρόνο[40]*, από αυτά 23 διδακτικές ώρες επεξεργασίας και 10 επαναλήψεις*

Το περιεχόμενο αποτελείται από 7 ενότητες που περιλαμβάνει 22 υποενότητες:

Χριστιανική άποψη της Ιστορίας.

Το έσχατον.

Ο θάνατος της κτίσης σαν διαίρεση και διάλυση προσώπου.

Η Θεία Λειτουργία αποκαλύπτει το σκοπό για τον οποίο ο Θεός δημιούργησε τον κόσμο.

Κοινωνία των Εκκλησιών.

Η Εκκλησία και ο κόσμος.

Η θεολογία της Ορθόδοξης Τέχνης.

Θα μπορούσαμε να πούμε ότι αυτή η διδακτέα ύλη συνδέεται με την ύλη της Β΄ Λυκείου. Η επιλογή του περιεχομένου γίνεται με φιλοσοφικά κριτήρια, συμβάλλοντας στον περαιτέρω προβληματισμό του μαθητή για την κατανόηση της σημερινής κοινωνίας.

Σήμερα ο άνθρωπος έχει πάρει έναν επικίνδυνο κατήφορο και έγινε ευάλωτος στο κακό. Οι καιροί γίνονται δυσκολότεροι. Οι ηθικές αξίες επιμελώς καταλύονται και το άδικο του ισχυρότερου επικρατεί σκανδαλωδώς. Παραμελούνται και υποβιβάζονται οι αξίες και το πρόσωπο κατάντησε άτομο. Η διαβολή μεταξύ των ανθρώπων έχει φτάσει στα ύψη, *η* κακεντρέχεια, ή φανερή κακία και το μίσος στην ημερησία διάταξη. Παντού ο καλυπτόμενος φόβος, παντού προσφυγή και σιωπή. Η ελευθερία φαίνεται και διακρίνεται μόνο εκ του ασφαλούς και διά των λόγων.

Το σαρκικό φρόνημα με τη στενή και πλατειά έννοια κυριαρχεί. Η αδικία πρυτανεύει και το χρήμα κυβερνάει τον κόσμο. Η οικογένεια διχάστηκε και κομματιάστηκε. Το σχολείο κάθε βαθμίδας ανερμάτιστο, η κοινωνία ένα χάος. Προσπαθεί ο άνθρωπος στην «έρημο» των

36 Τσάμης 2003, 349.
37 Μαρτζελος 1993, 21.
38 Ρεράκη 2007, 148.
39 Мидић 2003, 78-εξής.
40 Αυτόθι., 19.

πόλεων και στην απουσία του «ανθρώπου» από την πολυάριθμη κοινωνία να βρει κάτι το υγιές, το ελεύθερο, το σωστικό και δεν το πετυχαίνει. Αυτό συμβαίνει γιατί δεν στοχεύει καλά και επειδή εθελοτυφλεί. Πόσο κακό πράγμα είναι όταν υπάρχει το φως και δεν το βλέπουν οι άνθρωποι;

Μόδα το αναίσχυντο ντύσιμο, μόδα το διαζύγιο, μόδα ο πολιτικός γάμος, μόδα οι εκτρώσεις. Μόδα δυστυχώς η πολυποίκιλη και πολυδιάστατη αναρχία, η αιματηρή εγκληματικότητα, η παγκόσμια αναταραχή και η τρομοκρατία. Η επιστήμη προχωρεί αλματωδώς και πολυδιάστατα. Η Ιατρική και ιδιαίτερα η μικροχειρουργική κάνουν θαύματα, ο κόσμος όμως νοσεί και νοσεί βαριά τόσο πνευματικά όσο και σωματικά[41].

Η διδακτέα ύλη καλεί το μαθητή στη συνεργασία[42] και σε μια βαθμιαία και ώριμη[43] πνευματική σχέση με την προσευχή της Εκκλησίας, που βλέπει την κίνηση του κόσμου ως οικουμενική *«Δος τη γη ευφορίαν εις το χορτασθήναι τα τέκνα Σου. Δος τοις ασθενέσι την ίασιν, τοις πάσχουσιν άνεσιν, τοις αμαρτωλοίς μετάνοιαν, τοις απολωλόσι σωτηρίαν. Δος έτι, Κύριε, κηρυχθήναι τω κόσμω παντί την αληθείαν Σου και ελθείν την Βασιλείαν Σου. Δος πάσιν ημίν χάριν και δύναμιν εις το ποιείν το θέλημα Σου μέχρι της εσχάτης ημών αναπνοής.*

Συ γαρ ει Κύριε, ο πανάγαθος Θεός, ο ελεήμων πατήρ, ο προνοητής των ψυχών και των σωμάτων ημών. Εκ Σού τα πάντα ήρτηται, τα τε παρόντα και τα μέλλοντα, τα επίγεια καί τα ουράνια. Σύ καιρούς καί χρόνους εν τη ιδία εξουσία έθου και τα των ανθρώπων διαβήματα κατευθύνεις. Συ ει η ελπίς και το φως, η λύτρωσις και σωτηρία ημών, και Σοι την δόξαν αναπέμπομεν τω Πατρί και τω Υιώ καί τω Αγίω Πνεύματι, νυν και αεί και εις τους αιώνας των αιώνων. Αμήν.»[44]

Ο γήινος χώρος γίνεται το «κοινόν διδασκαλείον» όλων των μαθητών που για χάρη τους «*γυμνάσιον αρετής η κτίσις υφήπλωται*»[45]. Αποδέχεται έτσι ο ίδιος ο μαθητής τη δημιουργικότητά του ως μέρος του μεγαλύτερου μυστηρίου της ζωής46, μοιράζοντας την αγάπη, τη χαρά και τη γνώση με ένα ανοιχτό, ανιδιοτελές και υπεύθυνο τρόπο47. Δυναμώνει έτσι τον πόθο του για τα εστώτα και αιώνια, θεωρώντας τον κόσμο σαν ένα μεταβατικό στάδιο που ταιριάζει στην παρούσα πνευματική του κατάσταση.

Βιβλιογραφία

Βασιλόπουλος, Χρίστος (2003): *Διδακτική του μαθήματος των θρησκευτικών*. Θεσσαλονίκη: Κυριακίδης.

Јевтић, Бисера (2012): *Педагогија моралности*. Ниш: Филозофски факултет.

Κεσελόπουλος, Ανέστης (2003): *Προτάσεις Ποιμαντικής Θεολογίας*. Θεσσαλονίκη: Πουρναράς.

Κογκούλης, Ιωάννης (2003α): *Διδακτική των θρησκευτικών στην πρωτοβάθμια και δευτεροβάθμια εκπαίδευση*. Θεσσαλονίκη: Κυριακιδης.

41 Τσάμης 2003, 123.

42 Χατζηγεωργίου 1998, 198-199.

43 *Αντίθετα με τις προηγούμενες φάσεις ζωής παιδικής ηλικίας και εφυβείας , η ωριμότητα είναι σαν μια διαδικασία που μεταβάλλεται και διαρκώς εξελίσσεται. Η ίδια μοιάζει με τις έννοιες αγάπη και γνώση – δεν μπορεί να υπάρχει ένα τέλος στην απόκτηση τους , υπάρχει μόνο μια έντονη έμπνευση για την βίωση.,* βλ. Μπουσκάλια, 1990, 63.

44 Κεσελόπουλος 2003, 78.

45 Τσάμης 2003, 135.

46 Χατζηγεωργίου 1998, 207.

47Αυτόθι., 67.

Κογκούλης, Ιωάννης (2003β): *Εισαγωγή στην Παιδαγωγική*. Θεσσαλονίκη: Κυριακιδης.

Κουμάκης, Γεώργιος (2000): *Σύγχρονα προβλήματα και παιδεία*. Αθήνα: Πατάκη.

Λάππας, Δημήτριος (2000α): Ο διάλογος και το μάθημα θρησκευτικών στη δευτεροβάθμια εκπαίδευση, Θεσσαλονίκη: Πουρναράς.

Λάππας, Δημήτριος (2000β): Το μαθημα των θρησκευτικων στη δευτεροβαθμια εκπαιδευση, ουσιαστικά περιεχόμενα και διάταξη της διδακτέας ύλης. Θεσσαλονίκη: Πουρναράς.

Μαντζαρίδης, Γεώργιος (2002): *Χριστιανική Ηθική Ι μέρος, Εισαγωγή – Γενικές αρχές, Σύγχρονη προβληματική*. Θεσσαλονίκη: Πουρναράς.

Μαρτζελος, Γεώργιος (1993):*Ουσία και ενέργεια του Θεού κατά τον Μέγα Βασίλειο*. Θεσσαλονίκη: Πουρναράς.

Ματσούκας, Νίκος (1999): *Ο σατανάς*. Θεσσαλονίκη: Πουρναράς.

Мидић, Игњатије (2003): *Православни Катихизис*, приручник за наставнике основних и средњих школа. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.

Μπουσκάλια, Λέο (1990): *Προσωπικότητα και Ολοκλήρωση*. Αθήνα: Γλάρος.

Ρεράκης, Ηρακλής (2007): *Σύγχρονη διδακτική των Θρησκευτικών*. Θεσσαλονίκη: Πουρναράς.

Τσάμης, Δημήτριος (2003): *Η Εισαγωγή στην σκέψη των Πατέρων της Ορθόδοξης Εκκλησίας*. Θεσσαλονίκη: Πουρναράς.

Χατζηγεωργίου, Γιάννης (1998): *Γνώθι το Curriculum*. Αθήνα: Ατραπός.

Χρίστου, Παναγιώτης (1992): *Ελληνική Πατρολογία, τόμος Ε*. Θεσσαλονίκη: Κυρομάνος.

Бисера Јевтић
Ранђел Стошић

НАСТАВНИ САДРЖАЈ ВЕРСКЕ НАСТАВЕ СРЕДЊЕГ ОБРАЗОВАЊА У СРБИЈИ

У раду су представљени резултати теоријског истраживања чији је циљ био сагледавање наставног садржаја верске наставе средњег образовања у Србији, као и анализа практичног ефекта овог предмета. Имајући у виду специфичност овог школског предмета како због статуса, тако и због наставног садржаја који презентује, намеће се потреба да се прати његова реализација, сагледају и евалуирају рефлексије наставног садржаја на различите области друштвеног живота. Указано је да наставни садржај верске наставе има значајну улогу у формирању дететовог базичног осећања сигурности или несигурности, формирања *ЈА* и *НАД-ЈА*. Добијени резултати у раду указују на потребу промене наставног садржаја верске наставе, као и на важност његовог прилагођавања дечијим индивидуалним способностима и могућностима. Једнодимезијалност наставног садржаја је друга замерка која је примећена овим теоријским истраживањем.

IV

УДК 271.2-528.8 : 811.163.41

Драган Ашковић
Универзитет у Београду, Православни богословски факултет - Србија
e-mail: daskovic@bfspc.bg.ac.rs

СЕМАНТИКА ТЕРМИНОЛОГИЈЕ У ПОЕЗИЈИ ПРАВОСЛАВНОГ ЛИТУРГИЈСКОГ БОГОСЛУЖЕЊА

Апстракт: *Богату и сложену православну богослужбену песничку ризницу сачињавају песме чије време настанка сеже (далеко) у прошлост. Основна карактеристика данашњег православног богослужења јесте певање, али искључиво и само као интерпретација постојећих црквених песама. Ова чињеница доприноси схватању да је православље засновано искључиво на чувању предања. Због тога се код Срба, а и шире, потреба за слободним и животворним богослужбеним песништвом у последњих стотинак година испољава једино на прећутно дозвољеном музичком плану. Циљ рада је да се на основу литургијских термина, који се односе на певање, идентификује њихово изворно значење.*

Кључне речи: *црквено певање, литургијско песништво, семантика, псалми, химне.*

Хришћанско, новозаветно и литургијско песничко стваралаштво настајало је и развијало се захваљујући богатом културном наслеђу Средоземља. Прожимањем старозаветне и античке традиције приликом стварања јудеохришћанске, нововозаветне, обликован је нови поглед на свет који се најпримереније испољавао у хришћанској богослужбеној поезији. Да би хришћани као наследници вере древног Израиља адекватније исказали истину Откривења није им била довољна само философија као хеленско наслеђе, већ првенствено ново хришћанско песништво као специфични израз новог начина постојања заснованог на саосећању према ближњима.

За ову врсту анализе драгоцена су данашња богослужења, а посебно Литургија, будући да је заснована не само на наслеђу које сеже у прехришћанске традиције, већ и на карактеристичном новом хришћанском песничком стваралаштву. Због тога је потребно указати на околности, начин настајања и именовања основних песничких остварења древних народа, Јевреја и Грка, које су хришћански песници преузимали и давали им ново значење.

На основу старозаветног Предања и Писма сазнајемо о животу, култури и религији јеврејског народа. Његову историју значајно обележавају вишевековна ропства у која су Јевреји западали неколико пута. То им је омогућило да се упознају и прихвате многе цивилизацијске тековине ондашњих супериорних народа (Вавилоњана, Египћана...). Зато је њихов живот непрестано био прожет борбом за опстанак, надом и ишчекивањем. У царствима развијеног, чарима препуног и неодољиво привлачног плурализма сваке врсте (многобоштва), Јевреји су успевали да опстану искључиво захваљујући јакој вољи и уздржањем од бројних понуда развијеног света. Јевреји су били опредељени само за један приоритетни животни смисао и циљ. Он је представљен као веровање у „једнога Бога“, што им је давало довољно основа да се организују и

постану *заветни народ*. Захваљујући томе, успешно су одолевали страним утицајима који су често били погубни за многе цивилизације у историји. Будући да су кроз своју дугу историју често били без матичне територије, та судбина је у њима изградила виталну „несаломљиву наду“ и ишчекивање своје „обећане земље и царства“. Другим речима, Јевреји се нису радо сећали своје прошлости. За њих је (под)сећање било само реактуелизација патње, бола, изгнанства, страдања и смрти. Због тога су у свом животу радије били „загледани“ према будућности. Опредељење према будућности није могло бити последица људског мишљења и разума, будући да се мишљење појављује тек након искуства. Њихово есхатолошко и заветно опредељење настало је првенствено као последица вере, наде и осећања смисла свог постојања.

Основне карактеристике античког песничког стваралаштва

У односу на Јевреје, код Грка је ситуација била супротна. Повољна клима Средоземља Грцима је омогућавала лагодан живот захваљујући којем су адекватно обликовали како своју мисао тако и културу. Због тога су се Грци кроз историју увек са поносом сећали своје прошлости и непоколебиво борили за очување слободе и благодати свога поднебља. Такав начин постојања одражавао се и у њиховој уметности. Ради њеног адекватнијег поимања потребно је консултовати њихову митологију, на коју упућује и став Драгутина Гостушког по којем је грчка уметност у тесној вези са *памћењем*.[1] Наиме, уметност, односно уметничко стваралаштво, за Грке је представљало делатност којом су се бавиле нимфе познатије као Музе. Оне су биле кћери врховног бога Зевса и лепокосе *Мнемосине*.

Будући да је свака од девет Муза била надлежна за поједину врсту уметности, све то чиме су се оне бавиле названо је *музиком*. Идентитет Муза одређен је самим значењем имена њихове мајке *Мнемосине* (Μνημοσύνη, Mnemosyne), које садржи глагол ἡ μνήμη (μνέα, μνεία), што значи: *прослављањем помињати и чинити сећање и памћење*.[2] Ова значења указују на то да је уметнички стваралачки принцип Муза био заснован на сећању, помињању и консултовању постојеће, односно традиције која постоји и чији корени природно сежу у прошлост.[3] То значи да је приликом стварања уметничких дела било потребно задовољити одређене услове, који су се односили на то да ново уметничко дело, у односу на претходна која су нам позната, садржи како минимум сличности, тако и минимум разлике.

У том смислу, химна (ὕμνος – *hymnos*) је код Старих Грка била најпознатији назив за (безмало) сва поетска/песничка остварења.[4] Њена свеобухватност се заснивала на томе што је певање било нераскидиво повезано са памћењем и (*под*)*сећањем* на неку заслужну личност, њено дело, подвиг или жртву, којој је због тога било достојно узносити (по)хвалу, односно захвалност.[5]

Најузвишеније уметничко достојанство припадало је оном песнику као уметнику певања, који је захваљујући надахнућу био у стању да (и)спева нову химну или *спев* неке друге врсте. Због тога је певати некада значило првенствено стварати песничко дело као спев.[6] Поред тога, на цени је била и уметнички вредна интерпре-

1 Гостушки 1977, 77.
2 Chantraine 1977, 703.
3 Герцман 2006, 25.
4 Λεύσι 2003, 41.
5 Chantraine 1977, 1156; Theological Dictionary VIII, 491–493.
6 Rečnik književnih termina 1986, 556.

тација постојећих (туђих) химни које су могле бити и лепо уметнички изговорене. Међутим, за интерпретацију је била довољна само уметничка вештина као занат, док је за стваралаштво обавезно било потребно и надахнуће. Будући да уметнички говор краси леп и правилан изговор то значи да је поезија један од видова музике. То је у складу и са данашњим поимањем поезије за коју се сматра да је неодвојива од музике самим тим што музика и у говору, мање више, латентно постоји. Поезија добија своју пуноћу тек онда када њена латентна музика еволуира у реалну. У том процесу се састоји само изворно значење термина *поезија* (ποίησις – poiesis) познатије као: стварање; привођење у конкретно постојање; непоновљиво стварање такорећи ни из чега.[7] Зато је некада у древности сматрано да је говорити и певати једно те исто, јер је поетика неодвојива од музичког стваралаштва.[8]

У време када писменост није била заступљена, певање као врста музике, засновано на звучној механици усменог стихотворства омогућавало је поуздано преношење историјске свести и памћења. Тако је обликован уметнички израз чији је основни циљ био да буде поновљив, а самим тим и погодан за памћење.[9] Поезија која је тако настајала првобитно је имала улогу складиштења, чувања и преношења историјских искустава и њиховог памћења. Томе је свакако доприносио фонд поетских изражајних средстава (стих, метар, рима...), што значи да *писање*, *књига* и *књижевност* у то време нису (били) неопходни за поетско стваралаштво.[10] Дакле, песничко дело само по себи је поседовало, мање-више, довољно механизама на основу којих је могло да егзистира и да се преноси самостално (без писмености), јер су стихови песме, у односу на музику (у савременом схватању), можда и осетљивији на било какву промену.[11] Без обзира на то што је по данашњем схватању усмени начин преношења песничко наслеђе излагао нужним променама, оне никада нису биле корозивне природе. Напротив, неминовне промене песништву су увек обезбеђивале неопходну виталност. Због тога *читање* химни (за разлику од усменог казивања напамет) као уметничка вештина није познато, посебно због тога што је текстуални запис извођачу онемогућавао личну надоградњу постојећег спева. Дакле, стварањем, али и интерпретацијом песама подстицано је поновно (под)сећање на заслужне. Њима је исказивана захвалност, а нови нараштаји су тиме обавезивани да исто тако чине и даље преносе одговарајуће предање и историјску свест.

7 Chantraine 1974, 923.

8 Да су музика и поетика јединствене, сведочанство налазимо и у нашој народној музичкој традицији, у којој одвојена интерпретација стихова песме од њене мелодије представља потешкоћу и за највештије народне певаче (Golemović 2005, 5–6).

9 Havelok 1991, 98.

10 Насупрот томе, данас сасвим легално растављамо песму на њену мелодију и стихове које поистовећујемо са текстом. Запис стихова сада постаје гарант постојања песме, а самим тим и њеног настајања. Оно што је некада значило *испевати*, сада је транспоновано у: *написати* песму. Некадашњи нераздвојиви мелопоетски елементи сада су постали самостални ентитети који као издвојени могу бити подвргнути новим стваралачким технологијама, савременим композиционим принципима или уметничким транспозицијама. Када је у питању „подсећање“ и чување историјске свести, што је неизоставна особина песме, то данас далеко боље омогућава савремена историографија неголи песма. Међутим, песма је и поред тога задржала незамењиво место у чувању и преношењу историјског памћења и ненадмашних осећања.

11 Гостушки 1977, 90.

Карактеристике јеврејског старозаветног песништва

Старозаветно Свето писмо омогућава нам увид у јеврејско песничко наслеђе. Књига у којој се налази сто педесет специфичних песама познатија је као תְּהִלִּים (tehillim)[12], што значи: књига у којој се налазе химне, похвалне песме и хвалоспеви упућени Богу.[13] Мањи број песама се приписују цару Давиду, док су аутори осталих најчешће анонимни. Свака од ових песама на јеврејском језику именована је као מִזְמוֹר (mizmor), што значи: песма која се пева уз пратњу кордофоног (жичаног) музичког инструмента.[14] У основи назива *mizmor* налази се глагол זמר (zamar) који значи *певати, пребирати – одабирати, музицирати, играти - плесати*.[15] То значи да је певање ових похвалних песама подржавано не само инструменталном пратњом, већ често и играњем – плесом. Наиме, техника свирања на кордофоним инструментима подразумевала је ангажовање само руку – прстију, што је извођачу дозвољавало да истовремено пева и игра – плеше. Без обзира на то што су ове песме временом добиле богослужбену улогу, на основу увида у њихово именовање према преводу М. Ердељана, примећују се видљиви трагови њихове повезаности са јеврејским фолклорним стваралаштвом. Због тога ове песме, у јеврејској традицији, познатије као מִזְמוֹר (mizmor), имају и својеврсна музичка упутства као што су (наводимо према Ердељан 2008, 121–122):

לַמְנַצֵּחַ (lamnacceah): *terminus tehnicus* који се преводи са *диригент* или *начелник певачки*;

סֶלָה (sela): део намењен за инструментални интермецо;

תְּהִלָּה (tehilla): песма, односно химна у славу Бога;

אֶל הַנְּחִילוֹת (el han-nehilot): уз флауту;

עַל עֲלָמוֹת (al alamot): песма високим девојачким гласом;

עַל הַשְּׁמִנִית (al ha-šeminit): према осам тонова;

עַל אַיֶּלֶת הַשָּׁחַר (al aj'jelet haš'šahar): певати на мелодију песме „Кошута у зору“;

לְיוֹם הַשַּׁבָּת (le jom haš'šabat): за дан суботни;

שִׁיר מַעֲלוֹת (šir ma'lot): песма за поклонике који се пењу (горе) према Јерусалиму;

לְדָוִד (l' David): Давидова песма.

У стиховима Давидових песама, често је присутна реч којом је изражаван посебан начин узношења славе и усхићеног величања имена Господњег הַלְלוּ־יָהּ (hal lu-Jah), од הלל (halal) што значи *величати и славити*, и יהוה (Jahve) које значи *Господ*.[16] Певањем узвика *алилуја*, не само да је величано име Господње и исказивано прослављање Господа, него је тиме истовремено и другима упућиван поетски императив. Значење речи *алилуја* (hal - lu-Jah), на грчки језик у Септуагинти[17] није превођено већ је *алилуја* (*ἀλληλούϊα*) остала и у црквенословенском (*аллилꙋ́йа*), а касније и

12 Примери на јеврејском, овде и у даљем тексту дати су према: *Biblia Hebraica* 1976, 1087–1227.

13 Ердељан 2008, 119.

14 Глумац 1937–1939, 155.

15 Ennery 1981, 58; Томић 2014, 134.

16 Gesenius 1962, 182.

17 Према предању, јеврејске свете књиге (Стари завет) превела су 72 преводиоца због чега је превод назван *Септуагинта* (лат. Septuaginta). Превод *Седамдесеторице* био је намењен александријским Јеврејима у дијаспори који су заборавили језик својих отаца и заменили га грчким. За очување превода Старог завета који данас поседујемо заслужна је хришћанска традиција (Lesky 2001, 780).

у свим другим језицима као специфичан маркер којим је указивано на непрекинути континуитет јеврејског наслеђа у хришћанству.

Синтеза јеврејске и античке песничке традиције

Када су Седамдесеторица преводили јеврејска Писма (списе, књиге), Старога завета, књигу у којој се налази 150 поменутих песама именовали су према еквивалентном грчком музичком инструменту који се називао Ψαλτήριον (psalterion). То је био кордофони инструмент из рода лире или харфе са 12 струна (жица) на којем се тон добијао окидањем палцима.[18] Глагол ψάλλω (psallō) у древној грчкој традицији означавао је начин свирања: трзати – пребирати прстима по жицама (кордама – струнама), свирати и певати уз пратњу на овом инструменту. Стога је приликом превођења на грчки, старозаветна јеврејска песма מִזְמוֹר (mizmor) именована као ψαλμός (psalmos), док је извођач псалама – интерпретатор, дакле онај који је истовремено свирао (на псалтириону) док их је певао назван ψάλτης (psaltis). Техника свирања на псалтириону била је слична као и код Јевреја. Свирачу је било могуће да истовремено и свира и пева. Док је у раној Цркви било јудеохришћана, инструмент псалтирион употребљаван је на ранохришћанским богослужењима.[19] Касније је тај назив код Грка почео да се односи само на старозаветну књигу псалама.[20] Међутим, некадашње музицирање, певање и свирање на псалтириону, познатије као ψάλλω (psallō), постало је израз под којим се данас код православних Грка подразумева искључиво певање (интерпретирање) црквених богослужбених песама, и то без употребе инструмената.[21] У латинској Библији ова књига се назива Liber Psalmorum[22], у словенској Ѱалтѝрь[23], а у српској *Псалми Давидови*[24]. Псалми су више него било која друга књига надахњивали многе касније хришћанске мислиоце и поете. То су песме које често имају свечани карактер, у којима се велича Божја помоћ у неким (историјским) догађајима или се преко њих испољава благодарност због доброг исхода који је приписиван Божијој милости.[25]

Дакле, у грчком преводу Старог завета може се срести више термина који се односе на песму и певање као што су: ᾄδω, ᾄδειν, ᾠδή, ἄσμα, ὕμνος, ψαλμός.[26] Ова чињеница указује на то да су преводиоци настојали како би адекватно пренели поимање јеврејског фолклорног и обредног наслеђа. То је омогућило да грчко уметничко стваралаштво, које је било утемељено на (под)сећању, буде обогаћивано крајње супротним јеврејским искуством „загледаним“ према будућности. На овим двосмерним погледима настајало је ново, хришћанско (песничко) стваралаштво.

Од јеврејских и грчких песничких облика, за предмет којим се бави овај рад најзначајнија је *химна*. Будући да химне нису имале своју строго утврђену (прописану) форму или садржај, у њима се најадекватније испољавала мелопоетска креативност и стваралачко надахнуће.[27] Химна је била остварење засновано на екстатичном и

18 Энциклопедическїй Словарь 1913, 1933.
19 *Православная энциклопедия* 2002, 538.
20 *Τα Ιερά Γράματα* 1984, 513–584.
21 Δρίτσας, Μπαλιάτσας, Καραμάτσκος 2005, 360–361.
22 *Biblia Sacra* 1863, 481–546.
23 Ѱалтѝрь 2011.
24 *Свето писмо* 1995, 436–492.
25 Ракић 2004, 281.
26 Jenni, Westermann 1976, 898.
27 Hercman 2004, 45.

еуфоричном произношењу (похвалних) стихова, који су могли бити како изговорени, тако и отпевани.

Ранохришћанско литургијско песништво

На плану богослужбене поезије, ранохришћански период остао је упамћен по томе што су у Цркви, формирањем празника и празничних богослужења, по угледу на античку традицију, настајале многе химне.[28] То је био најбољи начин за стварање нове хришћанске традиције. Иако је химна остварење које је првенствено засновано на сећању, за хришћане сећање није остало само реконструкција прошлости, већ се пре свега испољавало као конструкција будућности, али засноване на надахнућу, машти и неизоставном дијалогу. Како је временом хришћанско песништво постајало све обимније, Црква је почела да инсистира на томе да нова песничка остварења обавезно буду утемељена на прецизном хришћанском предању које се већ тада све више транспоновало у писану форму. У овим новим условима због своје поетске слободе и импровизације химне су најпре постале непожељне. Будући да су биле утемељене на слободном и надахнутом певању, а не искључиво на деловима из Светога писма, „средином трећег века против њих се појављује институционална реакција“.[29] После тога, опстале су само поједине химне које су стекле велику популарност, које су се налазиле у Светом писму, а које су биле утемељене на предању или оне које су дело неког неприкосновеног ауторитета, као што је био византијски цар или патријарх.

Међутим, насупрот оваквом црквено-административном цензурисању химни, литургијска пракса је према њима до данас задржала крајње позитиван однос.

Литургија је за православне увек била основна и најважнија света тајна која је поистовећивана са самом Црквом. Хришћани су образац Тајне вечере надоградили синтезом јеврејског синагогалног сабрања и античког трагедијског искуства и тако засновали Литургију као (певани) дијалог између сабраног народа и свештенослужитеља.[30] Тајна вечера, као прво установљено и обликовано литургијско сабрање (Мт 26, 26–28; Мк 14, 22–24; Лк 22, 19–20;), најпре је преношено усмено, што му је омогућавало даљу надоградњу. То сабрање је непрестано обогаћивано доступним, али и одабраним елементима локалних фолклорних традиција и духовним доприносима многих народа према њиховим могућностима и предиспозицијама. Због тога је од IV века, када је почело записивање овог предања, примећено више различитих литургијских варијанти. Без обзира на евентуалне разлике, све сачуване литургијске варијанте у суштини су остале верне првобитном језгру.[31]

Данас је код православних најзаступљенија Литургија Светог Јована Златоустог. Потицао је из Антиохије где се дуго задржала веома богата и развијена прехришћанска позоришна традиција.[32] Његова литургијска варијанта је настала на основу антиохијске литургијске праксе и утицаја Кападокије и Јерусалима.[33]

Остао је упамћен по томе што је више пута сврган и протериван.[34] Без обзира на то, његова Литургија се показала непревазиђеном, вероватно због своје концизности и уравнотежености између садржаја и форме. То је омогућавало да литургијски обред

28 *Православная энциклопедия* 2002, 538–540.
29 Wellesz 1961, 40.
30 Ранковић, Ашковић 2014, 272–273.
31 Фундулис 2004, 150–153.
32 Wellesz 1961, 124.
33 Adam 1993, 31.
34 Карташов 1995, 248.

који је заснован на хармонији између радње и речи адекватније досеже реалност којом се бави. С обзиром на своје порекло, Златоусти је сигурно добро познавао ондашњу позоришну традицију која, иако је била паганска, ипак је представљала део његовог драгоценог матичног наслеђа без чијег познавања приликом обликовања своје Литургије не би досегао до значајнијег остварења. Међутим, варијанта коју нам је оставио мењана је и после њега, што потврђују делови који су настајали и касније уметани.[35]

Основна карактеристика литургијског обреда јесте приношење жртве, што је по угледу на античку трагедију морало да буде пропраћено одговарајућим молитвама и (хорским) песмама. У Златоустовој Литургији присутно је неколико различитих термина који се односе на песме и начин певања.

Први термин који се односи на певање у Литургији јавља се после входа са Јеванђељем. Након којег је народ – хор радосно певао псаламски стих (Пс 94, 6), на који су хришћани додали своје препознатљиве речи – стихове: „Ходите, поклонимо се и припаднимо Христу: Сине Божји, васкрсли из мртвих, спаси нас, који Ти певамо: Алилуја (поющыѧ ти аллилꙋ҃їа, ψάλλοντας σοι Ἀλληλούϊα)“.[36] Овде је индикативно то што је на самом почетку Литургије симболични *долазак* Христа пропраћен *певањем* усклика *Алилуја*! Међутим, испред *Алилуја* у грчком тексту се налази ψάλλοντας, које је на српски преведно са *који ти певамо*, што даље упућује на интерпретацију, певање познатог старозаветног усклика: *Алилуја*. Певањем стихова ове песме на поменути начин јесте значајно место где се указује на органску повезаност и непрекинут континуитет са јудејском старозаветном традицијом. Глагол ψάλλω је данас најзаступљенији у црквеној пракси код Грка и има опште значење које гласи: *песма*, *молитвена песма*. У Септуагинти се јавља као превод јеврејског zāmar, а у Новозаветним текстовима са значењем „певати и играти уз жичани инструмент“ или „заједно певати уз харфу као жичани инструмент“[37], што одговара значењима која се налазе у Псалмима.[38] Код Грка, глаголом ψάλλω (psalo) означаван је начин свирања: пребирати прстима по жицама, струнама, кордама, свирати и певати на овом инструменту. У литургијској пракси употребљава се у општем значењу: *интерпретирањем молитвене песме славити, прослављати*.

У хришћанским богослужењима, термин *химна* најпре се помиње на вечерњој служби у молитви „Удостој Господи...“, када се каже: „теби приличи песма“ (пѣнїе, ὕμνος...), тиме се опомиње и подсећа да би Господу требало уприличити узношење химни. На јутрењу приликом певања Великог Славословља (Μεγάλη Δοξολογία) произноси се стих којим се поручује: „хвалим те“ (Хвалимъ тѧ, Ὑμνοῦμέν σε...).

Термин *химна* на Литургији се први пут помиње у молитви која претходи певању *трисвете песме* (троструко свете химне): „Боже Свети, који у Светима обитаваш, Теби трисветим гласом певају (вοспѣваемый, ἀνυμνούμενος) Серафими... Владико, прими Трисвету песму (пѣснь, ὕμνον)...“.

Преношење приноса са жртвеника на часну трпезу представља „други“ или „велики вход“ (долазак). Ова радња је пропраћена певањем песме „Иже херувими“, која

35 Јакшић 1934, 284–285.

36 Примери на српском, црквенословенском и грчком језику, и овде и у даљем тексту дати су према: *Служебник* 2013; уп. и: *Божанствене Литургије* 1978; Боже́ственнаѧ Λїтꙋргі́а ⷂв. Іѡа́ннаⷁ Ζлатоу́стаго 1974; Μικρόν Ιερατικόν 1983.

37 Balz, Schneider, vol. 3, 495.

38 Lust 2003, 1290.

је настала, како се претпоставља, у VI веку, у Византији, у време цара Јустина II.[39] У њеним стиховима упућује се позив вернима да Богу узносе *Трисвету химну*: „Ми који Херувиме тајанствено изображавамо, и Животворној Тројици Трисвету песму певамо (трисвѧтꙋ́ю пѣ́снь припѣва́юще, τρισάγιον ὕμνον προσάδοντες)...“.

У овој песми наилазимо на својеврстан рефренски императив који нас упућује на то да певамо не само песме већ и да рефренима, односно припевима узносимо молитвени хвалоспев. Очигледно да је певање рефрена доприносило посебном стању приликом певања, те отуда и потиче овај својеврсни императив. На српском језику део Херувимске песме који нам указује на значења рефрена и *рефреновања* проналазимо у поменутом стиху који гласи: […]Трисвету песму певамо[...].[40] Међутим, тек увидом у црквенословенски текст видимо да се овде упућује на припевање: трисвѧтꙋ́ю пѣ́снь припѣва́юще…[41] На црквенословенском језику ова појава је познатија као припѣ́вка, припѣ́въ.[42] У грчком језику еквивалентни термин нас ближе упућује на поменуто значење рефрена: τὸν Τρισάγιον ὕμνον προσᾴδοντες…[43] Префикс pros указује на додатак упућен према коме, и ᾄδω, ἅδον, ἀηδονίς певати (као славуј).[44] Дакле, термин *припевати* који се налази у Херувимској песми, не указује да је то рефрен сам по себи. Напротив, преко песме се вернима поручује да је на такав начин потребно молитвено величати, славити, хвалити, прослављати на Литургијском сабрању. Јер само оно што се казује песмом, а поготово рефреном, најтрајније остаје у нашем сећању, а поготово зато што је подржано и певаном мелодијом. Тим начином је учињено највише од онога што је људском вештином могуће постићи и у славу достојно певати и самим тим памтити. Све преко тога би превазилазило доступна песничка средства и могућности.[45] У грчкој песничкој традицији рефрен се среће као ἐφύμνιον, ἐφυμνιάζω[46], што представља посебан облик химне у химни. Будући да је химна песнички облик заснован на памћењу, и на ономе што подстиче памћење, рефрен је тај који у песништву има најзначајнију улогу везану за подсећање и памћење.

Речи „Животворној Тројици Трисвету песму (химну) певамо“ не односе се на трисвету песму (*Свети Боже...*), него на библијско свето: *Свет, Свет, Свет, Господ Саваот...*, која ће се појавити мало касније.[47]

Следи главна и најважнија литургијска молитва анафоре (приношења), која има карактер дијалога: „Достојно је и праведно Тебе певати (пѣ́ти, ὑμνεῖν)...“.

У тумачењу симболике овог литургијског места, Никола Кавасила указује на карактер литургијске службе који је познат и као евхаристија.[48] Отуда је ово сабрање често именовано и као благодарење, захваљивање. Будући да је у њему узношење

39 Ранковић 2007–2008, 267–271.
40 *Божанствене Литургије*, превео Архим. Др Јустин Поповић, Манастир Ћелије, Београд 1978, 47.
41 Божественнаѧ Литургїꙗ Св. Іωанна Ζлатоустагω, Издање Светог архијерејског синода Српске православне цркве, Београд 1974, 128.
42 Г. Дьяченко, *Полный церковно-славянскый словарь*, Москва 1899, 499.
43 *Μικρόν Ιερατικόν*, Εκδοσις της Άποστολικης Διακονίας της `Εκκλησίας της `Ελλάδος, Άθηναι 1983, 77.
44 S. Senc, *Grčko-hrvatski rječnik za škole*, Zagreb 1910. Treće reprint izdanje, Rijeka 1991, 799.
45 Ашковић, Ранковић 2015, 191.
46 P. Chantraine, *Dictionnaire Étimologique de la Langue Greecque*, Histoire des mot, Éditions Klincksieck, Paris 1968, 1156.
47 Фундулис 2004, 193.
48 Кавасила 2002, 107.

захвалности засновано на певању химни, Литургија је опште позната и као *литургијско*, односно *евхаристијско славље*.

Следи позив на певање *победничке* химне. Та врста химне је била веома заступљена у античкој традицији, а везана је за благодарење поводом успешних војних и одбрамбених похода. У Литургији се та победа односи на хришћанску есхатолошу перспективу: „Победничку песму певајући (Побѣдноу пѣснь поюще, Τὸν ἐπινίκιον ὕμνον ᾄδοντα)...“.

Најодређенији схватање Литургије као богослужења које је засновано на певању исходи из *Канона евхаристије*, дакле дела Литургије који није променљив. Управо из њега чујемо позив и императив који нас обавезује и упућује на песничко стваралаштво, а који гласи: „Тебе певамо“ (Тебѣ поемъ, Σὲ ὑμνοῦμεν)...“. Дакле, Литургија као Евхаристијско славље није певано богослужење само зато што је засновано на певању као интерпретацији постојећег и утврђеног песничког стваралаштва, већ је богослужење засновано на певању првенствено зато што нам се тим богослужењем или из њега упућује поетски императив. То даље значи да ми у Литургији не приносимо само дарове у виду хлеба и вина, већ је подједнако важно то што се од нас тражи да Господу приносимо и химне – песме.

За разлику од епског казивања које преко химни указује на колективно емоционално стање, у Литургији, која је заснована на дијалогу, исказана су човекова вољна хтења као смисао и иницијативе. Литургија, као специфичан облик драме, постаје поезија воље, свесног вољног напора где се човек афирмише као свесни извршилац вољних одлука. Пошто су дарови принесени, следи позив да сабрани народ искаже благодарност једним устима и срцем, да сви славимо и: „певамо (воспѣва́ти, ἀνυμνεῖν) пречасно и величанствено име…“. Следи још једно помињање химне када се последњи пут благодари. Овде се верни позивају да у литургијском догађају препознају и прославе васкрслога Христа, којем се свештеник обраћа говорећи: „...васкрсење твоје певамо (поемъ, ὑμνοῦμεν) и славимо...“, а затим позива народ: „Свагда благосиљајући Господа, певајмо (поемъ, ὑμνοῦμεν) васкрсење његово...“.

Терминологија литургијског (јудеохришћанског) песништва

Поред глагола ψάλλω, у хришћанској Литургији најзаступљенији термини који се односе на песничка остварења и певање јесу: ὑμνέω и ᾄδω.

Најзначајнији међу њима јесте глагол ὑμνέω који се среће још код грчких античких писаца[49], у светописамским текстовима како Старога, тако и Новога завета и у ранохришћанској литератури.[50] У литургијском смислу има значење *певања химне или похвалне (захвалне) песме некоме (тј. Богу) у знак захвалности за дарована добро-чинства*. У раном хришћанству, термин *химна* примењен је на све наслеђене црквене песме. За разлику од старозаветних библијских псалама и (духовних) песама, химне су код хришћана доста дуго задржале изворно значење. Певати химну првенствено је значило спевати нове стихове.[51] Замагљивање овог изворног значења химне настало је онда када су хришћани своје химне почели све више да записују. Од тада је певање уместо да буде стваралачки процес често поистовећивано са певањем у данашњем

49 Theological Dictionary VIII, 489–490.
50 Theological Dictionary VIII, 493–503.
51 The Oxford Dictionary of Byzantium, 959–960.

смислу, односно са интерпретирањем псалама и духовних песама, а сам стваралачки чин песништва поистовећен је са писањем. Глагол ᾄδω, поред општег значења *певањем прослављати*, има и преносно значење: *славити Бога интерпретирањем особито радосних, анђелских, песама*. На црквенословенском језику сва три грчка глагола појављују се у једном облику: пѣти, односно сложенице са истим кореном: воспѣва́ти, припѣва́ти.[52]

Српски превод ових глаголских употребних облика у литургијским молитвама и песмама је уједначен: *певати*. Глагол *певати* образован је помоћу суфикса *-ва* од прасловенског корена **pê-*, који се налази у старословенском *pěti*, *pojǫ*, те отуда и појава новога инфинитива *појати*, који се данас све више употребљава.[53]

Глаголи ψάλλω, ὑμνέω и ᾄδω делимично задржавају значења која су им задата у јеврејској и грчкој античкој традицији. Констатујемо и то да је глаголима ᾄδω, а поготово ὑμνέω у литургијском тексту Јована Златоуста исказано значење у степену јачем него што се то изражава у претходним традицијама, указујући тако и на зависност терминолошке употребе од богословског поимања одређених момената литургијске тајне.

Из приложеног видимо да су именица *химна* и из ње изведени глагол највише употребљавани у Литургији. Наиме, хришћани су позвани (посебно у Литургији) да непрестано стварају своје нове химне, спевове. Одазивајући се том позиву бројни хришћани су кроз историју стварали своје оригиналне спевове. Многи од њих нису преживели разнолику цензуру, а они који су стекли популарност (благонаклоност литургијске заједнице) касније су се нашли у богослужбеним књигама преко којих су доступни и нама. Да је данас у богослужбеној пракси заступљено певање као стваралачки процес, оправдано би било поистовећивати термине *појање* и *певање*. Разлика између значења термина појање и певање се некада није примећивала будући да се под црквеним певањем првенствено подразумевало стварање песништва (стихова). Такође се термин певање односио и на већ постигнута песничка остварења у смислу постојећег или новог песничког дела.[54]

Међутим, како се данас богослужење заснива искључиво на интерпретацији постојећих (туђих) песничких остварења, потреба за новим поетским стваралаштвом у последњих стотинак година испољава се искључиво на музичком плану. Због тога се све интензивније употребљава термин *појање* како би се створио привид да певање постојећих црквених песама за певницом није само обична интерпретација него нешто узвишеније.

Према запажању Ђорђа Трифуновића, почетак наше (писане) књижевности је везан за превођење свештених и богослужбених књига са грчког језика. Захваљујући тим преводима српскословенски језик је стицао своје основе.[55] Једна од њих која је значајна за овај рад јесте чињеница, на коју упућује Трифуновић када казује да црквена поезија настаје тамо где се јавља и светост, али не као последица канонизације која је административно формалног карактера. У том процесу је кључно народно сећање на посвећеност одређене личности што касније доводи до препознавања и осећања њене светости. Ово је основни услов који народно осећање транспонује у колективни начин поштовања, односно настајања песама којима се на најузвишенији начин испољава – изражава успомена и подсећање на неку заслужну личност коју певањем реакту-

52 Miklosich 1862–1865, 761–762; Петковић 1935, 208.
53 Skok 1972, 671–672.
54 Rečnik književnih termina 1986, 557.
55 Трифуновић 1970, 21.

елизујемо. Зато Ђ. Трифуновић наглашава да црквена служба не постаје „у једном замаху“, већ она постепено *настаје*.[56] Због тога је и само стварање песничких спевова, дакле поетска делатност, сматрана својеврсним *певањем – појањем*. Дакле, када је у питању поетско стварање и извођење, они су често поистовећивани и називани како *појање*, тако и *певање*.

Употреба ова два наизглед различита термина није изазивала недоумице докле год су у богослужбеном животу била заступљена оба вида поетске делатности. Међутим, данас апсолутно изостаје један од њих и то онај најважнији који упућује на поетско стваралаштво као процес. Како би се створио утисак да су у богослужењу подједнако заступљени и поетско стваралаштво и његова интерпретација упадљива је употреба термина који има архаичнији призвук: *појање*. Због тога се данас у цркви на богослужењима може чути како *појци пају* и то са *певнице!* Такође, уобичајен је и термин *хорско појање*! У последњих стотинак година настале су бројне хорске црквене композиције. Међутим, песме, стихови, односно текстови на које је придодато ново музичко ткиво, јесу неприкосновени императив те су због тога не само непроменљиве, већ и незамењиве. Зато сада настају бројне студије у којима се минуциозно разматрају музичко мелодијске карактеристике црквених мелодија на које се певају или на које је некад неко певао богослужбене песме.

У црквено-школским образовним институцијама предмет који се непосредно тиче богослужбеног певања сада се назива *црквено појање*, при том без икаквог осврта на потребу и императив ка даљем и новом поетском стваралаштву. Због тога се стиче утисак да је постојеће богослужбено песничко наслеђе дар „с више“, док се осећај и памћење да га је народ некада у историји (и)спевао у потпуности изгубио.

Тиме доприносимо легализовању постојеће ситуације у којој није пожељно стварати ново богослужбено песништво. Зато данас интерпретацију прикривамо употребљавањем термина *појање* под којим умишљамо да упражњавамо оно што би појање требало да буде. Последњих стотинак година, од када датирају музички, нотни записи нашег новијег црквеног певања, потреба за новим стваралаштвом и креативношћу остваривана је само у музичком смислу тако што су наше постојеће песме са постојећим начином интерпетације, музички обрађиване, надограђиване и уметнички транспоноване, приликом чега су стваране такозване црквене хорске композиције. Међутим, у таквом начину музичке креативности могла је да учествује само привилегована црквено музичка елита, али не и прост народ. Због тога се тај већински део народа удаљио и сабрао у своје (народне) богомољачке заједнице.[57] У њима је несметано исказивао своју креативност на слободан и њему доступан начин тако што је певао, а тиме и стварао нове песме, химне и записивао их. Будући да су данас услови за креативност веома скучени, као врхунски богослужбени идеал наметнула се интерпретација и то под окриљем све ауторитативнијег типика. Како је типик добијао све већи ауторитет, тако се у богослужењу појављивало све мање новог креативног стваралаштва.

Химна, као најуопштенији назив за песничка остварења, не може адекватно бити детерминисана ни мишљењем, ни историјом, ни етимологијом. Поетику –

56 Трифуновић 1970, 18.

57 Овај недостатак је оправдано био надомештен за време трајања Богомољачког покрета који се код нас појавио између два Светска рата. Чланови овог покрета су остали познати по томе што су испевали на стотине различитих религијских песама које су се најчешће певале на познате народне мелодије. Ове песме никада нису озваничене у богослужбеној употреби. Остале су у паралитургијском статусу тако да су временом све више нестајале.

песништво или химну немогуће је сазнати већ само осетити. Јер као што Хајдегер каже да је говорити о језику теже, неголи писати о ћутању[58], тако и о богослужбеном песништву најверодостојније сведочанство омогућава нам само литургијско сабрање које је засновано како на сећању, тако и на стваралаштву. За многе који теже сазнању, литургијска песма „Тебе појем“ остаје само позив на интерпретацију као врхунско поетско достигнуће, док за (ретке) појединце, та песма представља тек увод у царство стваралачке поетике засноване на бескрајном осећању (надахнућу), машти и тајни. Јер, уколико је богослужење засновано само на интерпретацији постојећег песништва, отвара се питање о недостатку пуноће (валидности) обреда. Богослужење које је засновано искључиво на интерпретацији постојећих песама указује на беспомоћно и узалудно коришћење веома моћног потенцијала, а тиме и на пропуштање прилике да се моћ коју поетика по природи носи у себи, стави у делатну употребу и тиме постигне поетски максимализам. Дакле, православље и није ништа друго до само *усправно прослављање*, непрекидним испуњавањем поетског императива на који смо позвани.

Извори

Biblia Sacra (1863): Vulgatae Editionis, Sixti V. Et Clementis VIII., Pont. Max. Auctoritate Recognita. Viennae: Editio Nova.

תורה נביאים וכתובים *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (1976): Editio quinta emendata opera A. Schenker, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

Божанствене Литургије (1978): превео Архим. др Јустин Поповић, Београд: Манастир Ћелије код Ваљева.

Боже́ственнаѧ Лїтургі́а Св. Іѡа́нна Ζлатоу́стаго (1974): Београд: Издање Светог архијерејског синода Српске православне цркве.

Μικρόν Ιερατικόν (1983): Άθηναι: Εκδοσις της Άποστολικης Διακονίας της `Εκκλησίας της `Ελλάδος.

Ѱалти́рь (2011): Москва.

Свето писмо Старога и Новога завјета (1995): превео Стари завјет Ђ. Даничић, Нови завјет превео Вук Стеф. Караџић, Београд: Британско и Инострано Библијско друштво.

Служебник (2013): Београд: Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве.

Τα Ιερά Γράμματα, Βιβλικής Εταιρείας, Οδός Νικοδημο 3, Άθηνα ; Printed in Great Britain by Richard Clay (The Chaucer Press) Ltd, Bungay, Suffolk.

Литература

Ашковић, Д., Ранковић, З. (2015): „Богослужбено песништво и памћење: прилог поимању рефрена“. у: *Богословље* LXXIV/2, 186–194.

Герцман, Е. (2006): *Языческие и христианские музыкальные древности*. Санкт-Петербург: ООО „Лебедушка“.

Глумац, Д. (1937–1939): *Граматика старо-јеврејског језика*. Београд: издање пишчево.

58 Hajdeger 1982, 171.

Гостушки, Д. (1977): *Уметност у недостатку доказа*. Београд: Српска књижевна задруга.

Ердељан, М. (2008): *Увод у Свето писмо Старога завета* – посебни увод. (у редакцији Илије Томића), Фоча – Београд.

Јакшић, Д. (1934): *Живот и учење Св. Јована Златоуста*. Сремски Карловци: Свети архијерејски синод.

Кавасила, Н. (2002): *Тумачење свете Литургије*. са грчког изворника превео С. Јакшић, Нови Сад: Беседа.

Карташов, А. (1995): *Васељенски сабори*. том I, Београд: ФИДЕБ Издавачка установа Епархије банатске.

Петковић, С. (1935): *Речник црквенословенскога језика*. Сремски Карловци: Српска манастирска штампарија.

Полный православный богословскій Энциклопедическій Словарь, Томь I (1913): Санкт-Петербургъ: П. П. Сойкина.

Православная энциклопедия (2002): Том V. Под редакцией Патриарха Московского и всея Руси Алексия II, Москва.

Ракић, Р. Б. (2004): *Библијска енциклопедија* II Љ – Ш. Србиње – Београд: Академија Светог Василија Острошког.

Ранковић, З. (2007–2008): „Пасхална херувимска песма у српскословенском преводу“. у: *Археографски прилози* 29–30, 267–271.

Ранковић, З., Ашковић, Д. (2014): „О једном античком елементу у православном богослужењу“. у: *Богословље* LXXIII/1, 263–274.

Томић, И. (2014): *Речник јеврејскога библијскога језика*. Београд: Православни богословски факултет и Институт за теолошка истраживања.

Трифуновић, Ђ. (1970): „Стара српска црквена поезија“. у: *О Србљаку*, Београд: Српска књижевна задруга, 9–93.

Фундулис, Ј. (2004): *Литургика I: Увод у свето богослужење*. превод са грчког језика Коста Симић, Краљево.

Adam, A. (1993): *Uvod u katoličku liturgiju*. II izdanje, Zadar: Hrvatski Institut za liturgijski pastoral.

Balz, H., Schneider, G.: *Exegetical Dictionary of the New Testament, vol. 3*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids.

Chantraine, P. (1968–1977): *Dictionnaire Étimologique de la Langue Greecque*. Paris: Éditions Klincksieck.

Δρίτσας, Δ., Μπαλιάτσας, Δ., Καραμάτσκος, Δ. (2005): Λεξικό πρωτοχριστιανικῶν Βυζαντινῶν καί νεότερων ορθοδόξων ὅρων, Ἀθιναῖ/: Ἔννοια έκδοσεις.

Ennery, M. (1981): *Dictionnaire hebreu-français*. Paris: Librairie colbo.

Gesenius, W. (1962): *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch, über das Alte Testament.* in verbindung mit Prof. Dr. H. Zimmern, Prof. Dr. W. Max Müller u. Prof. Dr. O. Weber, Bearbeitet von Dr. Frants Buhl Professor an der Universität Kopenhagen, Unveränderter neudruck der 1915 Erschienenen 17. Auflage, Springer-Verlag Berlin / Göttingen / Heidelberg.

Golemović, D. (2005): *Etnomuzikološki ogledi*. Beograd: Art grafik: Biblioteka XX vek.

Hajdeger, M. (1982): *Mišljenje i pevanje.* Beograd: Nolit.

Havelok, E. A. (1991): *Muza uči da piše*. Novi Sad: Svetovi.

Hercman, J. (2004): *Vizantijska nauka o muzici*. Beograd: Clio.

Jenni, E., Westermann, C. (1976): *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*. Zwei Bände, Chr. Kaiser Verlag München, Theologischer Verlag Zürich.

Lesky, A. (2001): *Povijest grčke književnosti*. Zagreb: Golden marketing.

Λεύσι, Λ. (2003): Ιστορία της ελληνικής μουσικής. Αθήνα: γκυρα.

Lust, J., Eynikel, E., Hauspie, K. (2003): *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

Miklosich, F. (1862–1865): *Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum*. Vindobonae: Guilelmus Braumueller.

Rečnik književnih termina (1986): Gl. ur. Miloš Stambolić, Beograd: Institut za književnost i umetnost u Beogradu, Nolit.

Skok, P. (1972): *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*. knjiga druga (K – poni), Zagreb: Jugoslavenska Akademija znanosti i umjetnosti.

Theological Dictionary of the New Testament, vol. I, vol. VIII (Edited by G. Friedrich), Michigan: WM. B. Eermans publishing Company, Grand Rapids.

The Oxford Dictionary of Byzantium. vol. 2 (Editor in Chief A. P. Kazhdan), New York, Oxford: Oxford Univerziti Press.

Wellesz, E. (1961): *A history of byzantine music and hymnography*. Second edition revised and enlarged, Oxford: At the clarendon press.

Dragan Ašković

THE SEMANTICS OF TERMINOLOGY IN THE POETRY OF ORTHODOX LITURGICAL SERVICE

The paper is based on a review and interpretation of liturgical terms which refer to singing. Since the Orthodox liturgical service is nowadays characterized by singing as the interpretation of appropriate poems, the question is posed on what basis through history numerous church liturgical poems have been created. After establishing the way of their creation and the meaning of poetic terms, their original meaning has been identified. Since the current liturgy is fully based on the interpretation, which corresponds to the modern meaning of the verb *певати (to sing)*, the use of a more archaic variant of the aforementioned verb – *појати (to chant)* – has become more frequent in the liturgical practice. Although both variants of this verb used to have the same meaning, i.e. to create and to interpret, due to the current intensive use of the term *chanting*, the illusion is created that the interpretation of liturgical poems as prayers is something more sublime and different from the ordinary singing. Therefore the liturgical poem "We praise Thee" for many people remains just a call to the interpretation, while for the (rare) individuals, that song is just an introduction to the realm of creative poetics based on the infinite feeling (inspiration), imagination and mystery.

УДК 271.222(497.11)-523.4-9
726.54(497.11)

Мирко Станимировић
Универзитет у Нишу, Грађевинско-архитектонски факултет
Међународни центар за православне студије, Ниш - Србија
e-mail: mirko.stanimirovic@gaf.ni.ac.rs
Марко Дабић
Међународни центар за православне студије, Ниш - Србија
e-mail: markodab@yahoo.com

ЛИТУРГИЈСКА ФУНКЦИЈА У АРХИТЕКТУРИ СРПСКОГ ПРАВОСЛАВНОГ ХРАМА

Апстракт: *Рад се бави анализом литургијске функције у архитектури српског православног храма на примеру цркве у манастиру Светог Јована Богослова, недалеко од села Поганово. Резултати овог истраживања коришћени су са циљем расветљавања основних и обавезних делова храма, у архитектонском и теолошком смислу. Циљ рада је дефинисање теолошког програма српског православног храма проистеклог из анализе литургијског процеса. Архитектонски и теолошки поглед на српски православни храм се спајају у истраживању функције, која се огледа у спољашњем и унутрашњем поретку објекта. Са циљем унапређења односа пројектант – наручилац, питања архитектонске форме, стила и традиције су намерно изостављена из оквира рада. Потреба дефинисања неопходног литургијског простора препозната је на обе стране, као и намера да се тема шири и унапређује.*

Кључне речи: *Поганово, Свети Јован Богослов, црква, литургијска функција, архитектура, теолошки програм храма.*

Архитектонска Ерминија из угла архитекте

На почетку процеса пројектовања српског православног храма архитект успоставља специфичан однос са градитељским наслеђем. Проучавање примера који одговарају задатку условљавају враћање на корене српске средњовековне државе. Надахнут примерима сакралне архитектуре средњег века, пројектант у себи склапа модел храма, који представља ововремени (могући) начин решавања задатка. Углавном, на архитектонску идеју утичу програм (човекове потребе и пројектни задатак), место (природни и створени услови) и време (друштвено-културолошки и техничко-технолошки услови). Непрестано сећање на форму храма и специфични услови задатка стварају одређену емоционалну напетост пројектанта. Баш такви осећаји су и неопходни архитектури. Не улазећи у суштину ове уметности и вештине, намера овог рада је да истакне посебност сакралне архитектуре и отвори више питања: Како пројектовати цркву? Која правила треба применити? Како користити традицију? Ко треба да пројектује цркву? Шта је суштина цркве? Циљ рада је дефинисање теолошког програма српског православног храма проистеклог из сарадње теолога и архитеката.

У овом процесу архитектима заправо *смета* постојање објеката за које се и не може рећи да припадају архитектури, а самим тим ни подсећању на традицију. Неспретно архитектонско решење, чак и кад садржи градитељске рецепте из наше богате прошлости, у ствари је у супротности са чувањем наслеђа. Са друге стране, у теолошком смислу, постоје примери *пристојне* архитектуре, са неадекватним односом према литургији, живопису, појању и самој теологији. Спајање ова два погледа на храм могуће је једино у стварању новог *фокуса*, који у себи поштује односе храм–наручилац–архитект –друштво. Истраживање литургијске функције храма потребно је архитектима да би разумели облик храма у теолошком смислу. Проучавање одређених архитектонских стилова и свест о опасности коју носи наивно коришћење традиционалних цитата, потребно је наручиоцима, јер архитектура средњег века захтева знање посматрача и његову спремност да је прихвати онакву каква јесте. Иако је постојало неколико покушаја да се помире захтеви свештенства и одговори пројектаната (радови неколицине савремених критичара, неколико конкурса за изградњу и пројектовање храмова и научни скуп – *Традиција и савремено српско црквено градитељство*, Београд, ИАУС, 1995), заинтересованост архитеката за грађење српских православних храмова бледи. Разлози су стално позивање на недефинисане *каноне*, кршење професионалних и моралних начела, отежано испољавање креативности, итд. Ипак, јасно је да међу архитектима постоје они који разумеју суштину канона, можда не у потпуности као што то описује сликар у свом у раду *О канону у црквеном сликарству*[1]. Оно што би архитектима помогло да размишљају о храму на нивоу ликовне композиције је дефинисање *кључа* или *архитектонске* Ерминије (чувени сликарски приручник јеромонаха Дионисија из места Фурна у северној Грчкој из 1893. године). Мотиви за грађење цркве не припадају поништавању било каквих канона, већ тражењу сопственог храма, кроз компоновање облика који чине основу овог подвига. Многи би у овом ставу пронашли да су архитекти презаузети питањем себе самих, а не Бога, што нас сигурно неће довести до нове ситуације у којој би сва ова питања била расветљена.

„Поред осталог треба истаћи да криза није наслућена тек са покушајима обнове српско-византијског стила и успоном традиционализма, него је започета још у XVIII веку, у првом већем раскораку између захтева поштовања ортодоксног садржаја и потребе увођења европеизованих облика. На таквом наслеђу православни Срби и данас обављају обреде и упућују молитве у храмовима изграђеним под знаком различитих утицаја и стилова, пред сликама религијске и црквене историје насталим на поукама такође разноликих савремених поетика и техника. Да би се разумео распон између Бођана и Вождовца, између сремско-карловачке Саборне цркве и храма Светог Саве у Београду, недостају многе чињенице, као и ширина погледа.“[2]

„Хришћански храм, као богослужбена грађевина, место је, то јест простор, на којем се хришћани окупљају ради саборне молитве, слављења Бога и заједничког приношења бескрвне жртве.“[3] У цитираном делу, епископ нишки Владика Јован објаснио је симболику хришћанског храма и главне делове хришћанског храма и његове функције. Тумачење храма са православне тачке гледишта архитекти би могли да нађу и у *Хришћанском храму*4 и у *Православној литургици*5. Ипак, сарадња са теолозима, на конкретним примерима, даје наду да ће савремена архитектура храмова добити нову

1 Митровић 2007.
2 Јовановић 2007, 8.
3 Пурић 2015, 69.
4 Томасовић 1990.
5 Мирковић 1964.

улогу у нашим животима. Пут ослобођен предрасуда и неоптерећен утицајем конфекцијске архитектуре, очекује се уз дефинисање препорука, које нас чине слободним.

„Сматрам, дакле да треба ићи напред у проналажењу нових уметничких облика. Али при томе треба имати у виду да црква не прихвата уметност ради уметности, тј. одвајање естетске од осталих духовних потреба човековог бића. Црква правог човека види у хармоничном развијању његових особености и снага као целовите и јединствене личности, која узраста у истини, добру, љубави и лепоти. Стога од естетског изгледа зграде храма, споља и изнутра, Црква очекује дејствовање на душу верника, тако да пуније учествује у црквеној молитви, лакше прима еванђељску поуку и уводи је у живот.“[6]

Пројектант на почетку процеса пројектовања анализира архитектуру изграђених храмова. Пропорције, геометрија и одлике стилова се бележе цртежима и скицама, често и текстовима. Како је архитектура наших најзначајнијих храмова забележена у литератури, пројектант лако може доћи до обавезних делова храма и њихове симболике. У зависности од његовог водича, који је углавном у форми задатка или услова наручиоца, архитект компонује архитектонске форме у простору стварањем флексибилне везе поменутих делова и одређених схватања. У овој фази, често долази до повезивања различитих ставова, рефлексије наслеђа и задатка архитектуре. Претпоставља се да постојање кључа или приручника за грађење храмова, који у себи садржи све функције и правила српског православног храма, може довести до превазилажења ове фазе пројектовања. То би значило да се од архитекте очекује да реши архитектонски проблем на основу тачно дефинисаног теолошког програма и то од наручиоца, Српске православне цркве. Намера овог рада је стварање таквог програма у делу који се односи на литургијску функцију на основу анализе основе цркве Светог Јована Богослова, у манастиру недалеко од села Поганово. Остале функције би ваљало истражити, уз помоћ сликара, појаца и драматурга, такође, у сарадњи са теолозима. Успостављање овако дефинисаног односа има за циљ и да покаже да архитекти грађење цркве не поистовећују са нападањем и поништавањем *канона*, већ са стварањем архитектонских модела који у себи садрже поменуте функције. Људи од пера би могли лако да нађу сличност између *Упутства ауторима о припремању рукописа за штампу*, које је креирала редакција овог зборника и *архитектонске* Ерминије, коју ће зачети аутори овог рада.

„Концепт грађевине мора да израсте из програма. Треба да оствари синтезу која ће омогућити клијенту да што потпуније обавља послове за које је грађевина пројектована. (...) Иако се спољашњи облици нове архитектуре фундаментално разликују у органском смислу од облика старе, они не представљају личне жеље шачице архитеката жељних промена по сваку цену, већ неизбежни логични производ интелектуалних, друштвених и техничких услова нашег доба.“[7]

Храм из угла теолога

Хришћански храм јесте место сусрета Бога и човека. То је место богослужења, молитве, савршавања Светих тајни и, превасходно, савршавања Тајне над тајнама – Свете литургије. Верни народ, сабран у цркви као Телу Христовом, проузноси мољења и песме хвале своме Творцу и Спаситељу и причешћује се Његовим пречистим Телом и Крвљу. Бог се свом народу открива кроз Свете тајне, а људи му одговарају Светим врлинама, како то Богомудро казује отац наш Јустин Ћелијски.

6 Павле 1995, 18.
7 Perović 1999, 391–401.

Ово место сусрета Неба и земље, овај освећени простор, својим унутрашњим и спољним изгледом говори о Тајни која се у њему одвија. Због тога је Света Црква, одувек и са највећом пажњом, настојала да хришћански храмови својом лепотом сведоче о Царству небеском. Сва црквена уметност (архитектура, иконопис, појање) и јесу одсјај Божанског сјаја и лепоте. То, међутим, нису разметљиви сјај и пролазна лепота овог света, који се срећу у западним храмовима, већ сијање Нетварне светлости и узвишена и мирна лепота Неба. Иако стилски изузетно разноврсно, у толикој мери да је немогуће одредити један општи стил хришћанске архитектуре, црквено градитељство увек у себи носи и другима открива печат Божанског Логоса, који својом љубављу рањава срце посматрача и он осећа да је на месту Светости.

Поред лепоте којом благовести радост Царства небеског, храм испуњава све функције, неопходне, пре свега, за савршавање Свете евхаристије. Настао као место благодарења и приношења бескрвне жртве Богу, хришћански храм се и у свом историјском развоју прилагођавао потребама богослужења. Свака функционална промена у црквеној архитектури била је последица конкретне потребе у животу Цркве, а никада сама себи циљ нити израз сујетне жеље неимара да прослави себе уместо Бога. Зато је црквена архитектура, упркос својој разноврсности и разноликости, као миран ток реке где пределi, тако различити, а опет јединствени, смењују један други, а не као побеснела бујица која руши све пред собом и све уништава и обезличава.

Света литургија

Из своје превелике љубави према људском роду, Бог је постао човек, поучавао људе Божанској науци, чинио чуда, био распет на крсту, а затим славно васкрсао. Четрдесетог дана након Васкрсења, Христос се вазнео на Небо, а педесетог је ниспослао Духа Светога на апостоле, основавши Цркву, која до данас постоји и увек ће постојати. Централна Света тајна (уз Свето крштење) установљена на Велики четвртак – Света тајна евхаристије, собом, на најприснији начин, сједињује Бога и човека. Пречисто и Животворно Тело и Крв Христова дају се сваком вернику – члану Цркве као „лек бесмртности“ (Св. Игњатије антиохијски). Као сабрање верних (грчки εκκλησία = сабрање= Црква) око Тела и Крви Христове, односно самог Христа, Света литургија представља Цркву. „Светоотачки је став да између Свете тајне евхаристије и Цркве постоји истинско поистовећивање.“[8] Реч Црква управо то и означава – како Цркву, као Тело Христово, тако и цркву, као храм у којем се служи Света литургија.

Тајна вечера представља прву Литургију. Установио ју је сам Господ Исус Христос дајући апостолима хлеб и вино, односно своје Тело и Крв, након чега им је рекао – „Ово чините у мој спомен“ (Лк 22, 19). И заиста, Света Црква на сваком литургијском сабрању испуњава ове Христове речи. То, међутим, није само тек неко подсећање на догађај Тајне вечере, већ је суштинско понављање ове Тајне над тајнама, када се на надуман начин хлеб претвара у Тело, а вино у крв Христову. Од ломљења хлеба првих хришћана, преко велелепног богослужења у цариградској Светој Софији до данашњих дана, Света литургија је била и остала централна служба Цркве. Она је пресудно утицала на развој црквене архитектуре, а свака промена која се догађала у литургијском богослужењу доводила је и до промене у црквеном грађевинарству. Средњи век, којем припада и црква Св. Јована Богослова, представља време већ у потпуности формираног литургијског обреда и поретка, па тако и свих главних делова цркве као богослужбеног места. Неке касније измене (балкон намењен хору, чиме су

8 Пурић 2015, 33.

појци одвојени од олтара и верног народа, повећање иконостаса толико да је потпуно одвојен олтар од брода цркве) не можемо назвати развојем црквене архитектуре, већ пре показатељем, па и узроком, слабијег учешћа верног народа у богослужењу.

Црква Свети Јован Богослов – анализа литургијске функције

Први хришћански храм, у којем је служена прва литургија, била је Горња соба – горница, у којој је Христос са својим апостолима на Велики четвртак јео Пасхалну вечеру. У првим вековима, хришћани су ову Тајну над тајнама вршили на гробовима мученика и у својим домовима. Са Миланским едиктом 313. године и прихватањем хришћанства од стране Римске државе многе јавне зграде бивају уступљене Цркви ради богослужења. Тако настаје први тип хришћанског храма – базилика. По узору на праобраз хришћанске цркве – старозаветну скинију, базилика – дугуљаста правоугаона зграда, бива подељена на три целине: припрату, лађу и олтар. Ово су основни делови сваке цркве, без обзира на време, место или стил којем храм припада.

Манастир Свети Јован Богослов се налази 25 км јужно од Пирота, код села Поганово. Проглашен је за споменик културе 1949. године, а 1979. за споменик културе од великог значаја. „Манастир код Поганова је један од најзначајнијих споменика српске средњевековне културе у Понишављу. Његова прошлост је обавијена тамом, с обзиром на то да за период од пет векова постоји само неколико записа и натписа.“[9]

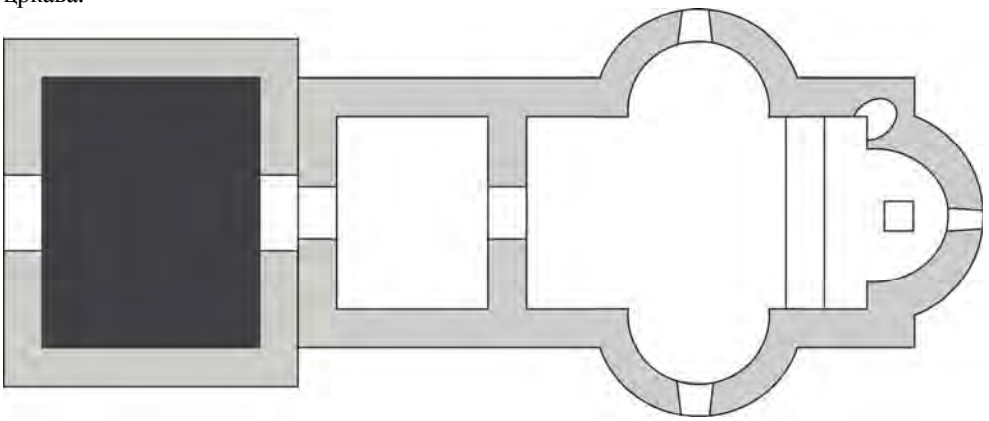
Слика 1 – Црква Свети Јован Богослов, 2015.

„По просторној шеми, црква припада моравском типу градње али се истовремено надовезује на српско средњевековно градитељство и византијско искуство.

9 Станимировић 2010, 67.

Основа храма је у облику триконхоса. Има наос, припрату (нартекс) и спољашњу припрату (егзонартекс) који је подигнут у XIX веку на темељима старог. Над централноим простором наоса је тамбур који носи два уздужна свода брода и две попречне аркаде које обухватају бочне апсиде и сливају се у доњим деловима са зидовима наоса. изнад тамбура је осмострана купола. (..) Изнад припрате је кула-звоник квадратне основе.“[10]

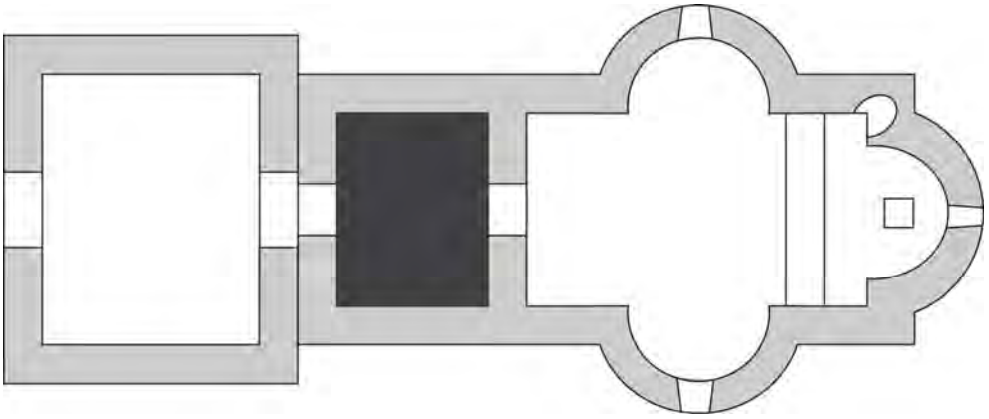
„По новијем мишљењу А. Грабара, погановска црква, која представља упрошћени тип моравских цркава, према томе припада крају XIV или почетку XV века, (...). (...) Вероватно је црква подигнута после 1453. год. на рушевинама неке раније цркве, јер су после те године Турци одобравали обнову разрушених хришћанских цркава.“[11]



Слика 2 – Црква Свети Јован Богослов, спољашња припрата, 2015.

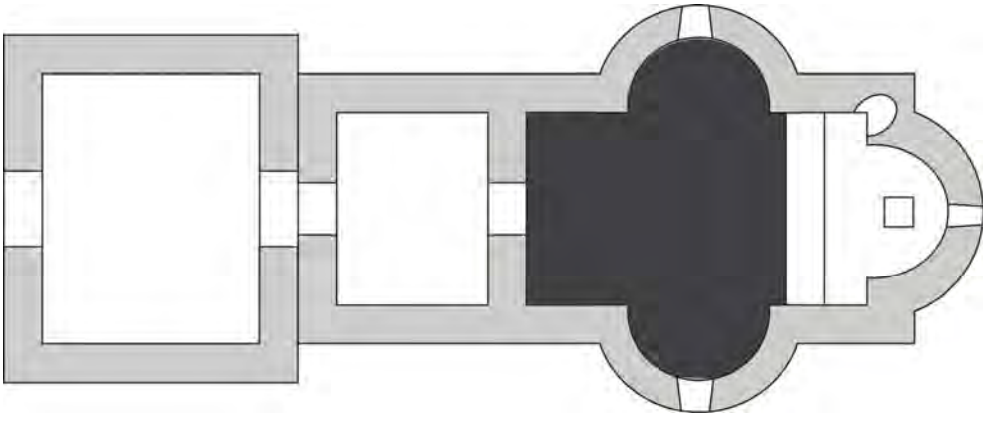
Црква Св. Јована Богослова је, као и сваки други православни храм, постављена у правцу запад–исток. На западној страни је улаз у спољашњу припрату (егзонартекс), а на источној се налази олтарска апсида. Садашња спољна припрата подигнута је у XIX веку на темељима првобитне, а по стилу и изгледу се веома разликује од средњовековне цркве и као таква нарушава њен изглед. Ипак, како је тема овог рада литургијска функција, те ћемо спољашњу припрату и тумачити из тог угла. У првим вековима хришћанства спољна припрата је имала другачију функцију него данас. У њој су се налазили покајници којима је због греха који су учинили и због којег су се кајали био, за извесно време, забрањен улазак у цркву. Данас се егзонартекс за богослужење углавном користи у време црквених слава (приношење и освећење славског жита и хлеба) и већих празника (на Богојављење – освећење воде итд.). Уз то, веома често, што је случај и у овој цркви, у спољној припрати се налази и продавница свећа, књига и осталог, као и простор за паљење свећа.

10 Влатковић 2012, 78.
11 Радојчић 2002, 11.



Слика 3 – Црква Свети Јован Богослов, нартекс, 2015.

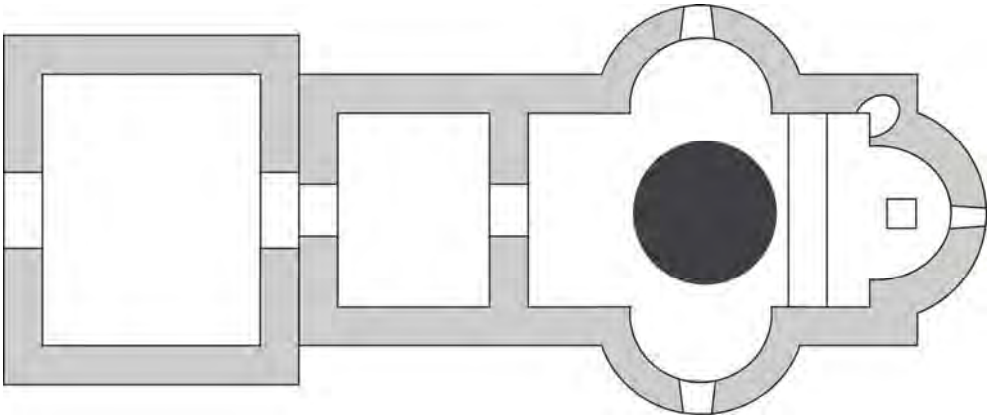
Унутрашња припрата (нартекс) је у прошлости била место за оглашене, који су се припремали за Свету тајну крштења и за покајнике другог реда зване „слушаоци, јер њима није било дозвољено да учествују у богослужбеним сабрањима“[12], већ само да их слушају. Данас када, нажалост, предкрштењска припрема верника не постоји, као што не постоји ни ранохришћанска покајничка пракса, унутрашња припрата нема своју првобитну намену. У случају храма Св. Јована, она је органски део звоника и, из практичних разлога, данас по потреби има исту намену као и лађа цркве – у њој се за време богослужења налазе верници. По правилу, у нартексу стоје „жене, које долазе 40. дан после порођаја, да им се очита очистителна молитва. Овде се даље свршавају литије према примеру старе цркве, погреб и други литургички обреди.“[13] Уз то, из практичних разлога, данас се по потреби, овај простор користи као и лађа црква – у њему се налазе верници који учествују на богослужењу.



Слика 4 – Црква Свети Јован Богослов, лађа цркве, 2015.

12 Пурић 2015, 76.
13 Мирковић 1964, 110.

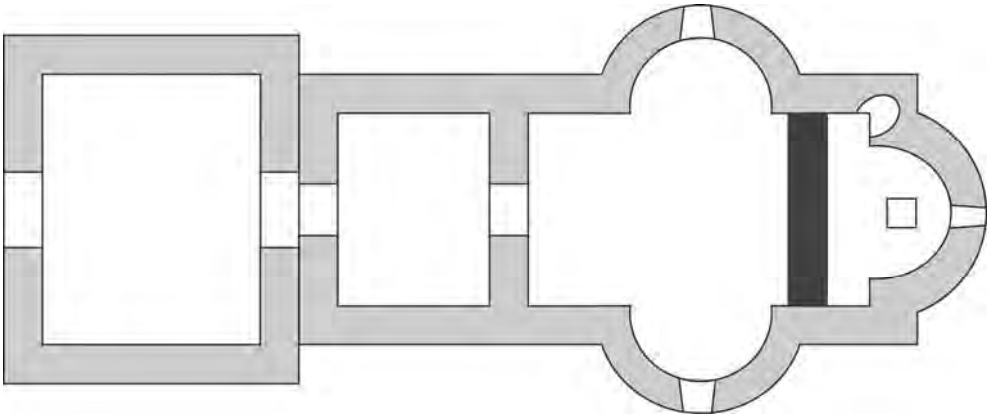
Лађа или наос цркве је средишњи део православног храма. У њој се налазе верни за време молитве и богослужења. Поред тога, у наосу се врше и Свете тајне крштења и венчања, као и остале, по потреби. „Лађа представља Нојеву лађу, у којој је Бог спасао од потопа Ноја са породицом и животињама сваке врсте по свом роду (Пост. 7. и 8. глава).“[14] Наос може бити различитих облика (крстолик, једнобродан, тробродан...), а у цркви Св. Јована је у форми триконхоса, изнад којег се налази купола. Ова форма је карактеристична за моравску школу, настала под утицајем Свете горе. „Израсла из претходног градитељског стварања Србије, моравска архитектура продужава његова просторна решења у варијантама развијеног и сажетог уписаног крста са куполом. Тој концепцији су, под утицајем светогорске архитектуре, додате само бочне конхе које у погледу намене и облика прихватају општу светогорску праксу грађења триконхоса.“[15] Ове бочне конхе, како у светогорском, тако и у моравском грађевинарству, имају исту намену – у њима се налазе певнице, односно појци на богослужењу. То је случај и у цркви Св. Јована Богослова. Данас, када у нашој црквеној архитектури моравска школа представља један од главних узора за нове храмове, догађа се да бочне конхе немају своју праву и изворну сврху. Певнице се постављају источно, између конхи и иконостаса, а конхе се користе као и централни део брода – у њима се налазе верници за време богослужења.



Слика 5 – Црква Свети Јован Богослов, купола, 2015.

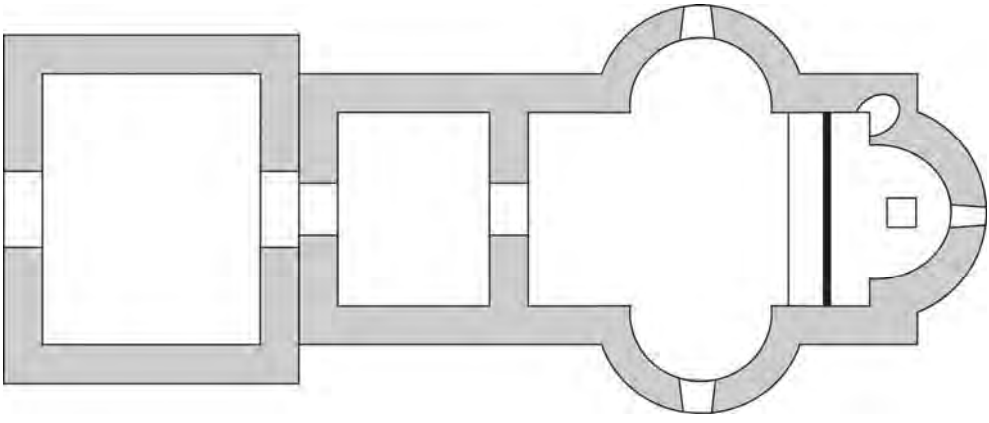
Изнад брода се налази купола, саставни део православног храма. Она представља небески свод[16] и у њој се слика Христос Пантократор – Сведржитељ, Који десном руком благосиља људе и читав свет. „Представа Сведржитеља у куполи, као станишту Божијем, јасно говори да је хришћански Бог Промислитељ, Човекољубац и да непрестано води бригу и промишља о Свом народу.“[17] Купола је, из Сирије преко цариградске Свете Софије, постала саставни, али не и обавезни део црквене архитектуре. Скромније сеоске цркве, као и поједини храмови базилике и они настали под утицајем романике, немају куполу већ једноставан кров на две воде.

14 Пурић 2015, 78.
15 Кораћ и Шупут 2005, 357.
16 Симеон Солунски 1996, 17.
17 Пурић 2015, 78.



Слика 6 – Црква Свети Јован Богослов, солеја, 2015.

Источно од наоса налази се солеја, уздигнути простор који користе чтечеви и појци и на којем се причешћује верни народ. На солеји, између лађе и олтара, налази се иконостас. Он је настао од некадашње олтарске преграде, ниске ограде од парапетних плоча са једним редом икона, која је досезала до прса. Временом је број редова повећан на два, три и више. Данашњи дворедни иконостас у цркви. Св. Јована је копија оригиналног, „из XVI–XVII века“[18], који су, као и изузетну двострану икону из XIV века, бугарски окупатори однели у Софију крајем Првог светског рата. На иконостасу се у првом реду налазе иконе Господа Исуса Христа, Пресвете Богородице са Богомладенцом, Светитеља којем је црква посвећена (Св. Јована Богослова) и друге.

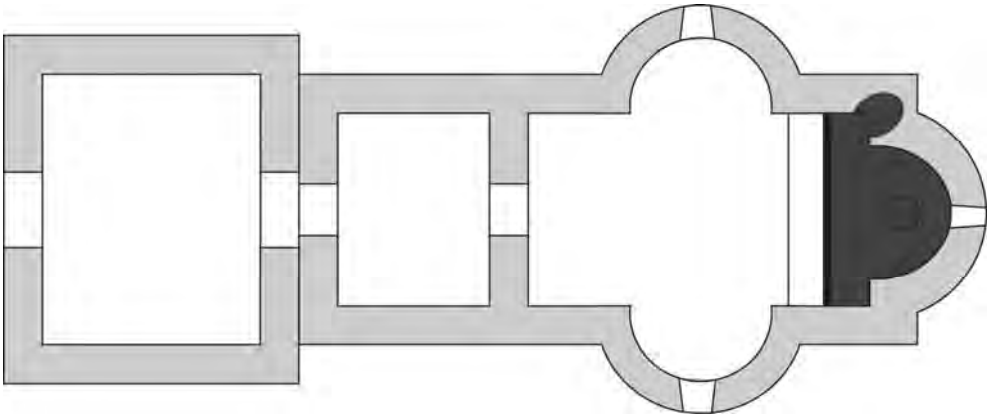


Слика 7 – Црква Свети Јован Богослов, иконостас, 2015.

У средишњем делу иконостаса налазе се Царске двери, кроз које пролази свештенослужитељ на Великом входу преносећи Св. дарове на Свети престо, при изношењу Светог причешћа и за време других, нарочитих делова богослужења. Северно и јужно од Царских двери су врата која се зову „ђаконска или анђеоска, јер кроз њих

18 Влатковић 2012, 77.

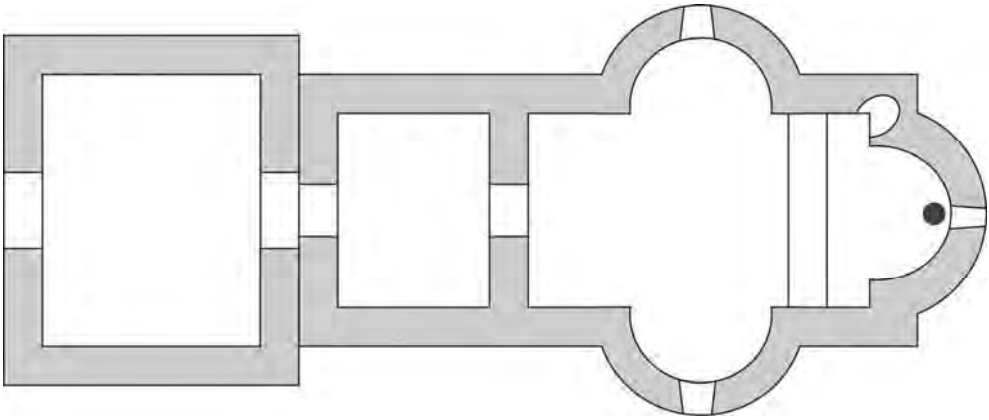
улазе и излазе ђакони, који представљају анђеле.“[19] Иконостас не треба схватити као преграду која раздваја верни народ са једне, од свештенства и Часне трпезе са друге стране, јер таква подела у Цркви не постоји. Иконе Господа, Пресвете Богородице и Светих, које се налазе на иконостасу, на видљив начин изображавају оно невидљиво – Царство небеско. На тај начин иконостас представља свети мост „који уједињује два света – небески и земаљски, духовни и материјални, видљиви и невидљиви, Бога и човека.“[20]



Слика 8 – Црква Свети Јован Богослов, олтар, 2015.

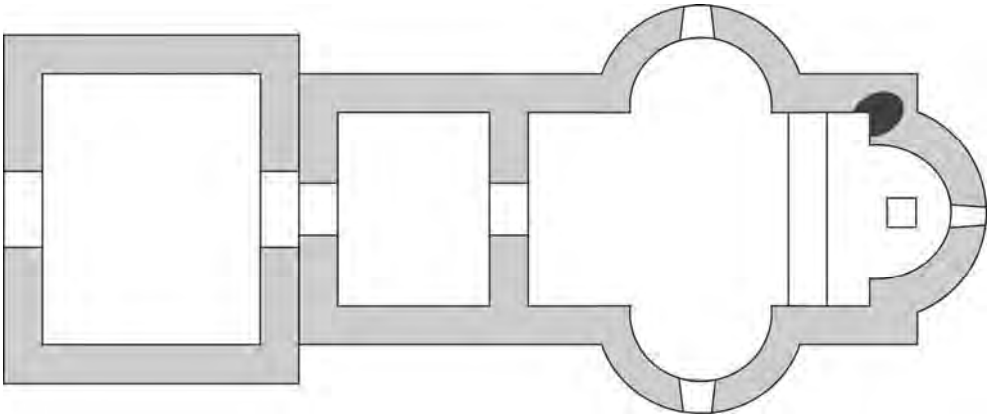
Олтар је најсветији део цркве. У њему се налази Свети престо на којем се врши Тајна над тајнама – претварање хлеба и вина у Тело и Крв Христову. „Свети престо је слика гроба Христова, символ стола Господњег при последњој тајној вечери, крста и распећа Господњег, слика престола на коме седи божанско јагње / Откр. 5, 6) и под којим душе оних, који су погинули за реч Божју (Откр. 6, 9), чекају своје прослављење.“[21] Часна трпеза је четвороугаоног облика и налази се на средини олтара. Приликом освећења храма у њега се полажу Свете мошти, по узору на прве хришћанске цркве, подизане изнад гробова мученика. Свештенослужитељ се за време Свете Литургије и осталих служби (јутрење, вечерње и друге) налази испред Светог престола, одакле проузноси молитве и мољења.

19 Мирковић 1964, 106.
20 Томасовић 1990, 199.
21 Мирковић 1964, 102.



Слика 9 – Црква Свети Јован Богослов, епископски трон, 2015.

Источно од часне трпезе, у самој апсиди олтара, налази се горњи престо, односно епископски трон. На њему седи епископ за време читања Светог Јеванђеља „представљајући Месију Исуса Христа који је рекао својим Апостолима: „сешћете и сами на дванаест престола и судити на дванаест племена Израиљевих“ (Мт. 19, 28), указујући на Други долазак“.[22] У већим црквама, поред епископског трона, налазе се и седишта за свештенике који саслужују на архијерејској литургији. Лево од Светог Престола налази се проскомидија или предложење, на којем свештеник спрема хлеб и вино за приношење жртве на Часном Престолу. Ту се чувају и Свети сасуди. Проскомидија је у облику нише и у њој је насликана икона Распећа. Десно од Светог Престола, тамо где простор дозвољава, налази се ђаконикон, односно ниша или одељак где се чувају одежде, црквене књиге и сасуди. Уколико је црква већих димензија, постоје и посебне нише за прање руку, припремање нафоре и остало. Како је храм Светог Јована мање величине, у њему, као архитектонски елемент, постоји само ниша за проскомидију.



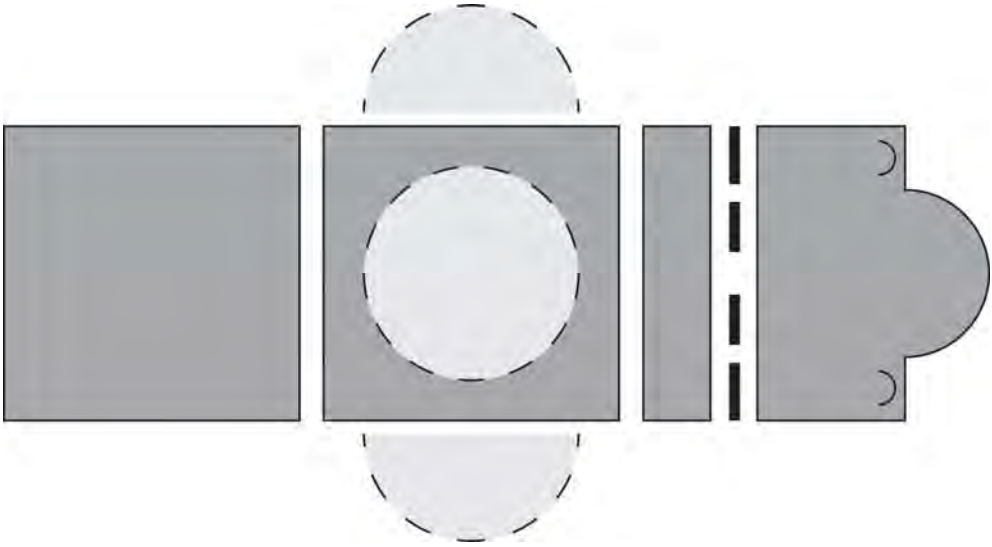
Слика 10 – Црква Свети Јован Богослов, проскомидија, 2015.

22 Пурић 2015, 87.

Закључак

Прави бисер црквеног градитељства, храм Св. Јована Богослова својом функционалношћу у потпуности испуњава све оно што је потребно за вршење Св. Евхаристије и осталих служби. Спој изузетне лепоте (фасада, унутрашњост, живопис) и функционалности (распоред архитектонско-богослужбеног простора, акустика), овај дивни дар наших предака и данас изазива исту радост и исти трепет, као и пре више векова. Онај Који је пре свих векова и изнад сваке твари говори нам језиком који не застарева и не пролази – језиком лепоте и љубави, јер Он Сам јесте Лепота и Љубав.

Резултат сарадње теолога и архитекте, може се представити једноставном шемом литургијске функције храма. Како је пројектовање размишљање у сликама, аутори предлажу основне елементе литургијске функције храма средње величине у форми цртежа (или основе модела храма). Храм, постављен олтарском апсидом према истоку, треба да садржи: припрату, лађу, солеју, иконостас и олтар, који се завршава источном апсидом. У њему треба оставити две нише: за проскомидију и ђаконикон. Уколико облик основе дозвољава, пре солеје могу се додати бочне певнице. Баш због тога што нису обавезан елемент литургијског програма храма, приказане су испрекиданом линијом.



Слика 11 – Храм, Литургијска функција, 2015.

Литература

Влатковић, Р. (2012): *Заштићено споменичко наслеђе Пирота*. Пирот: Музеј Понишавља.

Јовановић, М. (2007): *Српско црквено градитељство и сликарство новијег доба*. Београд: Завод за уџбенике.

Кораћ, В., Шупут, М. (2005): *Архитектура византијског света*. Београд: Завод за уџбенике.

Мирковић, Л. (1964): *Православна литургика или наука о богослужењу Православне цркве*. Београд: Свети архијерејски синод Српске православне цркве.

Митровић, Т. (2007): „О канону у црквеном сликарству“. у: *Живопис: часопис за неговање црквене уметности*, број 1, Београд: Академија Српске православне Цркве за уметност и консервацију, 117–140.

Павле, Патријарх (1995): *О грађењу православног храма, Традиција и савремено српско црквено градитељство*, уредници: Стојков, Борислав и Маневић, Зоран, Београд: ИАУС, 15–21.

Perović, M. (1999): *Istorija moderne arhitekture*. Beograd: Arhitektonski fakultet u Beogradu.

Пурић, Ј. (2015): *Символ – кључ тајне*, Ниш – Београд: Епархијски управни одбор Епархије нишке, Институт за теолошка истраживања Православног богословског факултета.

Радојчић, Ђ. и Суботић, Г. (2002): *Из прошлости манастира Светог Јована Богослова*. Ниш: Центар за црквене студије.

Симеон Солунски, свети (1996): *Књига о храму*. Сремски Карловци.

Станимировић, М. (2010): *Црква Свети Никола код Планинице*. Ниш: Центар за црквене студије.

Томасовић, М. (1990): *Хришћански храм. Тумачење храма са православне тачке гледишта*. Богословље, број 34, Београд: Богословски факултет Српске православне цркве, 109–123.

Mirko Stanimirović
Marko Dabić

LITURGICAL FUNCTION IN THE ARCHITECTURE OF SERBIAN ORTHODOX TEMPLE

This paper analyses liturgical function in the architecture of Serbian orthodox temple. Church inside the monastery of St John the Apostle, near Poganovo village, is used as an example of this study. Research results are used for the definition of basic and obligatory parts of the Serbian orthodox temple, regarding architecture and theology. The aim of this paper is to define the theological program of the Serbian orthodox temple, based on the analysis of liturgical process. Architectural and theological evaluations of the Serbian orthodox temple are reflected in an inner and outer order of building. With the aim of improving relations between designers and purchasers, the issues of the architectural form, style and tradition are intentionally left out. The need of defining necessary liturgical space is recognized among architects and theologians as well the intention of improving this theme.

УДК 271.222(497.11)-523.6-9"17"
75.04.01/02(497.16 Савина)"17"

Марина Матић
Београд - Србија
e-mail: maticmarina@yahoo.com

РАДОВИ СЛИКАРСКЕ ПОРОДИЦЕ ДИМИТРИЈЕВИЋ-РАФАИЛОВИЋ У МАНАСТИРУ САВИНА*

***Апстракт**: Текст се бави делима сликарске радионице Димитријевић-Рафаиловић у манастиру Савина која припада XVIII веку. Ова породица имала је дугу сликарску традицију (1680–1860), те готово да нема цркве у Боки, па и много шире, коју не красе бар нека дела из њиховог опуса. Њихово конзервативно сликарство у многоме је утицало на формирање укуса и схватања ликовног израза у овој локалној средини, али, у извесној мери, и на ограничавање прекомерне експанзије западних уплива дуж источнојадранске обале. У тексту предочавамо нова теренска истраживања и нове синтезе. Неке од њих су отклониле вишедеценијске нејасности и нетачности о делатности ове радионице.*

***Кључне речи**: сликарска радионица Димитријевић-Рафаиловић, манастир Савина, XVIII век, Бока Которска, иконопис, зографска традиција.*

Иконе из радионице Димитријевић-Рафаиловић, израђене током XVIII века, углавном су део иконостаса Мале цркве манастира Савина

Царске двери Мале савинске цркве. Један од првих корака савинског братства у оспособљавању и дотеривању цркве за потребе богослужења, почетком XVIII века, био је израда царских двери. Доста је већ писано о такозваним тврдошко-савинским царским дверима, на иконостасу Мале цркве (сл. 1). Дуго се сматрало да су оне донете из манастира Тврдош, по његовом разрушењу, када су пребегли монаси дошли у Савину (1693).[1] Такву информацију први је дао Ђ. Стратимировић, сматрајући да су двери настале у Тврдошу за време опсаде Беча 1683, која се помиње у натпису на дну двери.[2] Стратимировићева тврдња касније је с правом одбачена и прихваћена је 1703. као година израде двери у Савини, наведена у натпису.[3] Ако се пажљивије ишчита натпис, јасно је да се навод о опсади Беча не односи на израду двери, већ на проигумана Георгија, који је у време опсаде био поп почившег митрополита херцеговачког Симеона. Двери су настале касније, у време Георгијевог проигумановања (1703), како обавештава и натпис. У прилог томе говори и други натпис са истих двери, забележен на дну иконе арханђела Гаврила. Он потврђује да су двери израђене у време патријарха Арсенија (III)

* Текст је обликован као оригинални научни рад сажет из одбрањене докторске дисертације, под насловом „Манастир Савина у XVIII веку", на Филозофском факултету Универзитета у Београду (15. децембра 2015).

1 Стратимировић 1894, 37–39.

2 Исто, 39.

3 Мијовић 1960, 77.

и владике херцеговачког и приморског Саватија.[4] Јасно је да двери нису могле настати пре него што је епископ Саватије могао носити титулу владике приморског, то јест тек након ослобађања Херцег Новог од Турака (1687) и владичиног настањивања у њему. Ако узмемо у обзир да Саватије титулу епископа приморског (уз херцеговачки), према изворима, додаје тек од 1702/3. године (након прогона далматинског владике Бусовића), онда је више него јасно да су двери израђене баш тада, у Савини.[5]

Натпис у дну двери, са мањим разликама, више пута је објављиван.[6] О проигуману Георгију Требињцу, заслужном за двери, нема много података. Игуман манастира Савина у време израде двери био је јеромонах Симеон, из чије руке је, како видимо, натпис потекао. Њега је проигуман Георгије, по свој прилици, касније наследио. У прилог томе сведочи и један запис из *Типика* (1713) који је цетињски владика Данило поклонио Вазнесењској цркви на Топлој (Херцег Нови). У њему се наводи да је у време смрти владике Саватија (1716), игуман савинске обитељи био кир Георгије Попович Требински.[7]

Иконографском и стилском анализом, П. Мијовић је дошао до закључка да се двери Мале цркве са сигурношћу могу приписати бококоторском зографу Димитрију.[8] Ово гледиште углавном је прихваћено, али око самог дубореза двери постоје различита мишљења.[9] Сматра се да је бококоторска породица Димитријевић-Рафаиловић преузимала тековине пећке дуборезачке школе, којој стилски припадају и савинске двери.[10] Одавно је евидентирана и сличност савинских са дверима херцеговачког манастира Житомислић. Ова несумњива сличност двеју двери навела је М. Ћоровић-Љубинковић на претпоставку да су савинске двери дело истог мајстора, проигумана Серафиона.[11] Ипак, вероватније је да је Серафион само ктитор житомислићких двери, а по свој

4 Аврамовић 1868, 163. (Натпис гласи: „Тогдаже бившꙋ патрїархꙋ же кѵр хажї Ѳрсенїе: тогда бившꙋже владицѣ херцеговском и прїморском кѵр кѵр Саватїе и архїдїакона его Стефана“).

5 Шире о томе: Матић, 2015, 31–32.

6 Први пут је објављен у *СДМ за годину 1868*, без праћења садржаја натписа који логично прелази са једног крила двери на други. Отац Јаникије Аврамовић Савинац ишчитавао је текст прво са једног крила, па са другог, те се губи смисаона веза текста (Аврамовић 1868, 163). Касније је свој препис објавио Ђ. Стратимировић у *Шематизму* за 1894. (Стратимировић 1894, 37–39) и у посебно штампаном издању *Споменика СКА XXVIII* (Стратимировић 1895, 30), са незнатним разликама. Овде ћемо навести препис Ђ. Стратимировића, јер прати смисаони след натписа, те је згоднији за разумевање, али са обележавањем извесних одступања према старијем наводу:

„Сїе двери направѣше се ї попїсаше се ї настоанїем и трꙋдом и платою, от монастїра Требїње | проїгꙋмна Георгїа їеромонаха прежде бївш поп· ѳтопочившꙋ митроп (о)лїта белїградска· кѵр | хажї Сѵмеѡна Любїкратїѣ и ва то врем (є) бжїю попꙋщенїю грѣх рад (ї) нашихъ понде· тврчинь на вечь еже глѣетте | въ ѳтом писанн антїхрнст прї концꙋ вѣка изнде на лїцн землїе и окрꙋж (ї) станꙋ ѳтыхъ и пакн по пророкꙋ | їелїн ѡстровн сан двнгшесе, и горн вне (м) небн еже бнс (т) чест в...црк... (ра)здрꙋшнше ѵнчителїе прндоше | въ нна ѡтнншна места и тако прїбивлют до волїе бжїе такожде по раздрꙋшенї велнке церквве требїнской н н... (м) |.... шим въ прї (м) ставнх сїе двери и ще бн клгословнѡ вгѣ, и съградла се велїка црква ѵ требнню да се нмають въместнт ѵ цркꙋ треб... | бг да простї тогда бившꙋ їгꙋмнꙋ сѵмеѡнꙋ їермонахꙋ: въ лѣт ҂ѕ҃ ѳ҃ ї҃ мст рож. ХСВѳ҃ (1703).“

7 Песторић 2005, (бр. 489), 323. Из истог записа сазнајемо да је на тај положај вероватно дошао нешто пре изградње Вазнесењске цркве на Топлој (1709–1713), јер је током изградње већ био игуман.

8 Мијовић 1960, 76–77 (висина двери са крстом износи 180 cm, без крста 146, ширина оба крила 80 cm). Најпотпунију библиографију о Димитријевом стваралаштву: Тодић, (2013), 184–190.

9 Vujičić 1987, 145–147.

10 Ћоровић-Љубинковић 1965, 112.

11 Исто, 111–112.

прилици дело су Радула.[12] Пажљивом упоредном анализом, и поред изразите сличности у примењиваним мотивима на обема дверима, где се иконе губе у непрегледној чипки дубореза, уочава се да је сама израда савинских двери рад слабијег мајстора, што је свакако још једна потврда да није у питању иста особа.[13] Изразито касетиран дупли цвет испод сцене Благовести, уобичајени мотив пећке дуборезачке школе, имају и житомислићке и савинске двери.[14] На житомислићким, како се наводи, уведена је и нова концепцију поделе двери на два дела, горњи лучни и доњи правоугаони.[15] Исти концепт касније је примењен и на савинским дверима. Идентичан је и распоред икона, где су у лучном делу пророци Соломон и Давид, а у правоугаоном делу уобичајене Благовести. Веома сличне савинским дверима су, из нешто каснијег периода, и оне из Цркве светог Луке у Котору[16] и манастира Градиште[17], али готово истоветне са савинским једино су двери из манастира Крка. Иако у нешто лошијем стању од савинских, јасно можемо да уочимо потпуно идентичне мотиве и њихов распоред на дверима, али и исту руку која је извела дрворез. Пошто се зна да је крчке двери осликао Димитрије почетком XVIII века (дакле у време настанка и савинских), постоји извесна могућност да је он аутор и дрвореза обеју двери, или је уз њега у том периоду радио исти дрворезац.

Упркос претпоставкама да су многи сликари из породице Димитријевић-Рафаиловић сами израђивали и дрворезне делове иконостаса, немамо егзактних података о томе. У сликарским радовима, ауторство је нешто лакше утврдити. У прегледима Димитиријевог стваралаштва, поред савинских двери, налазимо помена да је осликао још двери у Цркви Светог Николе у манастиру Прасквица (1693)[18], Цркви Светог Ђорђа

12 Ракић 1998, 169; Vujičić 1987, 146; Стојановић 1902, бр. 1717, 416; Momirović 1954, 99, 109.

13 Житомислићке двери су финије, прозрачније и технички знатно савршеније израде. Основна разлика је што житомислићке двери, уз средишњи преклоп крила, имају решеткасти преплет, док савинске имају свуда распоређен врежасти, цветни мотив са средишњим испупчењем.

14 Ћоровић-Љубинковић 1965, 112.

15 Исто, 112.

16 Натпис на дверима из Цркве Светог Луке открива да потичу из каснијег времена, 1777. године (Шеровић 1940, 48). Једина видљивија разлика препознаје се на самом ивичном преклопу двери. На савинским је ту примењен мотив решеткастог преплета, док је на дверима Цркве Светог Луке примењен исти флорални мотив као на осталом делу двери. Уочавамо готово идентичне мотиве касетираног дуплог цвета испод сцене Благовести, одвојене од саме иконе, док је на житомислићким дверима овај цвет још увек постављен као постамент иконама, према ранијем обичају. Стога је сасвим разумљиво што су неки аутори сматрали могућим да су двери из Савине и Цркве Светог Луке у Котору рад истог мајстора (Ћоровић-Љубинковић 1965 112). Могуће је да су им савинске двери биле предложак, поготову што се претпоставља да су рад мајстора исте породице Димитријевић-Рафаиловић (Vujičić 1987, 147). Р. Вујичић сматра да их је израдио Василије Рафаиловић, док други наводе да су оне рад Петра Рафаиловића (Berić 1955, 280; Томић 1957, 11). Пажљивим упоређивањем уочава се, опет, да су которске двери дело бољег мајстора. Мотиви су елегантније, ваздушастије обрађивани, губи се тежина материје, која се код савинских двери још увек знатно осећа.

17 Једина разлика је што, као и житомислићке, градишке имају постаментарни касетирани дупли цвет испод *Благовести*. Сматра се да их је осликао Василије Димитријевић (1795), (Тодић 2013 I, 102).

18 Шеровић 1937, 49; Ћоровић-Љубинковић 1965, T LXIII; Vujičić 1987, 148; Мијовић 1960, 78–79. Те двери касније су пребачене у Цркву Светог Стефана, у паштровићком месту Свети Стефан, данас су (делимично очуване, само лево крило са осликаном Богородицом и пророком Давидом) у Народном музеју на Цетињу. Можемо се сложити са наведеним становиштима да је у питању Димитријев рад. Ипак, пошто је велика временска разлика између израде прасквичких и савинских двери (десет година), уочене су и разлике. Наиме, Богородица на прасквичким дверима није тако рафинирано и суптилно осликана као на савинским. Осећа се извесна сувоћа у обради, одсуство

у Шишићима, у Горњем Грбљу (око 1699)[19], Цркви Светог Ђорђа у Српској код Подгорице (1703)[20], Цркви Свете Петке у селу Мркови на Луштици (1704)[21], манастиру Крка (почетак XVIII века)[22], манастиру Пива (1709).[23]

Двери Мале савинске цркве у горњем полукружном делу имају кружне медаљоне са допојасним ликовима царева-пророка Давида и Соломона. Свитак у руци пророка Давида (Прѡркь Дв҃дь) веома је оштећен и на њему се могу препознати само прве две речи: Слиши дьши…[24] Пророк Соломон (Прѡркь Солмонь) такође у руци држи исписан свитак, нешто читљивији: Премѹдрость сь(зда) (с)ебе хрaм їтѹ ѹтврдї столпь·з[25]. У доњем, правоугаоном делу двери, на северној половини, испод пророка Соломона, осликан је арханђел Гаврило (Г҃) са натписом (Стоне Бл҃говщенїе). На јужној половини, испод медаљона са пророком Давидом, налази се Богородица (Б҃) и наставак натписа са претходног крила (Прѣсты҃е Бц(ѣ).

Иконе су фине, брижљиве израде. Израз, положај, усмереност погледа, текстура и детаљи обраде Богородичиног лица веома наликују Богородици са Христом, престоној

финих ружичастих сенчења инкарната, док су контрасти светлости и сенке изразитији у односу на савинске двери. Ипак, повезује их онај нежни, сетни израз (нарочито Богородичиног лика), својствен зрелијим Димитријевим радовима.

19 Раичевић 1996, 135. Са овим становиштем се не можемо сложити, јер су очигледне стилске различитости. У целости, ове двери веома подсећају на оне старе из манастира Бања код Рисна, осликане (према запису) 1775, вероватно од неког Рафаиловића, сада делимично очуване и похрањене у ризници (Миковић 1935, 9).

20 Вујичић 1982, 137–138. Стилска одступања у односу на остала Димитријева дела су више него упадљива, те се не можемо сложити са предоченом тврдњом.

21 Мијовић 1960, 77. Данас постојеће двери у овој цркви рад су неког каснијег Рафаиловића, иако неки аутори сматрају и даље да су дело Димитрија [Stošić 2014, 189 (Fig. 1)]. Постојеће иконе на дверима знатно су грубље и немарније изведбе (посебно скрећемо пажњу на веома рустично и непропорцијално изведену Богородичину руку, преко које сеже црвени конац, потпуно несвојствену Димитријевим решењима у осталим делима), те потпуно одступају од Димитријевих рафинираних потеза и суптилних тонирања. За сликовитије објашњење наводимо још један пример. На свим дверима које је осликао Димитрије, брижљиво су изведени детаљи, попут ноктију на ногама арханђела Гаврила, док на постојећим дверима у Мрковима то није случај. Двери и делови иконостаса из 1704, навођени у ранијој литератури, које је можда осликао Димитрије, сада су у деловима, у веома лошем стању, похрањени у парохијском дому у селу Радованићи на Луштици. Приликом прегледа двери, због знатних оштећења, нисмо могли да потврдимо ауторство, али је речена година видљива.

22 Мијовић 1960, 77–78. То су такозване Бусовићеве двери, можда најсличније савинским, и ту је Димитријево ауторство несумњиво.

23 Вујичић 1991, 109–110. Двери су израђене за неки други храм, вероватно порушен, те су касније уметнуте на иконостас Пивског манастира. Ове двери имају знатну сличност са савинским, па се, уз извесну задршку, због знатно блеђих сенчења и светлијег тонирања него на осталим Димитријевим радовима, прикључујемо мишљењима да их је израдио Димитрије. Натпис на дверима указује да их је приложио, за непознату Цркву Светог Николе, владика Саватије (требало би подсетити да је Саватије у то време био у Херцег Новом и да је тамо имао капелу Светог Николе уз резиденцију). Савинске двери су такође израђене за време Саватијевог столовања у Херцег Новом, а потписан је и на раној Димитријевој икони *Богородица са арханђелима* (у натпису на њој стоји: млⷭ҇тїѭ҇ловнїемь влдкѣ херцеговчкѣ кнр Сѵвтїл). Стичемо утисак да је Димитрије био сликар кога је епископ Саватије веома ценио и од кога је више пута наручивао иконе.

24 Пс. 45:11 – „Слиши дьши виждь и приклони ухо твое.“

25 Посл. 9:1.

икони, у Цркви Ризе Богородичине у Бијелој.[26] Чини се да се код Димитрија почетком XVIII века у извесној мери губи пређашња оштрина у изразу, коју је вероватно наследио од свог учитеља Радула. Потврду за то налазимо поређењем са његовим више од две деценије старијим радовима из Цркве Светих Петра и Павла у Рисну (1680/81)[27], који су у извесној мери под Радуловим утицајем. Међутим, у каснијим Димитријевим радовима лица добијају нешто мекши и топлији израз, посебно Богородичин лик сада одаје сетан, топао и замишљен израз. Чини се да је до тога дошао продубљивањем и дефинисањем личног пута у сликарству. Наведено допуњава хроматска рафинираност са бледо-сивкастом текстуром инкарната, превученом суптилним наносима ружичасте боје. Одежда, нарочито Богородице, иако делимично зографски шрафирана, има веома зналачки и хармонично уклопљене боје, нанете са много осећаја за преливе тканина.

Северно надверје иконостаса Мале цркве. Надверје се не може са сигурношћу приписати одређеном аутору, али је свакако дело припадника породице Димитријевић-Рафаиловић. Могуће, по стилу, да је у питању Рафаило Димитријевић, који у Савини има највише радова (сл. 2). Дуборез надверја не припада истом стилу ни истом временском периоду као двери, а коришћени су и другачији флорални мотиви. На надверју је насликана композиција *Недремано око*, распоређена у три округла медаљона. У средишњем медаљону (Недреманное око) налази се полегнути Христос Емануил, отворених очију, око кога су херувими и престоли као огњени точкови са много очију. У левом медаљону је Богородица (Б҃а) са махалицом, а у десном арханђел Гаврило (А҃гг҃ль) са оруђима страдања. Иконе су, осим инкарната, потпуно прекривене златном бојом по којој је тамном изведен цртеж.

Икона Успења Богородичиног. Рад је Рафаила Димитријевића из 1750. На овој познатој престоној икони (Оу҆сение, Прѣст҃ые Бц҃е) оставио је и запис (сл. 3).[28] Композиција је развијеног иконографског типа. У средишњој вертикали, изнад уобичајеног поретка око Богородичиног одра, видимо Богородицу на престолу (М҃Р Ѳ҃У), у кружној мандорли коју носе анђели, како пружа појас Светом Томи.[29] У истој оси, изнад ње су Света Тројица (Стаа· Троица). Између Христа и Бога Оца налази се крст са Христовим венцем, испред којег обојица придржавају круну. Од Бога Оца ка Богородици на престолу испод спушта се сноп светлости, у коме се препознаје и голуб Светог Духа. Поред Саваота је овај натпис: Ѡц҃ь· бл҃гословлат дшерь, а поред Христа: Сн҃ь· вѣнчваеть Мр(к)рь· . Дакле, уметник је у композицију Успења укључио и сегмент са Крунисањем Богородице. У слободном простору около распоређени су, по неретком обичају, апостоли на облацима, у пратњи по једног анђела.[30]

---

26 Има помена и у литератури да је ова икона Димитријев рад (Живковић 2012, 164–165).

27 Вујичић 1980, 213–221 (Христос, Богородица са Христом, Свети Јован и Свети Сава, Свети Никола и Свети Ђорђе).

28 Запис је више пута објављиван: Петрановић 1879, 28–29 (непотпун); Стојановић 1903, бр. 2989, 164; Ђ. Мазалић 1936, 60; Медаковић (1978), 62. Овде дајемо препис са оригинала: +и҆золенїе҃. ѥуца, и҆сьпошен'е҃ сна. и҆сьвьшен'е҃ всѧ ст҃го дх҃а сьпи'саес с'на и҆кона ст҃о оу҆спенска сьвл҃го словен'ем все чстнейшаго господна ѥц҃а і҆еро монах, і҆гѹмена. кѵр арсен'я҃. моностира ст҃о ѹспенскаго зовом сави'на'. и҆зобразисе грѣшною, рѹкою рафила ди'м'тріевича. зограф. ꙗ҆ко бит погречаских зографех. петомѹ зографѹ слвенскаго. е'зика. лѣт, гсна А҃. Ѿ҃. Н҃. годѹ, мсца, мрта. кг҃. го числа:

29 Исти мотив налази се и на икони Успења Богородичиног из Мораче (рад Димитрија Даскала, 1713), само је ту постављен у горњем левом углу иконе.

30 Рафаилов отац Димитрије је на *Успењу Богородичином* из манастира Морача (1713) такође апостоле представио на облацима, а исту иконографију применио је и на сегменту исте иконе са представом *Богородичиног Покрова*. Такође, исто је решење и на Димитријевој икони *Покрова* из Умјетничке галерије БиХ у Сарајеву (1720). Једина разлика је што су ту по три групе апостола на облацима, а у Морачи по четири (Ракић 2006, 219).

Сматра се да је Рафаило био доста плодан сликар и солидан колориста, који је вешто употребљавао полутонирање изведено из основних тонова.[31] Ипак, остаје веран графицизму који долази до изражаја у третирању већих површина. Покушавао је да инкарнат оживи мање-више успешним ружичастим лазурирањем, наносећи га на више тачака инкарната, укључујући и капке. За инкарнат користи и белу боју стављајући је на сва испупчења лица, али и у углове очију. Иако користи можда нешто топлији основни тон инкарната[32], тамни колутови око очију и даље остају карактеристика Димитријевића-Рафаиловића. Фигуре у првом плану боље пропорционално третира, док су ситније фигуре често здепасте и обрађене немарније, попут апостола у горњем плану Успења Богородичиног. У односу на оца Димитрија, Рафаило има неспретнији цртеж са истакнутим контурама који прелази у извесну рустичност.[33]

Распеће Мале савинске цркве. Круну иконостаса Мале цркве чини богато изрезбарено и осликано Распеће, постављено на стилизованим рибама (сл. 4). Крајеви Распећа имају лепезасте завршетке из седам делова, изрезбарене различитим флоралним мотивима. На ове лепезасте мотиве наилазимо још од XVI и XVII века на српским иконостасима.[34] Из истог периода потичу решења да из репова стилизованих риба ничу, са обе стране Распећа, две изрезбарене иконе са представама Богородице и Јована Богослова.[35] Поред њих су још по три округла медаљона у врежама грожђа, са ликовима апостола. Ову сликарску целину можемо, са готово потпуном сигурношћу, да припишемо такође Рафаилу Димитријевићу. То додатно потврђује и његов потписани рад из Цркве Светог Ђорђа у Радованићима на Луштици (1751). Иако слабије очувано и скромније резбе, Распеће из Радованића сликарски је идентично савинском (сл. 5).[36] Исти је положај Христовог тела, детаљи мускулатуре, изглед и обрада перизоме[37], боје и иконографија представе. Као композиционо-дуборезна целина, Распеће из Мале савинске цркве веома подсећа на Распеће из Цркве Светог Николе у Бијелом Пољу, које је 1723, по свој прилици, израдио Максим Тујковић или неко од његових блиских сарадника.[38] Сличност се запажа и са дрворезбаријом на Распећу из Цркве Светог Луке у Котору (1708), које неки аутори сматрају такође раним радом Максима Тујковића.[39] Сва три Распећа имају два дрвена држача, победничке заставице, са три ресе у облику чокота винове лозе, које излазе из основе крста. Иста су им и подножја крста, у виду крилатих делфина, лепезасти завршеци кракова крста и низ других мотива и детаља.[40]

Икона-читуља капетана Симе Томашевића. Још један иконописни рад сликара породице Димитријевић-Рафаиловић налази се у савинској Ризници. То је позната осликана читуља капетана Симе Милутиновог Томашевића, осмишљена да

31 Томић 1957, 10. Најпотпунија библиографија о Рафаилу: Тодић 2013, II, 112–116.

32 Кријешторац 2002, 10.

33 Детаљније о Рафаиловом стилу и разлици у односу на Димитрија са финим, промишљеним запажањима: Ракић 2015, 248.

34 Серафимова 1998, 156, сл. 4, 7.

35 Исто, сл. 3, 4, 5, 6, 7.

36 Прилику да прегледамо готово све радове сликарске породице Димитријевић-Рафаиловић и да користимо у тексту фото материјал у вези са њиховим делом, пружио нам је њихов потомак сликар Александар Рафајловић, на чему смо му веома захвални. Он нам је скренуо пажњу и на поменуту сличност двеју Распећа, коју смо могли јасно да потврдимо.

37 Декорација перизоме у виду орнаментисане источњачке тканине, постаје веома популарна у иконопису и фрескосликарству православних храмова XVI и XVII века (Стошић 2011, 637).

38 Исто, 634.

39 Исто, 631; Vujičić 1987, 149; Живковић 2013, 14.

40 Стошић 2011, 637.

подсећа на двери иконостаса (сл. 6). У дну читуље стоји доста оштећен натпис из кога не може да се разазна име уметника: +сїи чнт(ѵла) (г)оспдна кнпе́тань ѯ сѷма ми́лѵтинова·реченога тома́шевїћа·йпрїложнѣ ѳумо́настирь на́славнѵ ѯ храм ѯ ѳ҃спенїа́·прет҃ѣе вцѣ ·нзобразне́ мнстодь· (истрвено је име) ...(дн)митрїевичь · года · а·ѱ·м (1740) ·мца·... (даље није читљиво због оштећења). Неки аутори сматрају да је читуљу осликао Ђорђе Димитријевић 1740[41], али се помиње и Рафаило[42], који је радио речене иконе у Малој савинској цркви. Уметник је у горњем делу читуље осликао Деизис, смештен у три медаљона уплетена у плитки дуборез, па визуално подсећа на надверје. У средини је Христос архијереј и Цар славе (ІС ХС), лево је Богородица (МР ѲѴ) која му се обраћа са развијеним свитком[43], а десно Јован Крститељ (ІѠ) такође са свитком.[44] Доњи део иконе саржи имена из породице Симе Милутиновог Томашевића, пописана у вертикалним колонама које наткриљују два изрезбарена лука са средишњим стубићем[45], асоцирајући тако на крила двери. Таква форма свакако није случајна, поред тога што је згоднија и прегледнија, и носи јасне есхатолошке конотације. Царске двери, врата раја, са представом Благовести, указују на почетак спасења човечанства. Свештеник, на литургији, управо пред њима изговара имена оних за које треба да се измоли вечни живот.[46]

Сликарска радионица Димитријевић-Рафаиловић је својим обимним делом обележила уметност Боке, па и шире, од краја XVII до половине XIX века. Припадници ове породице, током XVIII века, у неколико наврата раде на иконостасу Мале цркве манастира Савина. Углавном су то били најдаровитији представници радионице, попут Димитрија и Рафаила. Њихов уметнички рад, у духу конзервативне зографске традиције, био је од несумњивог утицаја на укус, естетику, иконографију и поимање слике у овој локалној средини. Пријемчивост те средине за наслеђене верске и уметничке форме чинила је да се теже усвајају нови пикторални језик и радикалне промене у иконографији ликовних програма. Тиме су, у извесној мери, били ограничени прекомерни продори западног схватања слике, доминантно преношени дуж источнојадранске обале под млетачком влашћу у XVIII веку.

Литература

Аврамовић, J. (1868): „Надпис на дверима старе цркве Ман. Савине“. у: *Србско-далматинскій магазинь* за годину 1868, 163.

Berić, D. (1955): „Nekoliko ikona bokeljskih slikara Dimitrijevića-Rafailovića“. у: *Prilozi povijesti umjetnosti u Dalmaciji 9*, 269–303.

41 Медаковић 1978, 62; Црногорчевић 1896, 48 (аутор помиње да је Ђорђе Димитријевић 1740. израдио једну икону за Савину, не наводећи коју и одакле му тај податак); Миковић 1935, 8–10 (Миковић тврди да је творац поменуте иконе-читуље Ђорђе Димитријевић, али такође не наводи изворе).

42 Петковић 1930, 5; Берић 1955, 274–276.

43 Један део записа је оштећен, те се не може ишчитати. Видљиви део гласи: Пр҃їми мл҃е|нїе мт҃ре|ѕвое ѡ҃людї|слове что́|просїши|мт҃и моѧ|гр҃шнїмь|проценцїе|ѡ́ѕьло про|гне...|...про|ценїе при|мѵ҃ть:

44 Свитак је читљив у целини: Пр҃їми мл҃е|нїе кр҃ьстите|ла своего|ѡ́цедре что́|просиши|крстителю|мон гр҃шнї|мь процені|е ѡ́люте|раздраше|мень тебе|ради процені|е пр҃їмѵ҃|ть:

45 У заглављима лукова, пре набрајања појединачних имена стоји: Поменн Гн҃ оу҃слы́ше дше (лево); Ра́бь своихъ вьцр҃ствнен (десно).

46 Гергова 2006, 156.

Вујичић, Р. (1980): „Иконописна дјела Димитрија Даскала у Рисну“. у: *Бока 12*, 213–221.

Вујичић, Р. (1982): „Иконописна дјела бококоторских сликара у региону Скадарског језера“. у: *Гласник* ЦАНУ (Одјељење умјетности, књ. 4), 137–148.

Vujičić, R. (1987): „O duborezačkoj delatnosti bokokotorskih ikonopisaca“. у: *Бока 19*, 143–156.

Вујичић, Р. (1991): „Иконописна дјела бококоторских сликара у манастиру Пиви“. у: *Четиристо година манастира Пива*, ур. Јован Р. Бојовић, Титоград, 109–113.

Гергова, И. (2006): *Поменици от Македония в български сбирки*. София: Акад. изд. проф. М. Дринов.

Живковић, М. (2012): „Иконе бококоторског сликара Димитрија у манастиру Дубочици код Пљеваља“. у: *Саопштења XLIV*, 163–190.

Живковић, М. (2013): „Икона Богородице са Христом и Светим Николом из манастира Свете Тројице у Пљевљима. Прилог проучавању сликарског опуса Максима Тујковића“. у: *Зборник Матице српске за ликовне уметности 41*, 9–31.

Кријешторац, Т. (2002): *Бококоторски иконописци Димитријевићи-Рафаиловићи*, каталог, Пераст: Културни центар „Јадран-Арт“.

Мазалић, Ђ. (1936): „Старе иконе и друго“. у: *Гласник Земаљског музеја у Босни и Херцеговини*, бр. 48, 49–72.

Матић, М. (2015): *Манастир Савина у XVIII веку*. Докторска дисертација, Београд: Филозофски факултет.

Медаковић, Д. (1978): *Манастир Савина – Велика црква, ризница, рукописи*. Београд: Филозофски факултет.

Мијовић, П. (1960): *Бококоторска сликарска школа XVII–XIX вијека* – Зограф даскал Димитрије. Титоград: Историски институт НР Црне Горе.

Миковић, Д. (1935): „Иконописци Димитријевићи-Рафаиловићи“. у: *Гласник Народног универзитета Боке Которске*, бр. 4–6, 8–10.

Momirović, P. (1954): „Carske dveri manastira Žitomislića u Hercegovini“. у: *Naše starine II*, 99–112.

Песторић, В. (2005): „Попис књижног фонда православних цркава на подручју Општине Херцег-Нови“. у: *Бока 25*, 213–248.

Петковић, Ј. (1930): *Споменица манастира Савине* (пригодом прославе деветскогодишњице Мале савинске цркве 1030–1930). Херцег Нови: Манастир Савина.

Раичевић, С. (1996): *Сликарство Црне Горе у Новом вијеку*. Подгорица: Црногорска академија наука и умјетности.

Ракић, З. (1998): *Радул – српски сликар XVII века*. Нови Сад: Галерија Матице српске.

Ракић, З. (2006): „Бококоторски сликар Димитрије и манастир Морача“. у: *Манастир Морача* (ур. Б. Тодић, Д. Поповић), Београд: Балканолошки институт САНУ, 213–240.

Ракић, З. (2015): „Фрагмент житијне иконе Свете Варваре у цркви Светог Ђорђа у Сутвари (Горњи Грбаљ)“. у: *Бока 35*, 241–257.

Петрановић, Герасим, (1879): „Биљешке“. у: *Шематизам православне епархије Бококоторско-дубровачке* за годину 1879, 28–29.

Серафимова, А.(1998): „Прилог проучавању иконостасних крстова на Балкану“. у: *Манастир Црна Ријека и свети Петар Коришки*, ур. Драгиша Бојовић, Приштина–Београд, 149–162.

Стојановић, Љубомир, (1902): *Стари српски записи и натписи I*, Београд: Српска Краљевска Академија.

Стојановић, Љ. (1903): *Стари српски записи и натписи II*. Београд: Српска Краљевска Академија.

Стошић, Љ. (2011): „Иконостас Максима Тујковића у Никољцу код Бијелог Поља“. у: *Ђурђеви Ступови и Будимљанска епархија*, ур. Милан Радујко, Беране–Београд, 631–638.

Stošić, Lj. (2014): „The Bay of Cattaro (Kotor) School of Icon-Painting 1680–1860“. *Balcanica XLV*, 187–202.

Стратимировић, Ђ. (1894): „Натпис на царским дверима у малој цркви манастира Савине“. у: *Шематизам православне епархије Бококоторске, Дубровачке и Спичанске* за 1894 годину, 37–39.

Стратимировић, Ђ. (1895): „Цркве у Драчевици“. у: *Споменик XXVIII* – О прошлости и неимарству Боке Которске, Београд: Српска Краљевска Академија, 26–40.

Тодић, Б. (2013): *Српски сликари од XIV до XVIII века I, II*. Нови Сад; Петроварадин: Платонеум; Покрајински завод за заштиту споменика културе.

Томић, Г. (1957): *Бококоторска иконописна школа XVII–XIX век*, Београд: Народни музеј.

Ћоровић-Љубинковић, М. (1965): *Средњевековни дуборез у источним областима Југославије*. Београд: Научно дело.

Црногорчевић, М. (1896): „Биљешке о српским живописцима“. у: *Шематизам православне епархије Бококоторске, Дубровачке и Спичанске* за *за 1896*, 48.

Шеровић, Д. П. (1937): „Стари записи и натписи“. у: *Гласник Народног универзитета Боке Которске*, бр. 1–3, 48–52.

Шеровић, Д. П. (1940): „Стари записи и натписи“. у: *Гласник Народног универзитета Боке Которске*, бр. 1–4, 47–49.

Сл. 1. Царске двери (1703), иконостас Мале цркве манастира Савина (фото: Александар Рафајловић)

Сл. 2. Северно надверје (око пол. XVIII века), иконостас Мале цркве манаситра Савина (фото: А. Рафајловић)

Сл. 3 Престона икона Успења Богородичиног (1756), иконостас Мале цркве манастира Савина (фото: А. Рафајловић)

Сл. 4. Распеће (око пол. XVIII века), иконостас Мале цркве манастира Савина (фото: А. Рафајловић)

Сл. 5. Распеће (1751), иконостас Цркве светог Ђорђа у Радованићима (Лушшица) (фото: А. Рафајловић)

Сл. 6. Читуља Сима Милутиновог Томашевића (1740), Ризница манастира Савина (фото: А. Рафајловић)

Marina Matić

WORKS OF THE DIMITRIJEVIĆ-RAFAILOVIĆ FAMILY OF PAINTERS IN SAVINA MONASTERY

With its voluminous opus, the Dimitrijević-Rafailović painting workshop marked the art of Boka and wider area, from the late XVII to mid-XIX century. During the XVIII century, members of this family had been working on the Savina Monastery Small Church iconostasis on several occasions. The majority of them were the most talented representatives of the workshop, such as Dimitrije and Rafailo. Their artistic work, in the spirit of the conservative zographic tradition, had an unquestionable influence on the taste, aesthetics, iconography and understating of painting in this local environment. The responsiveness of the environment to inherited religious and artistic forms made the adoption of a new pictorial language and radical changes in the iconography of artistic programs more difficult. This, to a certain extent, limited excessive penetrations of the Western understanding of painting, dominantly transferred along the Eastern Adriatic coast under Venetian rule in the XVIII century.

УДК 271.2-788:929 Кенђелац П.
012 Кенђелац П.

Бојан М. Томић
Универзитет у Београду, Институт за мултидисциплинарна истраживања
Међународни центар за православне студије, Ниш - Србија
e-mail: bojantomic@imsi.rs
Милица М. Томић
Докторске студије при Универзитету
Историја и филозофија природних наука и технологије, Београд - Србија
e-mail: tomic.milica.bg@gmail.com

ПРОБЛЕМ ЛОЦИРАЊА МЕСТА АРХИМАНДРИТА ПАВЛА КЕНЂЕЛЦА У ИСТОРИЈИ ПРИРОДНИХ НАУКА КОД СРБА*

Апстракт: *У раду смо се фокусирали на важан сегмент проблематике из живота овог учењака који се односи на обликовање његовог научног пута и проблеме који су довели до тога да његов лик постане историјски блед. Оцртана је специфичност тренутка с краја 18. и почетка 19. века везана за развој просвете и науке и међусобне односе кључних актера, у циљу препознавања саме епохе и ситуације. Треба нагласити да је личност којом се бавимо потенцијално први доктор теологије и философије у Срба и намера је била да препознамо резултате важне за националну историју науке.*

Кључне речи: *Павле Кенђелац, природне науке, историја науке, школство, Хале, Стефан Стратимировић.*

Увод

Српски национални корпус је изнедрио Кенђелца
да са својим огромним интелектуалним капацитетом,
талентом, највишим образовањем, знањем, марљивошћу,
систематичношћу и преданошћу послу обави грандиозан посао
у нашој науци, образовању и теологији.
Требало је да постане „српски Плиније или Бифон“,
јер само је он то могао доиста и бити у том времену.[1]

Када се спомене име архимандрита Павла Кенђелца (1766–1834) обично се не зна о коме се ради. Документација о његовом животу је недоступна, расута по државним, црквеним и личним архивама[2], а његова дела нису довољно проучена. У књигама из историје науке налазимо типску слику или чак изостајање спомена његовог

* 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.

1 Грубић, Јовановић 2010, 52.

2 Грубић, Јовановић 2010, 5.

имена и доприноса. С обзиром на то да се ради о човеку који је (потенцијално) први доктор теологије и философије[3] у Срба, то свакако зачуђује. Кенђелац је савременик почетака науке код нас и самим тим његово обимно дело (у великој мери затурено или изгубљено), врсна писменост (стилски узвишен језик) и несвакидашње животне прилике јесу поучни и интересантни за научну обраду. Намећу се следећа питања: зашто је данас углавном непознат, зашто нису систематично припремљена његова дела, зашто његова постигнућа не одговарају његовим потенцијалима и очекивањима сународника? Покренута питања су тема овог рада.

О светлости и чувању светости

Време у којем се рађа, школује и ствара Павле Кенђелац је време великих промена и узаврелих борби на пољу вере, егзистенције и нације, самим тим и образовања и науке. Замах просветитељства у Европи и његова радијална ширења подудара се са временом у ком се српски народ бори за очување своје вере у односу на процесе унијаћења и покатоличења, као и за стицање слободе од турског ропства.

Разлика у приликама и условима на севернијим и јужнијим деловима простора на коме живе Срби, тј. на простору Угарске под централном влашћу Хабзбурговаца („царствујушча Виена“) и делимично напуштеним пределима подно Саве и Дунава је особеност тренутка и вихора у коме се налази српски живаљ тога времена. Напуштање родне земље у сеобама траје од 1690. године све до Карловачког мира (1699) несмањеним интезитетом. Страхови српског народа се потписивањем овог споразума не окончавају, а не окончавају се ни проблеми, нити се смањује број утицајних центара који се уплићу у животе Срба. Француска, Аустрија и Русија обично се сликовито представљају као троугао директно заинтересованих за позицију Србије. Борба за слободу у периоду наметања губљења вере или главе од инославних и иноверних је уочљива кроз различите врсте отпора.

Како стићи до утемељене оцене о лику и делу учењака, и његовим достигнућима?

Успомена знаменитих писаца слави се најзгоднје,
кад се верно наслика њиов живот и рад.[4]

Толика испреплетаност различитих фактора (њихове проблематике, утицаја и осталог) је засигурно била један од разлога, али чини се не и одсудни, зашто актери и њихова делатност нису на задовољавајући начин валоризовани, пре свега истинито, на основу учинка и онога што су зборили и писали, а затим и у оквиру дубинског националног сагледавања њихове улоге и доприноса на пољу науке, образовања, теологије. То се пословично односи и на оне који ће у овом раду бити споменути. Постојање тежње да се оваква ситуација промени потиче од истраживача који су

3 Тврдњу да је он први доктор теологије и философије међу Србима проналазимо у Кенђелчевој биографији из 1880. године чији је аутор Ђорђе Рајковић и у Аустријском биографском лексикону издатом од стране Аустријске академије наука.
Рајковић 1880, 47.
Österreichisches... 2003–2015.
Због разлике у обиму доктората који су тада писани у Немачкој, а који су бројали пар десетина страница исписаних руком, и доктората који се данас пишу у Европи са захтевима да у одређеним областима броје чак 400–450 страна, тешко је извршити поређење.

4 Рајковић 1880, 45.

темељно изучавајући записе ових људи уочили дискрепанцију између реалне ситуације и прокламованих ставова и закључака биографа. Примера ради, Доситеј Обрадовић (1739–1811), који је био Кенђелчев савременик, оцењиван је као припадник неког универзалистичког паневропског покрета и као онај коме афирмативно-позитиван став према нацији (љубав према нацији) није био близак.[5] Тезу супротну од ове заступа др Ненад Николић, професор Филолошког факултета Универзитета у Београду, у делу *Доситеј, Србија и Камчатка или О просвећеном национализму*, као и у оквиру курса на мастер студијама. Такође, тези да је Обрадовић антицрквено намерени делатник[6] супротставља се Владислав Мандић у свом дипломском раду *Литургијско богословље Доситеја Обрадовића*, одбрањеном на Православном богословском факултету Универзитета у Београду 2011. године.[7]

Између изношења теза и противтеза држећи се понекад унапред одређених позиција, поједини сегменти реалности се могу изоставити, а мисија заборавити. Она (мисија) је ништа друго и ништа мање до тежња која се поклапа како са научном методологијом, тако и са намером писања овог рада. Овде је циљ да, између осталог, препознамо да смо током историје имали надарене, учене и вредне људе које, барем за почетак, не треба сакривати. У том смислу проблематизован је лик Кикинђанина, презимена које се повезује са узенгијама (мађ. kengyel).

Избор теме

Тема која се тиче деловања и научног рада архимандрита Павла Кенђелца може бити постављена у различитом кључу. Она може бити из националне историје или може бити филолошка, оријентисана на српске изворе из 18. и 19. века. Може бити из оквира историје српске цркве, као дело потенцијално првог српског доктора теологије и философије. Такође, може бити теолошка, усредсређена на појам *светлости*. Потрага за светлошћу која се одвија између светлости разума и мистике светлости исихаста је богословска тема која може упоредно и у овом времену одсликати западни и источни порив за истином, сазнањем.[8] У следећим нивоима сагледавања, ово може бити тема из историје науке или историје педагогије.[9]

О светоотачкој „подршци“

Темат о тезама и антитезама може се наставити, те применити на овде започето истраживање. На који начин? Као што се тематика о личностима из српске историје надахнутим неким идејама просветитељства може допунити спочитавањем о истинитој светлости[10] може се говорити, такође, о Светим Оцима који су афирмисали и указивали на значај античких писаца, као и на јелинско (паганско) образовање.[11] Иако се често у тој прилици навођење црквених отаца завршава цитирањем једног дела које је

5 Ненад Николић износи паралелно ову тезу и њену антитезу.
Николић 2008.
6 Марковић 1999, 46–47, 51.
7 Мандић 2011.
8 Мандић 2011, 80–88.
9 Неколико радова саопштених на научном скупу *Природне и математичке науке у Срба у 18. и у првој половини 19. века* најавило је крајем 20. века овакав приступ.
Погледати: Јовановић 1995; Гавриловић 1995; Гавриловић, Велисављев 1995.
10 Погледати: Амфилохије 1993, 261–265.
11 Погледати: Ристовић 2005.

парадигматично, како због значаја аутора од кога потиче, тако и због времена у коме је настало – у питању је *Беседа младићима о томе како да имају користи од јелинских списа* Василија Великог – листа дела, као и аутора је, заправо, подужа, садржајна и оцртава један парадигматичан став.[12]

Идеал античког света је било образовање.[13] (Старо)хришћански мислиоци, иако су критиковали паганство, били су свесни да античко образовање нема задовољавајућу алтернативу.[14] Чак и строги противник свега што је паганско, Тертулијан (око 160 – око 225), одобравао је школовање хришћанске деце у античким, паганским школама.[15] Као што је у то време (2. до 4. век) започињала нова епоха у историји хришћанства, која се кристалисала и кроз однос према науци и паганском наслеђу, тако је и у 18. веку почела да се развија нова заинтересованост за науку и научну методологију. Попут старохришћана који су схватали да је прихватање античког образовања најцелисходније решење, људи који су припадали јерархији у 18. и 19. веку били су позвани да знању које се могло стећи у оквиру Цркве присаједине нова знања из европских центара науке.

Модел који је примењиван од 2. до 4. века у 18. веку је поново актуелизован. Осим одбацивања или некритичког прихватања нових сазнања, у оба периода постојао је и трећи облик приступа који је карактерисало избегавање културног и научног изолационизма, али и губитка идентитета.[16]

Ако томе додамо чињеницу да тенденциозном селекцијом и унижавањем људи из националне историје и националне историје науке не чинимо добро нашим савременицима, а ни будућим поколењима, можда ћемо бити у стању да издржимо једну промену, да се позитивно изразимо о настојањима наших претходника.

Природне науке и Кенђелац

Налазимо забелешке да је на нижим (почетним) нивоима школовања Кенђелац слушао разнородне науке, међу којима су биле и природне науке. Године 1785. у гимназији у граду Кежмарку (Kežmarok) у горњој Угарској, данашња Словачка, слушао је предавања из природних наука и историје код Кристијана Генерзика (Kristián Genersich, 1759–1825).[17] У Петрограду у *Духовној семинарији у Лаври Светог Александра Невског*, где је докторирао теологију, професор астрономије и историје природе био му је Крафт.[18] У Универзитету у Халеу професор природних наука му је био „славни онај путник и испитивач природе“[19], полихистор Јован Рајнхолд Форстер (Johann Reinhold Forster, 1729–1798), теолог и филолог по образовању, који му је дао

12 Просветитељство овде треба посматрати вишеструко, кроз личност кесаријског оца као васељенског учитеља, као претече исихазма и као истинског просветитеља. Узимајући исихазам као своврeмену праксу и учење, можемо Василија Великог означити као носиоца раног исихазма.
13 Ристовић 2005, 113.
14 Ристовић 2005, 115.
15 Ристовић 2005, 115.
16 Ристовић 2005, 10.
17 Ковијанић 1953, 167–168.
У матрикули (регистрацији) лицеја у Кежмарку стоји „Paulus Kengyeaz, Nagy Kikinda, Temenssiensis, graeci ritus non uniti, ignob (ilis) gramaticus“.
18 Кенгелац 2011 (1811, 35).
Грубић, Јовановић 2010, 8.
19 Рајковић 1880, 47.
Кенгелац 2011 (1811).

„солидну основу“[20]. Колико знање и искуство је имао професор Форстер можда најбоље описује чињеница да је година 1772–1775. као велики познавалац природних наука учествовао у експедицији Џејмса Кука (James Cook, 1728–1779) на чувеном другом путовању. Кенђелац је пратио његова предавања, слушао доживљаје и разгледао природњачку збирку реткости сакупљену на путовањима.[21] Кенђелац га помиње са великом захвалношћу и поштовањем.[22] Вративши се у Србију и сам сакупља и води рачуна о природним и историјским драгоценостима попут костију мамута пронађених у вршачком риту, које су чуване у Карловцу и манастиру Св. Георгија (Сенђурађ) на реци Брзави у којем је боравио као архимандрит.[23] Кенђелац је у Халеу вероватно слушао и предавања из физике код Фридриха Гелена.[24] На том универзитету је и докторирао, претпоставља се 1794. године.[25]

Почеци природних наука међу Србима у 18. и почетком 19. века

Међу Србима су почели да се појављују свршени студенти способни за проучавање природних наука.[26] Више аутора у 18. и почетком 19. века, међу којима и Кенђелац, је у просветитељском духу покушало да представи научна објашњења природе која су у складу са Светим писмом, што је проширило број заинтересованих за природне науке.

То су[27]:

Дионисије Новаковић (1705–1767): *Историја натуралнаја филозофов* (између 1738. г. и 1747. г)[28];

Макарије Петровић (1734–1765): *Руководство к философији* (1763) – један део се звао *Физика*[29];

Захарија Орфелин (1726–1785): *Вечити календар* (1783)[30];

Јован Рајић (1726–1801): *Краткое руководство в познаније земно-воднаго круга Теоретическое и практическое из латинских и немецких аукторов на славенскиј језик предложеное дља обученија јуношества Славено-сербскаго и карловачким општенародним школама предложено* (написао 1762)[31];

Манојло (Емануел) Јанковић (1758–1792): *Физическоје сочиненије о искушенију и разделенију воде у ваздух* (1787);

20 Грубић, Јовановић 2010, 39.
21 Грубић, Јовановић 2010, 40.
22 Кенгелац 2011 (1811,76–77).
23 Рајковић 1880, 57.
24 Грубић, Јовановић 2010, 10.
Ковијанић 1953, 169–170.
25 Грубић, Јовановић 2010, 10.
26 Церовић 2011, 35.
Погледати: Марић 1949.
27 Церовић 2011, 34–35.
Гавриловић 2001, 64.
28 За процену периода у којем је дело настало погледати:
Вукашиновић 2008, 126.
29 Марић 2013, 280.
30 Милованов 1886, 3–4.
31 Грбић 2007, 96.

Јоаким Вујић (1772–1847): *Јестествословије* (1809, превод са немачког[32]) и *Новјејше земљоописаније цјелога свјета* (1825);

Атанасије Стојковић (1773–1832): *Фисика* (1801–1803);

Павле Кенђелац: *Јестествословије* (1811);

Прокопије Болић: *Совершен виноделац* (1816, по узору на француског хемичара Шаптала).

Дело *Историја натуралнаја филозофов* сврстава Дионисија Новаковића, личности о којој ће касније бити још речи, међу заснивача природних наука код Срба у 18. веку.[33] У периоду када је дело настало Новаковић је био професор, а затим и префект[34] прве високе школе код Срба[35], петроварадинске школе *Духовни колегиј за младе богослове*[36], где је кроз курс филозофије држао предавања из физике.[37] Са те позиције повукао се 1747. године у манастир, након чега постаје епископ будимски, стонобеоградски, сигетски, сечујски, мухачкопољски и целе Трансилваније.[38] Дионисије Новаковић припада генерацијама Срба које су се школовале у Кијеву.

Немачка, место нових изучавања

За разумевање епохе, и развоја науке важно је истаћи место које је због верски толерантне, рационалистички оријентисане „климе“ било оптимална средина за студирање Срба у 18. и 19. веку.[39] Ово протестантско окружење у којем је циљ обуке у логици био „одбрана природног разума и његових моћи“[40] било је пријемчивије од католичког. Због тога је значајан број наших људи у другој половини 18. века одлазио да студира у немачком граду Халеу.[41] У периоду када је један од првих српских студената у Халеу и будући епископ костајнички, зринопољски, глински, дубички, јасеновачки, северински и марчански, Арсеније Теофановић, хватао белешке са предавања, 1745. године, на халејевском колегијуму филозофије логику је предавао „значајан мислилац немачке просвећености“ Јохан Фридрих Мајер (Johann Friedrich Meier), који је катедру наследио од свог професора Александера Готлиба Баумгартена (Alexander Gottlieb Baumgarten, 1714–1762) који је био „једнан од најумнијих и најсамосвеснијих волфоваца 18. века“[42]. Халеовски период оставио је дубок утицај на српску просвету и науку.

Кенђелац се на овај Универзитет уписао вероватно 1791. или 1792. године као студент права, и заведен је као „Paullus Kengyelatz Hungrus, Juris studiosus“[43]. Но, изгледа да су га више заинтересовале природне науке на Филозофском факултету којима се и посветио.[44] О његовој личности, а можда и утицајности говори податак да је изабран за „краља“ студентског удружења у Халеу.[45]

32 Оригиналан назив дела је *Naturgeschichte für Kinder* а аутор Георг Кристијан Раф (1748–1788).
33 Маринковић 1968, 228.
34 У нашој литератури термин префект се користи као синоним за ректора.
Вукашиновић 2007, 19.
35 Грујић 1927, 364.
36 Вукашиновић 2007, 15–17.
37 Марић 2013, 275–279.
38 Вукашиновић 2007, 19.
39 Жуњић 2013, 97.
40 Жуњић 2013, 83.
41 Жуњић 2013, 83.
42 Жуњић 2013, 83–86, 96.
43 Иларион 1927, 363.
44 Грубић, Јовановић 2010, 9.
45 Грубић, Јовановић 2010, 10.

Још један препознатљиви студент је у Халеу слушао предавања из физике. Био је то човек „у новим хаљинама“ – Доситеј Обрадовић. Изнова доводећи у контекст односа патролога и античке философије треба поменути да је Јустин Философ (100–165) носио плашт сматрајући себе философом.[46] Са некима од тих учитеља Цркве Кенђелац дели „судбину“ спутаваних и заустављаних док се од неких разликује. И век касније, кроз животни пут недавно проглашеног, а толико вољеног српског светитеља, Николаја Велимировића, можемо видети слику човека који је докторирао на Западу, у Швајцарској на теологији (Берн, 1908) и на философији (Женева, 1909), а који је пре тога провео једну годину у Халеу.[47]

Савременици који су искусили различито опхођење главног патрона

Павле Кенђелац је био савременик Атанасија Стојковића.[48] Било би очекивано да два научно образована човека, сличних настојања, имају исти или сличан третман. Међутим, постоје разлике у опхођењу према њиховим делима од стране једног од најутицајнијих људи тог времена – карловачког митрополита (1790–1836) из периода Првог и Другог устанка Срба, Стефана Стратимировића (1757–1836).

Примера ради, Стојковић је своју *Физику* (*Фисика простим језиком списана за род славено-сербскиј*) продао у цењених 700 примерака, што и за данашњу ситуацију представља значајан број, а од тога је чак 50 купио сам Стратимировић.[49] С друге стране, митрополит је из деценије у деценију Кенђелцу правио опструкције и систематски ускраћивао жељене позиције, те ометао издавање писаних дела. Следећа епизода може демонстрирати не само митрополитово понашање, већ и конкретне примедбе на избор одређене тематике и начин њене обраде.

Видевши које су све теме заступљене у *Јестествословију* митрополит Стратимировић је упутио позив темишварском епископу Стефану Авакумовићу (1756–1822) за саслушање Кенђелца, распитујући се и о броју штампаних и броју продатих примерака књиге, те да ли се могу „истргнути саблажњиви и неморални листови“[50]. Део који је митрополиту највише сметао односио се на човеково зачеће (*Глава осма: о човеку*)[51]. На притужбу да писањем таквих ствари срамоти свој чин архимандрита и на питање да ли постоји још неко свештено лице који је писало „такве текстове који приличе лекару или световном природњаку“, Кенђелац одговара да је Инокентије Дубравински за дело на сличну тему награђен од руске царице златном гривном, а да у делима Доситеја Обрадовића постоје места која би могла бити спорна, али се не сматрају таквим.[52]

Године Стратимировићевог управљања епархијом се поклапају са годинама у којима је Кенђелац стасао и стварао, тако да доследност оваквог приступа обухвата цео зрели период учењака – „досмртну гонидбу“[53]. Та двострукост понашања показана на примеру односа према делима ова два учењака почиње да се намеће као потешкоћа у сагледавању теме. На основу различитих односа митрополита према овим ученим

46 Justin, Chapter I.
47 fon Arks.
48 Пејовић, Мијајловић 2014.
49 Милованов 1886, 9–10.
50 Церовић 2011, 40.
51 Кенгелац 2011 (1811, 163–187).
52 Церовић 2011, 41.
53 Рајковић 1880, 49.

људима препознајемо позиционирање хроничара и потоњих биографа у односу на лик Стратимировића. Једни, држећи до значаја улоге митрополита Стратимировића у том тешком периоду, дају му за право то што је имао дискриминишући начин понашања према подређенима, те налазе у њиховим личностима и њиховим поступцима основу за такво чињење. Други пак наступају тако да га (Стратимировића) прикажу у светлу потпуне декаденције, односно крајњих злоупотреба моћи и угледа. Такво сагледавања митрополита (као својеврсне негативне персоне склоне деструкцији) се затим преноси и на његов однос према просвети, и спочитавају му се разни неуспеси и неискоришћене шансе. Стратимировић је био важна фигура у развоју просвете, али, такође, и човек који је наступао против Доситеја Обрадовића и осталих људи који су се за просвету залагали.

У томе није био једини. Иако се школовао у православној Русији, Дионисије Новаковић, који се сматра за једног од првих природњака, слично као Кенђелац спутаван је од стране црквених поглавара.[54] У писму које је Новаковић упутио митрополиту у Кијеву навео је да је разлог томе „јер је образован, кијевски ђак, и јер га световњаци веома воле и траже за свог архипастира“[55]. Конзистеријални суд му је 1747. године забранио проповедање по којем је био познат у народу.[56]

Развој школства и митрополит Стратимировић

Од 230 година колико је опстала Карловачка митрополија, 46 година њоме је управљао Стратимировић, што је петина целокупног трајања.[57] Непосредно пре тог времена присутна је иницијатива за систематски развој просвете и науке.

Након сеобе, у Цркви је владао приметан недостатак књига, што су представници царске власти користили да подметну унијатску литературу. Србима је била неопходна штампарија, што је у тесној вези са потребом за развојем просвете, али и приликама и неприликама које су пратиле њен развој. Реформа школства је до народно-црквеног сабора 1769. године спровођена у оквирима Цркве и представљала је вид борбе против унијаћења путем подизања нивоа образовања и културе српског народа.[58] Од 1770. године почело је систематско спровођење реформи у Карловачкој митрополији.[59] Промене су биле законски регулисане и извршавала их је Илирска депутација. Руковођене су од стране царице Марије Терезије (1717–1780), а обухватале су и реформисање школа.[60] Марија Терезија је 1774. године потписала план реформи о уређењу школства у монархији, који се односио и на српски народ, а у чијој основи је нова замисао да образовањем управља држава, и циљ да се изврши секуларизација школства.[61] Исте године одржан је народно-црквени сабор као институција од највећег значаја за Србе у Хабзбуршкој монархији. Обележиле су га бројне притужбе царско-краљевском комесару барону Матезену (генерал фелдмаршал-лајтнант Јохан Андреас барон Матезен) на непоштовање права и слобода у митрополији.[62] Сабор је уложио протест на непоштовање права свештенства и народа, а међу жалбама била је и

54 Вукашиновић 2007, 19–20.
55 Вукашиновић 2007, 20.
56 Вукашиновић 2007, 21–22.
57 Вуковић 1996, 469.
58 Нинковић 2011, 170.
59 Точанац Радовић 2014, 88.
60 Точанац Радовић 2014, 88.
61 Нинковић 2011, 177.
62 Точанац Радовић 2014, 90–91.

притужба на присиљавање деце да похађају римокатоличке школе.[63] Наложио је да свака епархија оснује клирикалну школу, а на Темишварском сабору 1790. године то је постављено као задатак новоизабраном митрополиту Стратимировићу.[64] Архимандрит Иларион Руварац (1832–1905), академик, критикује митрополита Стратимировића зашто тако важан посао није урадио.[65] Радикалније реформе српских школа почињу од 1810. године, у време када је поглавар митрополије био Стратимировић, и бивају диктиране са двора. Реформу православних школа у монархији спроводио је Урош Несторовић (1765–1825), који је био царски саветник и дворски агент, именован за врховног надзорника православних школа, како српских, тако и румунских и грчких.[66] План реформи о уређењу школства у монархији формиран је према пруском моделу и основа је реформе српског образовања.[67] Иако је био најзначајнија личност за српски народ у Хабзбуршкој монархији, митрополиту Стратимировићу није било дозвољено да се меша у просветну реформу. Због Несторовићеве политичке оријентације сукоб са митрополитом Стратимировићем је био неминован. Митрополит је сматрао да се одвајањем просвете и народ удаљава од Православне Цркве, и да је то припрема за будуће унијаћење.[68] Ипак, митрополит учествује у оснивању Карловачке гимназије (1791), Богословије (1794) и гимназије у Новом Саду (1810). Иако је план царске власти био да се у Карловцу оснује семинарија која би имала централни карактер и коју би контролисала власт, Стратимировић је осмислио Карловачку богословију као школу на нивоу епархије, настојећи да оснује више таквих школа при епархијским катедрама под контролом Цркве.[69] Заједно са својим некадашњим приватним учитељем Јованом Рајићем[70], саставио је план и програм рада и наставе у Богословији.[71] И поред сарадње са Бечким двором, реформе које је Несторовић спровео од великог су значаја за српску просвету у Хабзбуршкој монархији.

Стратимировић не успева да реализује ни захтев са Темишварског сабора да се оснује народна штампарија, али му се то не приписује као пропуст, јер са двора није дат пристанак.[72]

Стратимировићеве негативне стране обрађене су код Радојчића[73] и Опачић-Лекићеве[74], који истичу његов деспотизам и ћуд која утиче девастирајуће на књижевне и научне радове у његовој околини, а последично и на целокупан развој друштва. Осим према Кенђелцу, Стратимировић се сумњичи да је показао неприлично понашање и према „тужном Мркаљу“ и Мушицком.[75] Ако томе додамо и Доситеја, имаћемо сажети списак оних који раде на пољу просвете и науке. Но, може се дискутовати и о потезима како Мушицког, тако и Мркаља. Осим тога, познато је да је Стратимировић гајио познан-

63 Точанац Радовић 2014, 92.
64 Вуковић 1996, 471.
65 Вуковић 1996, 471.
66 Степановић 2015, 10.
67 Нинковић 2011, 169.
68 Степановић 2015, 12.
69 Вукашиновић 2008, 49.
70 Вукашиновић 2008, 48.
71 Гавриловић 1984, 23.
72 Вуковић 1996, 471.
73 Радојчић 1928, 67–68.
74 Опачић-Лекић 1978, 87–88.
75 Грубић, Јовановић 2010, 52.

ства са европским ученим главама, као и да је написао песму у десетерцу (*Љубосава и Радован*)[76], чиме је отворио пут будућем раду Вука Стефановића Караџића (1787–1864).

Такође, Стратимировићеву сумњичавост не можемо тумачити као претерану бојажљивост, јер је било опасности које се не могу занемарити. Године 1776. један од најобразованијих људи свог времена, цензор за српске књиге при Курцбековој штампарији у Бечу Атанасије Димитријевић Секереш, који је био изузетно цењен у српском народу, напустио је православну и прихватио римокатоличку веру.[77] Те године, као и претходне, 1775, Синод је оштро критиковао рад Курцбекове штампарије.[78] Секереша је рукоположио Дионисије Новаковић.[79]

Подршка

Поред опструкција које је доживљавао од Стефана Стратимировића, Кенђелац је имао и важну подршку, углавном у Русији. У Петрограду су његова два дела, *Јестествословије* и *Всемирнаго сбитијасловија*, доспела до Руске академије наука, Друштва љубитеља руске књижевности, државног канцелара и Петроградске семинарије, од којих је Кенђелац редом добио захвалност.[80] Његово научно стваралаштво, председник Руске академије наука Александар Семјонович Шишков оцењује као по свему достојанствено, а по садржају и дубини мисли да је високог домета.[81]

Постхумно, његово стваралаштво је хваљено од стране Јована Стерије Поповића (1806–1856), а нарочито начин на који је Кенђелац користио црквенословенски језик, Стеријиним речима да је он „тај језик љубио као матер свога духа и срца“.[82] Стерија тврди да мало има дела међу српским књигама које се могу поредити са његовим.[83]

Помало митски делује чињеница да је као млад Павле Кенђелац добио личну сабљу пруског краља Фридриха Виљема II Великог као награду за изненађујуће одговоре на питања која је краљ поставио приликом боравка у Халеу. Поређење „паметан као Павле Кенђелац“ користило се у Кикинди и околини још сто година након његове смрти.[84]

Кенђелац као родољуб

Кенђелац је *Јестествословије* писао на језику који је сав писмени народ могао да чита, што је, иако је писмених било мало, имало одређени утицај на популаризацију и ширење учења из природних наука, али и на развој писмености код народа, на свом језику. Критиковао је оне који дела пишу на другим језицима тврдећи да се на

76 Стратимировић 1800.
Ова песма је 1800. године објављена у Будиму и реиздата 2005. године.
Стратимировић 2005, 146–156.
77 Точанац Радовић 2014, 161.
78 Точанац Радовић 2014, 99.
79 Вукашиновић 2008, 117.
Маринковић 1968, 226.
80 Церовић 2011, 45.
81 Церовић 2011, 45–46.
82 Церовић 2011, 46–47.
83 Церовић 2011, 47.
84 Сведочанство о томе је усмено изложио мр Бранко Белић, археолог, у Народној библиотеци „Јован Поповић“ у Кикинди током промоције дела Павла Кенђелца.
Objavljena... 2002.

словенском може исказати исто што и на грчком, латинском, француском, британском или немачком.[85]

Наспрам навода митрополита Стратимировића и других који су говорили да Павле Кенђелац делује против Српске православне цркве, те да је унијата, стоји сведочанство о томе колико је у народу поштован и чије је интересе заиста заступао. Догађај који репрезентује Кенђелчеву личност и бригу за српски народ је буна која се одиграла непосредно након његовог повратка у домовину, 1793–1795. године у Кикинди.[86] У Кенђелчевој буни, како је догађај назван, он је био кључни актер и заступао је народ прво у Магистрату, а затим и на Бечком двору, на челу делегације коју је примио цар Франц I Хабзбуршки. Издејствовао је делимично испуњење захтева кикиндског народа. Жалбе су се односиле на поделу *иберланда*, привилегије, пореске намете и функционисање управе.[87] Буна је допринела да се са двора одређена правила преокрену на корист Срба и оставила је дубок траг међу становништвом Великокикиндског привилегованог диштрикта, али је донела и прве непријатеље Кенђелцу. Претње су му слате од стране угарских власти.[88]

Кенђелчева родољубивост може се сматрати још снажнијом ако се узме у обзир бреме које је носио око 40 година које је провео међу својим народом, обележених константним опструкцијама и оптужбама.

Објављено и необјављено

Потпуна слика о ствараоцу Павлу Кенђелцу није оцртана, јер због склањања и нечувања, као и немогућности да буду објављена нису сачувана сва његова дела, док је објављено само неколико.

Осим *Јестествословија*, Кенђелац је 1821. године у Будиму објавио вредно дело из историје *Всемирнаго сбитијасловија, част перва* (*Светска историја*)[89]. Ово дело је преведено на српски под насловом *Историја Јеврејског народа, 1, 2 и 3* и штампано 1889–1890. године у Панчеву.[90] *Проповед о покорности властима* (*Проповјед о покореније и повиновеније к власти, Из теми посланија свјатаго апостола Павла к Јеврејам, глави 13, стиха 17*) написао је 1830. године, а 1854. године овај спис је објављен.[91] Године 1885. у Новом Саду је објављена *Конзисторијална окружница свештеницима Темишварске епархије* коју је написао 1798. године.[92]

Познато је да је штампано и 15 писама, међу којима су она упућена Стефану Стратимировићу (6 писама), цару Францу I (2 писма), Вуку Стефановићу Караџићу (2 писма) и по једно писмо Петру Петровићу, Стефан Авакумовићу, Ф. Кохарију, Лукијану Мушицком и Т. Деметру Тирки.[93] Његова руком писана *Аутобиографија* на пет страна која се чува у протоколу Епархијске библиотеке у Темишвару под инвентарским бројем

85 Церовић 2011, 37.
86 Церовић 2011, 27–28.
87 Церовић 2011, 27.
88 Церовић 2011, 28.
89 Kengelac 1821.
90 Кенгелац 1889a.
Кенгелац 1889b.
Кенгелац 1890.
91 Церовић 2011, 48.
Грубић, Јовановић 2010, 61.
92 Грубић, Јовановић 2010, 61.
93 Грубић, Јовановић 2010, 61–62.

2933 објављена је тек 2012. године, и то у фототипском облику, као и транскрибована на савремену српску ћирилицу.[94]

Познато је више његових необјављених дела, међу којима су *Земљеописаније*, *Церковна историја* у осам књига и *Всемирного сбитијасловија, части 2, 3 и 4*.[95] Интересантно је и питање због чега није наставио да објављује дела из природних наука које су га интересовале, иако је планирао да напише четири књиге из природних наука, од којих је *Јестествословије* прва. Наслови остале три књиге за које се не зна да ли су написане па изгубљене или нису ни написане (или су постојале само као идеја) стоје на почетку *Јестествословија* у следећем облику: *О животињском царству*, *О биљном царству или растињу*, *О царству камења*.

Јестествословије

Књига представља дело великог личног сажимања знања и искустава и садржи напредне идеје. Састоји се из осам поглавља, која уз три необјављена дела чине целовиту, мултидисциплинарну слику општих знања о живом и неживом свету. То су: *О настанку земље и о значајним променама на њој*; *О планинама, јамама, пећинама и провалијама*; *О морима, њиховом изгледу, морским струјама и о језерима*; *О изворима и рекама*; *О ветровима*; *О земљотресима и вулканским планинама*; *О календару и метеорологији*; *О човеку*. Објашњења спадају у домен следећих наука: географије, геологије, физике, биологије, археологије, екологије, минералогије, хидрологије, астрономије, океанографије, педологије, метеорологије, лимнологије, климатологије, зоологије, ботанике, хумане физиологије. Хуману физиологију проучава кроз човеково зачеће, неонатологију, гинекологију, генетику, анатомију и ортопедију, дерматологију, неурологију, хематологију, кардиологију, пулмологију, гастроентерологију, хепатологију, урологију, о чулима, психологију.

Списак је опширан и обухвата већину данашњих природних наука. Геонаукама је посвећено највише пажње. Неке од наука које су саставни део хумане физиологије заступљене су веома мало, у једном или неколико краћих пасуса.

Дискусија и закључак

Истраживање које је покренуто има за циљ одређивање места Павла Кенђелца међу личностима које су зачеле проучавање природних наука код Срба у 18. и почетком 19. века. Овај рад се може сматрати једном етапом у том задатку који обухвата проучавање историјске улоге и лика овог аутора.

Током истраживања увиђа се да је потребно разрешити мноштво „бочних“ проблема и изазова као што су друштвене и политичке околности и утицаји надређених од којих осим подстицајних треба посебну пажњу обратити на оне деструктивне. Испреплетаност различитих фактора чини процес вредновања сложеним, али је његово привођење циљу неопходно да би се успоставио утемељенији приступ историји науке, националној историји и историји богословља.

Постоји тренд преиспитивања досадашњих процена и карактеризација личности из тог доба, попут Доситеја Обрадовића, Дионисија Новаковића и осталих

94 Бугарски 2012.
95 Грубић, Јовановић 2010, 62.

који су у том времену интегрисали знања из различитих извора. У овом раду остварен је континуитет таквог типа истраживања.

Превасходно, било је потребно укратко представити историјску ситуацију, токове, прилике и неприлике тог времена, као и специфичност питања просвете и науке међу Србима непосредно пре и током периода реформи Марије Терезије које су за циљ имале секуларизацију школства. У том смислу, пример Павла Кенђелца говори о виду борбе у временима кључним за одржање српске нације, а која се одвијала око правца образовања и науке.

Један од основних захвата био је да се значај настојања Срба у просвети и науци почетком 19. века потврди путем поређења са прегаоцима из периода ране Цркве. Таква компарација доприноси реалнијем и утемељенијем сагледавању ове проблематике, али и мотива и деловања читавог низа аутора.

На основу свог најзначајнијег дела, *Јестествословија*, Кенђелац се појављује као незаобилазан аутор међу онима који су српском народу понудили знања из природних наука. Евидентирано је да је на свим нивоима школовања изучавао природне науке, што је касније, заједно са личним сазнањима и истраживањима природе прибележио у оквирима ове књиге.

Личност која је нераздвојива од приче о Кенђелчевом животу, а која је и довела до тога да се не остваре његови потенцијали и делимично до тога да се непотпуно интерпретира његова историјска улога, јесте митрополит Стефан Стратимировић. Он је означен као онај кога треба целовито сагледати да би прича о Павлу Кенђелцу могла да се разуме. Дати су основни аргументи, *pro et contra*, неопходни за сагледавање позитивних и негативних одлика односа митрополита према ученим Србима тога времена.

Уочавамо да тема тек у новије време добија на значају. И даље је отворена, јер нису доступна сва архивска документа.

Извори

Бугарски, С. (2012): „Аутобиографија архимандрита Павла (Кенгелца)“. у: *Зборник Матице српске за историју*, 86, 67–77.

Justin Martyr: *Dialogue with Trypho*. in: Roberts, Alexander; Donaldson, James. Ante-Nicene Fathers, Volume 1, The Apostolic Fathers, Justin Martyr, Irenaeus. http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf01.viii.iv.i.html.

Кенгелац, П. (2011 [1811]): *Природослов од Павла Кенгелца архимандрита свето-георгијевског.* [Будим: Краљевски Универзитет пештански]. у: *Јестествословије (Природослов)*, фототипско извање са преводом. Кикинда: Историјски архив Кикинда.

Kengelac, P. (1821): *Vsemirnago sbytiaslovia*. V "Budinom" Grade: Pismeny Kralevskago vseuc ilis ta Pestanskago.

Кенгелац, П. (1889a): *Историја јеврејскога народа*, [1]. Панчево: Браћа Јовановић.

Кенгелац, П. (1889b): *Историја јеврејскога народа*, 2. Панчево: Браћа Јовановић.

Кенгелац, П. (1890): *Историја јеврејскога народа*, 3. Панчево: Браћа Јовановић.

Стратимировић, С. (1800): *Љубосава и Радован*. Будим: Универзитетска штампарија.

Стратимировић, С. (2005): „Љубосава и Радован“. у: *Антологија старијег српског песништва: XVIII век*, Нови Сад: Светови, 146–156.

Литература

Амфилохије, митрополит (1993): *Основи православног васпитања*. Врњачка Бања: Братство Св. Симеон Мироточиви.

Вукашиновић, В. (2007): „Дионисије Новаковић: епископ и теолог XVIII столећа“. у: *Епитом. епископ Дионисије Новаковић* (приредио Владимир Вукашиновић), Панчево: Passage, 11–61.

Вукашиновић, В. (2008): *Српско барокно богословље: библијско и светотајинско богословље у Карловачкој митрополији XVIII века*. Краљево, Нови Сад, Београд: Епархијски управни одбор епархије Жичке, Беседа, Српска патријаршија.

Вуковић, С. (1996): *Српски јерарси од деветог до двадесетог века*. Београд, Подгорица, Крагујевац: Евро, Унирекс, Каленић.

Гавриловић, Н. (2001): „Деизам природњака Павла Кенгелца“. у: *Темишварски зборник*. Матица Српска, 3, 63–71.

Гавриловић, Н. (1984): *Карловачка богословија 1794–1920*. Сремски Карловци: Српска православна богословија Светог Арсенија.

Гавриловић, Ж. (1995): „Биологија код Срба у Војводини крајем XVIII и почетком XIX века“. у: *Зборник радова научног скупа Природне и математичке науке у Срба у 18. и у првој половини 19. века*, Нови Сад, 26–27. јуни 1995, 271–288.

Гавриловић, Ж.; Велисављев, М. (1995): „Јестествословије глава человјеције Павла Кенгелца“. у: *Зборник радова Научног скупа Природне и математичке науке у Срба у 18. и у првој половини 19. века*, Нови Сад, 26–27. јуни 1995, 321–330.

Грбић, Д. (2007): „Јован Рајић – Књижевноисторијски портрет“. у: *Годишњак Катедре за српску књижевност са јужнословенским књижевностима*. Београд, год. III, 91–153.

Грубић, А.; Јовановић, М. (2010): „Павле Кенђелец (1766–1834)“. у: *Живот и дело српских научника, књига 12*. Ђорђевић, Владан Д. (ур.), Београд: САНУ, 1–72.

Грујић, Р. (1927): „Прва српска гимназија у Новом Саду (1731–1775)“. у: *Летопис Матице српске*, 313 (1–3), 364–375.

Жуњић, С. (2013): *Прирок и суштаство – Историја појмовне логике код Срба, део 2 Српске логике у раној модерни*. Београд: Службени гласник.

Иларион (Земски) (1927): „Школовање архим. Павла Кенђелца“. у: *Летопис Матице српске*, 313, 358–363.

Јовановић, М. (1995): „Правци развоја биологије код Срба у првој половини 19 века“. у: *Зборник радова Научног скупа Природне и математичке науке у Срба у 18. и у првој половини 19. века*, Нови Сад, 26–27. јуни 1995, 331–336.

Ковијанић, Р. (1953): „О Павлу Кенђелцу, писцу прве српске јестаственице“. *Наука и природа*, 6 (4), 165–170.

Мандић, В. (2011): *Литургијско богословље Доситеја Обрадовића*. дипломски рад. Православни богословски факултет Универзитета у Београду. Београд.

Марић, И. (2013): *Стара физика и физика код Срба*. Београд: Отачник.

Марић, С. (1949): „Природне науке код Срба у Војводини крајем XVIII и почетком XIX века“. у: *Летопис Матице српске*, 3, 155–171.

Маринковић, Б. (1968): „Скица за три портрета – I Дионисије Новаковић“. у: *Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду*, 11/1, 221–250.

Марковић, М. (1999): „Рационализам и просветитељство Доситеја Обрадовића“. *Живот и дело Доситеја Обрадовића*. Зборник радова са научног скупа САНУ 15. и 16. децембра 1999. у Београду, 17. децембра 1999. у Сремским Карловцима, 45–52.

Милованов, С. (1886): „Физика у Срба (I)“. у: *Летопис Матице српске*, 145 (1), 1–30.

Николић, Н. (2008): „Доситеј, Србија и Камчатка или О просвећеном национализму“. у: *Летопис Матице српске*, 482 (6), 1371–1387.

Нинковић, Н. (2011): „Реформа српског школства у Хабзбуршкој монархији 1769–1777“. у: *Истраживања*, 22, 167–183.

Objavljena dela znamenitog Kikinđanina Pavla Kenđelca, „Jestestoslovija“. (2002). *Глас јавности*, 2. Фебруар, http://arhiva.glas-javnosti.rs/arhiva/2002/02/02/srpski/V02020102.shtml.

Опачић-Лекић, В. (1978): *Сава Мркаљ, Живот и дјело*. Нови Сад: Матица српска.

Österreichisches Biographisches Lexikon und biographische Dokumentation (2003–2015). Österreichischen Akademie der Wissenschaften. ISBN: 978-3-7001-3213-4. http://www.biographien.ac.at/oebl/oebl_K/Kengelac_Pavao_1766_1834.xml.

Пејовић, Н.; Мијајловић, Ж. (2014): „Књиге Атанасија Стојковића у виртуелној библиотеци Математичког факултета“. у: *Зборник радова конференције "Развој астрономије код Срба VII"*, Београд, 18–22. април 2012, М. С. Димитријевић (ур.). Публ. Астр. друш. "Руђер Бошковић" бр. 13, 541–552.

Радојчић, Н. (1928): „Јаков Герчић, први српски покушај велике опште историје“. у: *Годишњица Николе Чупића*, 37, 58–94.

Рајковић, Ђ. (1880): „Павао Кенђелац, биографско-књижевна слика“. у: *Летопис Матице српске*, 124, 45–57.

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

Степановић, М. (2015): „Два и по века од рођења Уроша Несторовића“. у: *Норма*, 20 (1), 9–19.

Точанац Радовић, И. Б. (2014): *Реформа Српске православне цркве у Хабзбуршкој монархији за време владавине Марије Терезије и Јосифа II (1740–1790)*. докторска дисертација. Филозофски факултет Универзитета у Београду. Београд.

fon Arks, Urs: *Sveti vladika Nikolaj – Jedno viđenje njegovih ranih godina u inostranstvu i srpsko-pravoslavnih odnosa sa Starokatoličkim teološkim fakultetom Univerziteta u Bernu*. Друштво за српско-немачку сарадњу.

http://www.drustvosns.org/verski%20zivot/pdf/Urs%20fon%20Arks,%20Vladika%20Nikolaj.pdf.

Церовић, Љ. (2011): *Павле Кенгелац – преци, сеобе, завичај, живот, дело*. у: *Јестествословије (Природослов)*, фототипско извање са преводом. Кикинда: Историјски архив Кикинда.

Bojan M. Tomić
Milica M. Tomić

PROBLEM OF ALOCATING THE PLACE OF ARCHIMANDRITE PAVLE KENĐELAC IN THE HISTORY OF NATURAL SCIENCES OF SERBS

In this paper we have focused on important segment of a problem from the life of this scholar that is related to formation of his scientific views and problems that have led his character to become historically pale. A specific moment from the late 18th and early 19th century is outlined, linked to the development of education and science and relationships of key actors, in order to recognize the epoch and the historical context. It should be noted that the person we are dealing with is potentially the first Serbian doctor of theology and philosophy and our intention was to recognize results important for the national history of science.

УДК 655.4/5(497.11 Ниш)"2001/2016"
015(497.11)"2001/2016"
930(497.11 Ниш)"2001/2016"

Јована Д. Бојовић Манић
Институт за српску културу Приштина / Лепосавић
Међународни центар за православне студије, Ниш – Србија
e-mail: jovanab89@yahoo.com

ДОПРИНОС СРПСКОЈ И ЕВРОПСКОЈ МЕДИЕВИСТИЦИ
(О ИЗДАВАЧКОЈ И НАУЧНОЈ ДЕЛАТНОСТИ ЦЕНТРА ЗА ЦРКВЕНЕ СТУДИЈЕ, ПОВОДОМ ПЕТНАЕСТОГОДИШЊИЦЕ РАДА)

Апстракт: *У раду ћемо представити рад Центра за црквене студије и указати на значај какав је имао у протеклих петнаест година у научном и културном животу града у коме постоји, али и на његове шире међународне резултате. Пре свега, пажња ће бити усмерена на издавачку и научну делатност ове институције. Указаћемо на то да рад Центар за црквене студије представља вредан допринос српској и европској медиевистици, али и вредан прилог издавачкој делатности на нашим просторима.*

Кључне речи: *Центар за црквене студије, издаваштво, научна делатност, монографије, библиографије, часопис Црквене студије.*

У Србији, до одређеног тренутка, нису постојале институције које би свој рад усмериле конкретно на црквене студије. Стварање једне такве институције подразумевало је почетак дугог и мукотрпног рада научника и истраживача усмереног на поља историје, културе и уметности, која су блиска цркви. Група научника, која је сматрала да црквене студије изискују постојање специјализованог научно-истраживачког центра, оформила је Центар за црквене студије у Нишу, и не слутећи тада какав ће научни, национални и духовни значај имати у будућности.

Центар за црквене студије основан је 2001. године у Нишу са благословом тадашњег Епископа нишког Иринеја. На идеју о стварању једне овакве научне институције дошао је проф. др Драгиша Бојовић, редовни професор Филозофског факултета у Нишу, окупивши значајан број доктора и магистара наука који се баве научним проучавањем православне духовности. Они су тада јасно дефинисали задатке и циљеве и већ петнаест година се труде и професионално раде на остваривању истих. Центар за црквене студије има мултидисциплинарни карактер и бави се истраживањима следећих области: 1) историја Српске православне цркве, 2) историја ликовне црквене уметности, 3) историја црквене књижевности, 4) теологија и философија Светих отаца, 5) византијска естетика, 6) однос византијске и српске црквене културе, 7) међусобни односи националних православних култура и сл. Чланови Центра раде на остваривању следећих задатака: 1) научно истраживање црквене историје, културе и уметности, 2) презентација резултата истраживања (издавачка делатност, промоције, трибине и слично), 3) организовање научних скупова, 4) издавање гласила – часописа Центра (*Црквене студије*), 5) афирмација црквених студија и црквеног стваралаштва, 6) формирање библиотеке и научно-документационог центра, 7) развој научног подмлатка.

У раду ћемо представити ангажовање Центра за црквене студије и указати на значај какав је имао у протеклих петнаест година у научном и културном животу града у коме постоји, али и на његове шире међународне резултате. Пре свега, пажња ће бити усмерена на издавачку и научну делатност ове институције.

Центар за црквене студије у претходном периоду организовао је, самостално или са другим институцијама, девет научних скупова. Ради се о следећим научним скуповима: *Владета Јеротић – делом у времену*, *Грчка и српска црква кроз векове*, *Манастир Бањска и доба краља Милутина*, *Свети Никита из Ремезијане*, *Солун и Ниш*, *Стефан Немања и Топлица*, *Православна теологија и култура*, *Историја и значај Призренске богословије*, *Свети цар Константин и хришћанство*. Сви научни скупови су међународног значаја и са већине је објављен зборник радова. Од посебне важности је последњи међународни научни скуп *Свети цар Константин и хришћанство*, одржан 31. маја – 2. јуна 2013. године. У граду Нишу, месту где се цар Константин родио, одржан је највећи и, можемо рећи, најзначајнији научни скуп у част обележавања 1700 година Миланског едикта. Припреме за скуп трајале су више од три године. Резултат таквог озбиљног приступа било је учешће преко 150 научника из свих крајева света: Бостон, Бејлор, Милано, Краков, Јерусалим, Венеција, Париз, Москва, Кардиф, Фиренца, Санкт-Петербург, Велико Трново, Бризбејн, Кембриџ, Рим, Тбилиси, Загреб, Лублин, Оксфорд, Смоленск, Нотингем, Анкара, Будимпешта, Чикаго, Скопље, Познањ, Њујорк, Амстердам, Архус, Осло, Канзас, Единбург, Триер, Богота, Варшава, Лођ, Принстон, Грац, Крит, Дарм, Атина, Београд, Ниш... Суорганизатори скупа биле су угледне институције: Центар за византијско-словенске студије *Иван Дујчев*, Софија; Институт за национална и верска питања, Солун; Институт за хришћанске православне студије Универзитета у Кембрицу; Филозофски факултет у Нишу; Одељење за историју Филозофског факултета у Београду.

О великом значају скупа говоре и два тома зборника[1] која су одштампана након одржавања, а састоје се од 1260 страна. Објављено је, дакле, 94 реферата, а преостали су објављени у десетом броју годишњака Центра за црквене студије, који је био посвећен овом јубилеју. Радови доносе нова сазнања у домену студија која се баве овом тематиком. Три тематске области које су доминирале јесу: Константин Велики и његово време, Константин и хришћанство и Константин и његово дело у хришћанском свету до краја средњег века[2].

Центар за црквене студије објављује и часопис *Црквене студије*, најбољи часопис тог профила у земљи и један од најзначајнијих у свету. То је референтни часопис категоризован у Министарству просвете и науке (М24), а налази се и на листи категоризованих часописа Универзитета у Београду. До сада је изашло тринаест бројева. Редакцију часописа чине стручњаци из региона, као и угледни научници из других земаља – академик Анатолиј Турилов (Москва), др Жан Клод Ларше (Стразбур), академик Витоми 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 Георги Каприев (Софија), др Синиша Мишић (Београд), др Бранко Горгиев (Ниш), др Панос Софоулис (Атина), др Дарко Крстић (Ниш – секретар), др Ангелики Деликари (Солун – међународни секретар) и др Драгиша Бојовић. За уређивање часописа проф. др Драгиша

1 Јухас-Георгиевска 2013, 349–364.
2 *Исто*, 349.

Бојовић је добио угледну награду *Константин Острошки* у Пољској, за „труд у делању на њиви духовне културе светог православља“.

Издавачка делатност Центра за црквене студије, до овог тренутка, састоји се из следећих издања:

А) монографије

1. Жан Клод Ларше, *Пут, истина, живот*: *огледи из православне духовности и теологије*, Ниш: Центар за црквене студије; Београд: Ars Libri, 2003.

2. Жан Клод Ларше, *Теологија болести*, Ниш: Центар за црквене студије; Београд: Ars Libri, 2006.

3. Жан Клод Ларше, *Иконограф и уметник*, Ниш: Центар за црквене студије; Београд: Ars Libri, 2011.

4. Жан Клод Ларше, *Патријарх Павле: светитељ наших дана*, Београд: Службени гласник; Ниш: Центар за црквене студије, 2016.

5. Драгиша Бојовић, *Свети Јеферем Сирин и српска црквена књижевност*, Ниш: Центар за црквене студије; Косовска Митровица: Филозофски факултет, 2003.

6. Драгиша Бојовић, *Српска есхатолошка књижевност*, Ниш: Центар за црквене студије; Косовска Митровица: Филозофски факултет, 2004.

7. Драгиша Бојовић, *Трпеза премудрости*, Београд: Друштво Рашка школа; Ниш: Центар за црквене студије, 2009.

8. Драгиша Бојовић, *Манастири у Старом Колашину*, Ниш: Центар за црквене студије, 2010.

9. Василије Марковић, *Православно монаштво и манастири у средњовековној Србији*, Ниш: Центар за црквене студије; Београд: Ars Libri; Бања Лука: Бесједа, 2002.

10. Ренато д'Антига, *Византијска Венеција*, Ниш: Центар за црквене студије, 2008.

11. Димитрије З. Плећевић, *Свети великомученик Прокопије, заштитник града Ниша*, Ниш: Центар за црквене студије, 2008.

12. Слађана Ристић Горгиев, *Логос и бесмртност*, Ниш: Центар за црквене студије, 2007.

13. Милентије Ђорђевић, *Беседништво код Срба*, Ниш: Центар за црквене студије, 2007.

14. Александар Наумов, *Старо и ново. Студије о књижевности православних Словена*, Ниш: Центар за црквене студије, 2009.

15. Владимир Цветковић, *Бог и време. Учење о времену Светог Григорија Ниског*, Ниш: Центар за црквене студије, 2013.

16. Владимир Алексић, *Живот и дело Михаила Динића*, Пожаревац: Народни музеј; Ниш: Центар за црквене студије, 2009.

17. Марија Копривица, *Попови и протопопови Српске цркве у средњем веку*, Ниш: Центар за црквене студије, Филозофски факултет, 2012.

18. Светозар Стајић, *Манастир Свети Аранђео*, Ниш: Центар за црквене студије; Сврљиг: Културни центар, 2010.

19. Мирко Станимировић, *Црква Свети Никола*, Ниш: Центар за црквене студије, 2010.

20. Вера Милосављевић, *Црква у Баноширу*, Сремски Карловци: Српска православна епархија сремска; Ниш: Центар за црквене студије, 2014.

21. Срђан Б. Младеновић, *Крушевска метохија. Хиландарски посед у Хвосну*, Ниш: Центар за црквене студије, 2013.

Б) друга издања

1. Ђорђе Сп. Радојичић, Гојко Суботић, *Из прошлости манастира Светог Јована Богослова*, Ниш: Центар за црквене студије; Поганово: Манастир Свети Јован Богослов, 2002.

2. *Црква Светог Пантелејмона у Нишу*, приредио Драгиша Бојовић, Ниш: Црква светог селикомученика Пантелејемона, Центар за црквене студије, 2002.

3. *Месецослов Јерусалимског типика*, приредио Виктор Савић, Ниш: Центар за црквене студије; Сопоћани: Манастир Сопоћани, 2003.

4. *Молитве Светога Саве*, приредио Драгиша Бојовић, Ниш: Центар за црквене студије; Косовска Митровица: Филозофски факултет, 2002.

5. Митрополит Ђорђе Николајевић, *О Дубровнику и о Дубровчанима*, приредила Ирена Арсић, Београд: Ars Libri; Ниш: Центар за црквене студије, 2006.

6. *Мисли старих српских писаца и духовника о љубави*, приредио Драгиша Бојовић, Ниш: Центар за црквене студије, 2006.

7. Миливоје Р. Јовановић, *Свети Сава у епским народним песмама*, Ниш: Центар за црквене студије, 2004.

8. Митрополит Апостолос Папаконстандину, *Како ће поверовати у онога за кога не чуше*, Ниш: Центар за црквене студије, 2011.

9. Драгиша Бојовић, *Развијање свитка. Прилози из историје*, Ниш: Центар за црквене студије; Београд: Ars Libri, 2009.

10. Слађана Ристић Горгиев, *Поуке св. Симеона Новог Богослова*, Ниш: Центар за црквене студије, 2011.

11. *Слово љубави. Од Светог апостола Павла до Светог Николаја српског*, приредио Драгиша Бојовић, Ниш: Центар за црквене студије, 2007.

В) библиографије

1. Бојана Мелцер, *Манастир Хиландар*, Ниш: Центар за црквене студије; Косовска Митровица: Филозофски факултет; Колумбус: Архивски центар за проучавање словенског средњовековља, Државни универзитет Охаја; Београд: Задужбина Светог манастира Хиландара, 2003.

2. Бојана Мелцер, *Манастир Сопоћани*, Ниш: Центар за црквене студије; Сопоћани: Манастир Сопоћани, 2002.

3. Бојана Мелцер, *Манастир Ђурђеви ступови*, Ниш: Центар за црквене студије; Рас: Манастир Ђурђеви ступови, 2004.

4. Снежана Бојовић, *Библиографија часописа „Свети кнез Лазар“*, Ниш: Центар за црквене студије; Призрен: Рашко-призренска епархија, 2003.

5. Весна Ристић, *Исихазам у Србији*, Ниш: Центар за црквене студије, 2006.

6. Весна Ристић, Снежана Бојовић, Ирена Арсић, *Библиографија Владете Јеротића*, Београд: Ars Libri; Ниш: Центар за црквене студије; Земун: Невен, 2008.

7. Весна Црногорац, Снежана Бојовић, *Библиографија Центра за црквене студије*, Ниш: Центар за црквене студије, 2009.

Г) зборници са научних скупова

1. *Манастир Бањска и доба краља Милутина*: зборник са научног скупа одржаног 22–24. септембра 2005. године у Косовској Митровици, уредник Драгиша Бојовић, Ниш: Центар за црквене студије; Косовска Митровица: Филозофски факултет; Бањска: Манастир Бањска, 2007.

2. *Владета Јеротић – делом у времену*: зборник са научног скупа одржаног у Нишу 14. децембра 2004. године, уредник Владимир Цветковић, Ниш: Центар за црквене студије; Београд: Ars Libri; Гаџин Хан: Општинска библиотека, 2005.

3. *Свети Никита из Ремезијане*: зборник са научног скупа одржаног у Белој Паланци 27. маја 2006. године, уредник Драгиша Бојовић, Ниш: Центар за црквене студије; Бела Паланка: Друштво пријатеља манастира Дивљана, 2007.

4. *Православна теологија и култура*: зборник са научног скупа одржаног 25. и 26. децембра 2008. у Нишу, уредник Драгиша Бојовић, Ниш: Центар за црквене студије, 2009.

5. *Стефан Немања и Топлица*: тематски зборник, уредник Драгиша Бојовић, Ниш: Центар за црквене студије, 2011.

6. *Историја и значај Призренске богословије* (поводом 140. годишњице од оснивања): зборник радова са научног скупа одржаног од 31. октобра до 1. новембра 2011. године у Нишу, приредио Славиша Недељковић, Ниш: Филозофски факултет, Призренска богословија Св. Кирила и Методија, Центар за црквене студије, 2013.

7. *Свети цар Константин и хришћанство, 1–2:* Међународни научни скуп поводом 1700. годишњице Миланског едикта 31. мај – 2. јун 2013, уредник Драгиша Бојовић, Ниш: Центар за црквене студије, 2013.

8. *Saint Emporer Constantine and Christianity* (зборник резимеа), 2015.

Уколико се узме у обзир овај позамашни списак издања Центра за црквене студије, представљање сваког превазишло би оквире овога рада. Пажњу ћемо стога усмерити само на нека од њих.

Исте године када је и основан (2002), Центар за црквене студије објављује књигу *Молитве Светога Саве*, коју је приредио оснивач и управник Центра, проф. др Драгиша Бојовић. Управо за ово издање, Центар за црквене студије је добио награду *Иницијал* на 39. међународном сајму књига у Нишу, за допринос науци и уметности. „Књига *Молитве Светога Саве* представља зборник молитава Светога Саве, који је аутор, Драгиша Бојовић, приредио на основу објављених књижевних дела српских средњовековних писаца – хиландарских јеромонаха и духовника – Доментијана и Теодосија.“[3] Дакле, прикупљене су молитве из два Доментијанова житија, *Житија Светог Саве* и *Житија Светог Симеона*, и из Теодосијевог *Житија Светог Саве*. Тако се и сама књига састоји из две целине, а редослед молитви је хронолошки.

Свети Јефрем Сирин и српска црквена књижевност објављена 2003. године представља нешто измењену и допуњену верзију докторске дисертације Драгише Бојовића. Бојовић је утицај Светог Јефрема приказао у три рецепциона нивоа – 1. дословне позајмице, 2. парафразе јефремовских мисли и 3. прихватање јефремовског духа.[4] Он идентификује и пореди који су све цитати из дела Јефрема Сирина присутни у делима старих српских писаца, било дословно или парафразом, као и када, где и како се срећу цитати и у којим темама и мотивима их највише има. Истраживања Д. Бојовића су изазвала велика интересовања у науци, посебно у италијанској славистици. О његовим резултатима писали су Алберто Алберти[5] и Росана Морабито[6].

Наташа Половина у приказу књиге Драгише Бојовића *Српска есхатолошка књижевност* (2004) наводи да она представља увид у есхатолошку проблематику и да „први пут озбиљније скреће пажњу на овај недовољно испитан аспект наше књижевности и уметности уопште“[7]. Састоји се из три дела, те се тако први део односи на есхатолошке аспекте српске књижевности до 15. века, друга целина на српску

3 Рочкомановић 2003, 155–160.
4 Костић Тмушић 2015, 35–41.
5 Alberti 2005, 295–299.
6 Morabito 2006, 57–64.
7 Половина 2006, 1229–1233.

књижевност 15. века, док је трећи део „посвећен радовима у чијој је основи мултидисциплинарни приступ есхатолошкој тематици“[8].

Као резултат научно-истраживачког рада студената србистике Филозофског факултета у Нишу, на пројекту „Индекс мотива у српској црквеној књижевности“, а на предлог и под руководством свог професора др Драгише Бојовића, настала је књига *О љубави : мисли старих српских писаца и духовника.* Овај избор најлепших мисли о мотивима љубави, светлости, душе, покајања, молитве, страшног суда, живота и смрти, ексцерпиран из Задругине едиције „Стара српска књижевност у 24 књиге“, објављен је у издању Центра за црквене студије 2006. године. „Овако издвојена и систематизована мотивска грађа старије српске књижевности доступна је за даља, суштинска истраживања...“[9]

У књизи *Логос и бесмртност* (Центар за црквене студије, 2007) аутор Слађана Ристић Горгиев излаже категорије логос и бесмртност у античкој грчкој и хришћанској традицији, служећи се историјско-проблемским приступом. Књига се састоји из пет поглавља – Логос као вечност, Учење о логосу код старих Египћана, Логос и бесмртност код Грка, Хришћанско схватање логоса и бесмртности. Проф. др Вера Георгиева у приказу ове књиге и поговору исте напомиње: „То што се историјски повезују религија и философија управо на примеру хришћанске филозофије, С. Р. Горгиев отвара могућност да аргументује своје аутентично интерпретирање логоса и бесмртности.“[10]

Развијање свитка. Прилози из историје назив је књиге Драгише Бојовића која је објављена почетком 2009. године, у издању Центра за црквене студије из Ниша и издавачке куће Ars Libri из Београда. Оно што је заједничко избору радова који су се нашли у овом издању јесте историјска тематика, иако су области истраживања различите (историја цркве, историја културе, историја књижевности)[11]. Радови аутора књиге су објављивани у периоду од 1990. до 2009. године, а конкретније се односе на историју неких српских манастира и на културну историју Срба, на историјске догађаје описане у средњовековним књижевним делима, као и на употребу библијских мотива у записима о Великој сеоби Срба.

Исте године (2009) објављена је и књига *Трпеза Премудрости* Драгише Бојовића. У основи разматрања су Љубав и Премудрост, те је књига подељена у две целине – *Трпеза Премудрости* и *Од Премудрости до Љубави*. „Бојовићева *Трпеза Премудрости* враћа духовном извору чистоте живота, приготовљењем божанских и светачких списа. Уметничко посвећивање стално изнова доживљава се у одуховљеном стваралачком простору књижевне метафорике. Бојовић се стога враћа проучавању књижевних жанрова: житија, службе, молитве, похвале, слова, посланице, а међу њима и поджанра: првог слова љубави.“[12]

Године 2009. Центар за црквене студије објавио је књигу Александра Наумова, редовног професора и шефа Катедре за српски језик и књижевност на Универзитету у Венецији, *Старо и ново – Студије о књижевности православних Словена*. А. Наумов је завршио славистику на Јагелонском универзитету и бави се проблемима старе културе и верског живота православних Словена. Иначе је сарадник Центра за црквене студије и један од чланова редакције часописа *Црквене студије*. У његовој књизи *Старо и ново*[13]

8 *Исто*, 1233.
9 А. К. Т. 2006, 141.
10 Георгиева 2007, 218.
11 Рочкомановић 2009, 262–265.
12 Хаџи Танчић 2011, 555–560.
13 Јовановић 2014, 215–222; Бојовић 2011, 552–555.

обухваћени су радови (22), које је објављивао у периоду од 1977. до 2008. године у часописима и зборницима славистичких центара, као и један рад који се први пут објављује. „Тематско поље приложених радова тиче се тема посвећених прозним и песничким жанровима негованим у кругу народа који припадају словенском православљу, затим односу стваралаца према *Библији*, као и проучавању рукописног наслеђа.“[14] Драгиша Бојовић, у предговору ове књиге, указује на разноврсност тема и методолошки приступ аутора, али и „доприноси још целовитијем сагледавању и повезивању области којима се он бави“[15]. „Одлично познавање извора, као и достигнућа српске науке о средњовековној књижевности, потом утемељена књижевно-теоријска анализа произашла из тога, омогућили су Наумову да се уброји у значајне истраживаче српске књижевне традиције.“[16]

Заједно са Народним музејем у Пожаревцу, Центар за црквене студије је био издавач књиге Владимира Алексића, *Живот и дело академика Михаила Динића* (2009). Према речима Синише Мишића, ово дело има скоро пионирски значај у историји историографије, јер је аутор „успео да прикаже реално веома високо место и значај које оно има у српској историографији 20. века, посебно у медиевистици.“[17]

У издању Центра за црквене студије 2010. године изашла је из штампе књига Мирка Станимировића *Црква Свети Никола*. Књига се састоји из четири дела – методолошког, геоисторијског, архитектонског и сликарског. Горан Јовановић у приказу напомиње да је „писац указао на вишеструки значај цркве и манастира као хришћанског храма, као историјског и националног споменика и носиоца духовне и материјалне културе“, као и то да је писац својим цртежима и скицама унео изненађујуће новине у писању научне и и стручне литературе.[18]

Своју библиографију Центар за црквене студије објављује 2009. године. На изради *Библиографије Центра за црквене студије*[19] пажљиво су радиле ауторке Весна Црногорац и Снежана Бојовић. Оне су на тај начин читаоцима приближиле и сажеле целокупну научно-издавачку делатност ове институције у периоду од 2002. до 2009. године, односно информације које су обухваћене односе се на објављене публикације и библиографске јединице чланова Центра. Самим тим начињена је и подела библиографије на два дела. Први обухвата 31 библиографску јединицу, које се односе на сама издања Центра за црквене студије, такође и библиографију чланака часописа *Црквене студије* – 155 библиографских јединица. Друга целина представља библиографију радова већине чланова Центра за црквене студије.

Свети Кнез Лазар је часопис Рашко-призренске и косовско-метохијске епархије, „истински сведок и мерило свих најважнијих догађаја у црквеном животу на Косову и Метохији и шире“[20]. Снежана Бојовић је, поводом десетогодишњице излажења, сачинила *Библиографију часописа Свети Кнез Лазар 1993–2002*, која је као издање Центра за црквене студије објављена 2003. године. „Библиографијом је обухваћено близу 600 библиографских јединица са најзначајнијим и неопходним

14 Јовановић, *Исто*, 215.
15 Јовановић, *Исто*, 215.
16 Бојовић, *Исто*, 555.
17 Мишић 2010, 198–199.
18 Јовановић 2011, 69.
19 Идризовић 2010, 96–97.
20 Костић Тмушић 2004, 136.

подацима о сваком тексту, који је ваљано класификован и по библиотечким правилима одређен и нумерисан.“[21]

О манастиру Сопоћани писано је много. У свим енциклопедијским и општим делоима средњовековне уметности и византијске културе, они имају угледно место. Зато је ауторка Бојана Мелцер написала *Библиографију манастира Сопоћани*. Центар за црквене студије ју је објавио 2002. године, а сама библиографија подељена је на следеће тематске целине: Извори, Путописи, Монографије, Сопоћани у општим делима о средњовековној уметности, Историја, Конзерваторско-рестаураторски радови, Архитектура, Сликарство, Археолошки налази, примењена уметност, рукописи и књиге. На истом принципу урађена је и *Библиографија манастира Ђурђеви ступови у Расу*, објављена 2004. године. Библиографије имају за циљ да подстакну будућа истраживања, као и да покажу бројност и разноврсност писаних сведочанстава.

Године 2003. Б. Мелцер је саставила и *Библиографију манастира Хиландара.* Намера аутора је била да да и свој допринос осамстогодишњици оснивања манастира „као трајни споменик збира до сада штампаних текстова о Хиландару и помоћ и основа за сва будућа истраживања о овом великом српском манастиру.“[22]

Библиографија Владете Јеротића аутора Весне Ристић, Снежане Бојовић и Ирене Арсић објављена је 2008. године и рађена је по угледу на остале специјалне библиографије персоналног типа. Ова библиографија је подељена на три целине: библиографија радова књига, библиографија часописа и библиографија прилога у зборницима, преводи и друга стручна разматрања у оквиру публикација. Повод да се обједини опус академика Владете Јеротића јесте двоструки јубилеј – осамдесет година живота и тридесет година од објављивања његове прве књиге.

Исихазам у Србији: библиографија (Центар за црквене студије, Ниш, 2000) аутора Весне Ристић настала је из потребе да се исихазам у Србији обухвати као извор информација за даљи стваралачки рад културних и научних радника. Библиографске јединице ове библиографије су из области теологије, патристике, аскетизма, књижевности и историје.

У скоро петнаестогодишњем трајању, издавачка делатност Центра за црквене студије показује изванредну ауторску и тематску разуђеност, остајући у примарном домену медиавистичке литаратуре. Читав низ домаћих и страних аутора поверило је своје рукописе нишком Центру, који је, са друге стране, на том поверењу и значају понуђених дела градио реноме значајног издавача, специјализованог управо за дела која су у највећој мери везана за средњовековље. Оне ретке књиге које се, строго узевши, не односе на тај период најчешће се тематски могу сврстати у област православне духовности.

Велики број сарадника из земље и иностранства Центар за црквене студије је окупио око реномираног часописа *Црквене студије*, који је сврстан у научну категорију М24. Зборници са научних скупова представљају посебну вредност, јер третирају теме које до сада нису обрађиване у српској науци. Посебан допринос науци чине библиографије, које увек представљају значајан подстицај и помоћ научним радницима.

Можемо закључити да издања Центра за црквене студије представљају вредан допринос српској и европској медиевистици, али и вредан прилог издавачкој делатности на нашим просторима.

21 Костић Тмушић, *Исто*, 136.
22 Мелцер 2003.

Извори и литература

Alberti, Alberto (2005): *Recenzija na studiju Sveti Jefrem Sirin I srpska crkvena književnost*, Studi Slavistici, Firenze University Press, Frirenze, 295–299.

Бојовић, Драгиша (2003): *Свети Јеферем Сирин и српска црквена књижевност*, Ниш: Центар за црквене студије; Косовска Митровица: Филозофски факултет.

Бојовић, Снежана (2003): *Библиографија часописа „Свети кнез Лазар“*, Ниш: Центар за црквене студије; Призрен: Рашко-призренска епархија.

Бојовић, Драгиша (2009): *Развијање свитка. Прилози из историје,* Ниш: Центар за црквене студије; Београд: Ars Libri.

Бојовић, Драгиша (2009): *Трпеза премудрости*, Београд: Друштво Рашка школа; Ниш: Центар за црквене студије.

Бојовић, Драгиша (2011): „Значајно дело о књижевности православних Словена (Александар Наумов, *Старо и ново. Студије о књижевности православних Словена*. Центар за црквене студије, Ниш, 2009)“, у: *Philologia mediana : годишњак за српску и компаративну књижевност*, год. III, бр. 3 (2011), Филозофски факултет, Ниш, 552–555.

Георгиева, Вера (2007): „Поговор“, у: Слађана Ристић Горгиев, *Логос и бесмртност*, Центар за црквене студије, Ниш, 218.

Идризовић, Ненад (2010): „Библиографија издања Центра за црквене студије. Црногорац, Весна и Снежана Бојовић, *Библиографија Центра за црквене студије*, Ниш: Центар за црквене студије, 2009“, у: *Панчевачко читалиште*: лист Градске библиотеке Панчево, год. 9, бр. 16 (мај 2010), 96–97.

Јухас-Георгиевска, Љиљана М. (2013): „Двотомни зборник посвећен цару Константину Великом и хришћанству“, у: *Годишњак*, Филолошки факултет Универзитета у Београду, Београд, 349–364.

Јовановић, Горан (2011): „Црква свети Никола (Мирко Станимировић, Центар за црквене студије, Ниш, 2010)“, у: *Књиге и часописи*, година XII, бр. 33–34, 69.

Јовановић, Томислав (2014): „Александар Наумов, *Старо и ново. Студије о књижевности православних Словена*. Центар за црквене студије, Ниш, 2009, 207 стр.“, у: *Slovo*, sv. 64 (2014), Zagreb, 215–222.

Костић Тмушић, Александра (2004): „Драгоцена библиографија (Рашко-призренска епархија, Центар за црквене студије, Призрен, Ниш, 2003)“, у: *Православно дело. Саборник за православну словесност*, година I, бр. 1, Манастир Бањска, 136.

А. К. Т. (2006): „Књига љубави (*Мисли о љубави* / прир. Д. Бојовић / Центар за црквене студије, Ниш, 2006)“, у: *Православно дело. Саборник за православну словесност*, година III, бр. 12, Манастир Бањска, 141.

Костић Тмушић, Александра (2015): „Истраживање српске рецепције дела Светог Јефрема Сирина“, у: *Црквене студије*, година XII, бр. 12, Центар за црквене студије, Универзитет у Нишу, Центар за византијско-словенске студије, Међународни центар за православне студије, Ниш, 35–41.

Мелцер, Бојана (2002): *Манастир Сопоћани*, Ниш: Центар за црквене студије; Сопоћани: Манастир Сопоћани.

Мелцер, Бојана (2003): *Манастир Хиландар*, Ниш: Центар за црквене студије; Косовска Митровица: Филозофски факултет; Колумбус: Архивски центар за проучавање словенског средњовековља, Државни универзитет Охаја; Београд: Задужбина Светог манастира Хиландара.

Мелцер, Бојана (2004): *Манастир Ђурђеви ступови*, Ниш: Центар за црквене студије; Рас: Манастир Ђурђеви ступови.

Мисли старих српских писаца и духовника о љубави, приредио Драгиша Бојовић, Ниш: Центар за црквене студије, 2006.

Мишић, Синиша (2010): „В. Алексић, *Живот и дело академика Михаила Динића*, Народни музеј у Пожаревцу и Центар за црквене студије, Пожаревац – Ниш, 2009, 257 стр.“, у: Београдски историјски гласник, Одељење за историју, Филозофски факултет, Универзитет у Београду, Београд, 198–199.

Молитве Светога Саве, приредио Драгиша Бојовић, Ниш: Центар за црквене студије; Косовска Митровица: Филозофски факултет, 2002.

Morabito, Rosanna (2006): *Sulle tracce di un motivo pratristico nella lettaratura slava ecclasiastica serba*, Studi Slavistici, Firenze University Press, Frirenze, 2006, 57–64.

Наумов, Александар (2009): *Старо и ново. Студије о књижевности православних Словена*, Ниш: Центар за црквене студије.

Половина, Наташа (2012): „Мистични сусрет са прошлим временом и будућим веком. Разговор са Драгишом Бојовићем“, у: Летопис Матице српске, год. 188, октобар–новембар, књ. 490, св. 4–5, 789–797.

Ристић, Весна (2006): *Исихазам у Србији*, Ниш: Центар за црквене студије.

Ристић Горгиев, Слађана (2007): *Логос и бесмртност*, Ниш: Центар за црквене студије.

Ристић, Весна, Бојовић, Снежана, Арсић, Ирена (2008): *Библиографија Владете Јеротића*, Београд: Ars Libri; Ниш: Центар за црквене студије; Земун: Невен.

Рочкомановић, Ана (2003): „О божанственој светлости и духовној наслади. *Молитве Светога Саве*, приредио Драгиша Бојовић, Ниш, 2002, 102 стр.“, у: *Слава*, Часопис за књижевност и културу, година II, бр. 2, Ниш, 155–160.

Рочкомановић, Ана (2009): „Српско средњевековно наслеђе – извор за историју (Драгиша Бојовић, *Развијање свитка. Прилози из историје*, Ars Libri / Центар за црквене студије, Београд / Ниш, 2009, 173 стр.)“, у: *Philologia mediana : годишњак за српску и компаративну књижевност*, год. 1, бр. 1, Филозофски факултет, Ниш, 262–265.

Хаџи Танчић, Саша (2011): „Песнички свет српског средњовековља (Драгиша Бојовић, *Трпеза Премудрости*, Рашка школа, Центар за Црквене студије, Београд – Ниш, 2009)“, у: *Philologia mediana : годишњак за српску и компаративну књижевност*, год. III, бр. 3 (2011), Филозофски факултет, Ниш, 555–560.

Црногорац, Весна, Бојовић Снежана (2009): *Библиографија Центра за црквене студије*, Ниш: Центар за црквене студије.

Jovana D. Bojović Manić

A CONTRIBUTION TO THE SERBIAN AND THE EUROPEAN MEDIEVAL STUDIES (THE EDITORIAL AND SCIENTIFIC ACTIVITY OF THE CENTER FOR CHURCH STUDIES, ON THE 15th ANNIVERSARY)

The article describes the activity of the Center for Church Studies and points to the significance it presented in the last 15 years in the scientific and cultural life of Nish, as well as its results in the international scientific community. First of all, the focus was on the editorial and scientific activity of the Center. It organized and co-organized nine symposia and printed the collections of the articles presented there. The Center edits annually the periodical *Church Studies*, the best periodical of its kind in Serbia and one of the most influential ones worldwide. The Center's various activities are significant contribution to the Serbian and European Medieval Studies, as well as to the editorial activities in the country. More than 40 books, printed by the Center, are witnessing to this statement.

V

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *14-2017, 747-759*

УДК 271.2-1 Јанарас Х.
271.2-1 Ларше Ж.К:

Ивица Живковић
Ниш – Србија

О ПЕРСОНАЛИЗМУ ЈОВАНА ЗИЗИЈУЛАСА И ХРИСТА ЈАНАРАСА

Актуелно читање текста „Личност и природа“ Жан Клод Ларшеа (Ниш: Међународни центар за православне студије, 2016)

Појава персонализма у православној теологији може се објаснити важношћу појма личности у православном учењу. Његово значење у античкој филозофији и књижевности било је уско повезано с појмовима ипостас, суштина и природа за време великих догматских расправа. Поновно интересовање за овај појам пробудило се у XX веку, услед четири фактора. Први од њих била је персоналистичка струја у области филозофије (Муније, Марсел, Бубер, Левинас, Берђајев), нарочито развијена 30-их година прошлог века. Други је суочавање православних теолога, посебно из руске емиграције, са римокатоличком теологијом, посебно томизмом и неотомизмом, по којима је суштина истакнута у односу на личност. Трећи разлог је значај егзистенцијалистичког покрета у филозофској мисли 50-их година прошлог века, са истицањем предности постојања у односу на суштину. То се код Хајдегера очитало као: 1) мисао о коначности, али и естатичном карактеру постојања (Sein zum Tode); 2) теорија постојања (онога што постоји) као бића у односу (Dasein, Mitsein); 3) критика западне онто-теологије. Најзад, разлог је било и реаговање грчке неопатристичке струје против морализма и пијетизма, латинске теологије која је фундаментално сматрана есенцијалистичком, есенцијализма проистеклог из старогрчке филозофије.

Христо Јанарас заговара персонализам у области политичке филозофије, а Јован Зизијулас у области еклисиологије. У оба случаја ради се о филозофском, спекулативном и апстрактном облику конструкција, радикалног карактера, уском и систематичном, који попримају квазиидеолошки, чак фундаменталистички облик. Ово су размишљања инспирисана модерном филозофијом, у форми затвореног система. Њима се нарушава равнотежа појмова коју су Свети Оци брижљиво градили да би разрешили озбиљне проблеме настале током догматских спорова. Уместо те равнотеже, настојања која разматрамо значе нуђење хиперперсонализма у одговор на хипересенцијализам и индивидуализам.

Методолошки приступ православних персоналиста

Персонализам Јована Зизијуласа и Христа Јанараса је верска филозофија, различита од начина размишљања у теологији како је ова поимана и практикована у православном предању. Њихов извор размишљања представља појединачна мисаона тема, појмовног и спекулативног карактера, превасходно заснована на филозофским изворима који се укрштају са патристичким и духовним стављајући их у исту раван.

Позивање на Свето писмо, Свете Оце и литургијске текстове, код њих је апостериорно, коришћено не као норма, већ као потврда ауторове мисли, селективно и овој подређено. Конкретни однос са црквеним искуством је минималан, чак непостојећи – иако често представљен као суштински.

Догматске формуле Цркве користе се у православном персонализму као апстрактне презентације, независне, коришћене за изградњу метафизичког система који задовољава егзистенцијалне и философске интересе. Сврха теолошког размишљања овде је изграђивање система оригиналне мисли (онтологије бића или заједништва), а не очување идентитета вере у Христа какву нам открива Свето писмо.

Појмови који конституишу православни персонализам

Принцип супротности између ипостаси и суштине је опште место савремене егзистенцијалистичке философије, овде примењено на светотројичну теологију и антропологију. Први проблем овог становишта је у негативном и погрдном схватању бића или природе уопште. То је схватање суштине као да је сама по себи лишена онтолошког садржаја и онтолошке вредности, искључује и пориче ипостас, дата и претходно одређена, априори противна слободи ипостаси, одређује ову и намеће јој своја ограничења.

Појам индивидуалности у учењу хришћанских персоналиста јавља се као категорија природног (најпре биолошког, потом психолошког и социолошког реда), са негативним призвуком. То је скуп квалитета заједничких свим јединкама, који није носилац другости. Он означава објективно затварање у област суштине или природе, потчињеност границама и одсуство слободе. У духовном погледу карактерише се егоцентризмом и егоизмом, супротно љубави.

Овде се ради о специфичном схватању личности, које се веома јасно доводи у раван са савременом персоналистичком и егзистенцијалистичком философијом. Личност се више не карактерише кроз обележја, способности или квалитете природног, биолошког, психолошког, моралног, друштвеног реда итд., који откривају индивидуалност. Личност није нека „природна“ или морална категорија, већ „духовна“ (Берђајев) или аксиолошка категорија, носилац једне нормативне вредности. Личност је онтолошка категорија. Она је узрок или начело суштине или природе, претходи јој и чини њену онтолошку основу. Личност није дефинисана и одређена суштином или природом. Слободна је у односу на њу. Личност независна од природе: то је идеја која је заузимала централно место у философији Берђајева. Може се наћи и код других егзистенцијалистичких мислилаца (Хајдегер, Сартр), који је преузимају од Хусерла и Канта. Екстатички карактер личности тиче се њене чежње да изађе из оквира себе и да себе превазиђе како би ступила у везу са другим људским или божанским личностима. Личност се тако остварује и испуњава. Она је у основи биће „у односу“. Може се дефинисати тим односним обележјем. Ово је заједничко место персоналистичке, а такође и философије егзистенцијализма.

Заједница је савршени облик повезаности зато што се личност у њој слободно остварује кроз љубав (Берђајев). Са те тачке гледишта, живот људске личности има свој модел у светотројичном постојању, а људска личност се угледа на лик Свете Тројице. Екстатичко обележје људске личности значи њену припадност области натприродног (Берђајев). Зизијулас то изражава опаском да личност постоји на овом свету, али није са овог света.

Лоски је тврдио да у светоотачкој теологији није наишао на нешто што би се могло назвати установљеном доктрином људске личности. Свети Оци, нарочито преп.

Максим Исповедник и Јован Дамаскин, развили су позитивна схватања о људској природи и показали забринутост за очување равнотеже између ипостаси/личности и суштине/природе, како на плану антропологије, тако и на плановима тројичног богословља и христологије. Суштине или створене природе код њих су у основи дефинисане кроз божанске логосе и као носиоци божанских енергија на различитим степенима.

Зизијулас тврди да биће сваке личности долази од Другог. Љубав другог даје му јединствени идентитет. Међутим, остварење личности могуће је само у духовном животу, који претпоставља узајамност, који почиње слободним отварањем према особи која је воли, а наставља се у љубав која јој је узвраћена. Овај други аспект још је важнији. Слободни облици љубави (нпр. према непријатељу) уједно су и најузвишенији њени облици. Човек напредује у духовном животу онолико колико је спреман да се отвори и одговори на Божју љубав, чак и кад је истина да је Бог увек тај који нас први заволи. У супротном, не може бити речи о заједници, већ о пасивности. „Волим, дакле, постојим“ било би адекватнији израз светоотачког схватања љубави него персоналистичко: „вољен сам, дакле, постојим“.

Упркос овде истакнутим негативним значењима појмовима јединке и индивидуалности, већина отаца не прави разлику између јединке (*α΄τομον*), личности (*πρόσωπον*) и ипостаси. По Светом Јовану Дамаскину, то је заједнички став отаца. То значи да у схватању индивидуалности, персоналисти почињу од појма индивидуализма и пресликавају на текстове отаца савремену проблематику која се на њих не односи.

Тријадолошке последице православног персонализма

Не може се читава латинска теологија сматрати есенцијалистичком. Хајдегеровска критика западњачке онто-теологије за развој хуманизма и напуштање хришћанства делом је оправдана, али у другом делу претерана. У западним конфесијама такође су развијени радикални персоналистички токови. Међутим, код разних светих отаца могуће наћи текстове који се обраћају Богу као суштини и слажу се с примарношћу суштине. Кападокијски оци нису ни персоналисти ни есенцијалисти. Они наводе час суштину, час божанске личности према природи јереси којој се супротстављају. Суштинска карактеристика православне теологије може се објаснити настојањем на очувању равнотеже између онтолошког начела суштине и ипостаси. Прилагодити људски ум таквим противречностима, услов је вере у јединствену ипостас и обе природе Христа.

Спорна је идеја хришћанских персоналиста да су кападокијски оци извршили преокрет на плану онтологије да би успоставили јединствено начело Свете Тројице. Они су у исто време потврђивали у Богу и јединство и тројичност. Теорија која се позива на егзистенцијалистички принцип да егзистенција претходи есенцији није примерена Светој Тројици за коју не важи прошлост и будућност. Може се рећи да су кападокијски оци у исто време потпуни персоналисти и есенцијалисти.

Супротно тврдњама хришћанских персоналиста, суштина јесте начело божанског јединства. Син и Свети Дух су једно са Оцем, не само зато што су од њега примили суштину Бога, већ и зато што имају исту суштину као он. У питању је јединство кроз заједничку припадност божанској природи и јединствени божански идентитет. Јединство Тројице не огледа се само као међусобни однос личности, већ и као јединство суштине и енергије.

Отац није „узрок своје суштине“. Он би већ требало да поседује суштину чији је Он наводно узрок. Овде долази до изражаја опасност идеје онтолошког потчињавања

у оквиру Тројице. Монархија и узрочност Оца њему не дају никакву ипостасну предност према осталим двема личностима. Овакво становиште потиче из критике погрешне идеје која се приписује западној теологији још од Светог Августина: да божанска суштина претходи божанским личностима и да је њихов узрок. Из тога је проистекла претерана тврдња да су рођење и исхођење чисто ипостасни процеси који се не дотичу божанске суштине. Отац се код кападокијских отаца назива „божанским извором" (*πηγαία θεότης*): извором божанства за Сина и Духа, који им је дао постојање као ипостасима. Додељивање божанске суштине догађа се у исто време кад и додељивање ипостаси. То није рођење ни исхођење ипостаси без суштине, већ божанских ипостаси. Ове ипостаси су неко други као личности, а исти по природи.

Тврдња да је Бог – личност Оца, значи ништа друго до приближавање монархијанистичкој јереси. Молитве Богу нису само упућене Оцу. То је посебан случај изведен из чињенице да је Христово жртвовање заправо жртвовање Оцу. Има и молитава које се упућују Христу, а и Тројици.

Појам личности код отаца не садржи никакву релациону конотацију. Однос се у персонализму схвата као конститутивна категорија, која као таква претходи личности. Међутим, тријадолошко заједништво код Светих Отаца припада језику суштине. Однос између божанских личности не исцрпљује се само у пореклу, већ и у перихорези: дубинском прожимању у природи и помоћу ње, али такође и помоћу енергија које се дају од Оца преко Сина у Светом Духу и враћају се Оцу у покрету љубави.

Забуна у вези са природним и ипостасним својствима настаје из везивања енергија за личности уместо за суштину. Слобода се тумачи као лични атрибут, карактеристика личности уместо божанске природе. Живот и вечност Бога су, међутим, одлике његове суштине, независне од ипостасних својстава личности и нису проистекле из њихових међусобних односа.

Повезивање енергија са ипостасима и њихово разликовање води у евномијанство. Православно учење говори о повезивању енергије са природом. Не постоји једна ипостасна енергија Христа. Пренебрегавање и одбацивање божанских енергија потиче из маргинализације божанске суштине која је њихов извор. Божанске енергије нису безличне. Оне проистичу из суштине, али припадају личностима и кроз њих се манифестују. Нису специфично ипостасне у смислу у којем би самостално припадале свакој од ипостаси у њиховој посебности. У сваком божанском деловању пројављује се заједничко дејство Оца и Сина и Светога Духа. Божанске енергије треба разликовати не само од суштине, већ и од личности. Једини начин приказивања божанских личности, као и суштине јесте приказивање тих категорија не као таквих, већ путем енергија. То је једини начин повезивања тварног са нетварним који је за светоотачку теологију прихватљив, за разлику од повезивања у облику личне блиске везе.

Апофатички и метаонтолошки карактер личности какав налазимо у учењима Светих Отаца доводи у питање многе спекулације у односу на онтологију личности, теологију односа, аспекте антропологије и еклисиологије који за модел узимају однос божанских личности. Апофатизам је у светоотачкој теологији примењен и на личности, не само на суштину. Постоји разлика између људске и божанске личности, која имплицира и асиметрију у међуличним људским и светотројичним односима. У персонализму православних теолога сусрећемо се са пројекцијом људских односа на божанске и са неком врстом социјалног тринитаризма: примене на друштвени план онога што се Августину замера да примењује на психолошки план.

Христолошке последице православног персонализма

Прва христолошка последица православног персонализма је придавање сувише малог значаја Христовим природама. То доводи до смештања икономије спасења Оваплоћеног Логоса на чисто ипостасни план и до искључивања природа под изговором онтолошког вредновања личности. Према тврдњи Светог Максима, Христос је из својих природа, у својим природама и своје природе. Оваква тврдња требало би да спречи свако мешање и свако раздвајање у христолошком смислу.

Друга последица је неспоминьање божанске природе и њених енергија, њених односа са људском природом у ипостаси Христа и њене улоге у процесу спасења и обожења човека. Уместо тога истичу се наводно чисто лични ставови љубави и слободе. У речнику отаца често наилазимо на појмове лечења, исцељивања, поправљања, уздизања, спасавања људске природе, њеног ослобађања од сваког недостатка и ограничења, у првом реду оних који се односе на пролазност, пропадљивост и смртност, као и од греха и ђавола. У терминима персоналиста, Христово ослобађање и спасавање човека тумачи се као измицање природи (захваљујући божанствености своје ипостаси, дакле њеној независности од природних квалитета) и омогућавање људском роду да учини исто сједињавајући се с његовом личношћу, имитацијом његовог понашања као Сина према Оцу.

Лудовикос у својој критици Зизијуласа тврди да је то „христологија бекства“, став близак докетизму. Он замера Зизијуласовој концепцији на исповедању екстатичког узмицања, карактеристичног за неоплатонизам. Ради се о негирању људске природе Христа или, у најмању руку, о њеном свођењу на пасивну улогу.

Сједињење људског рода у Христу доживљава се као екстринсично, које се постиже преко идентификације на чисто ипостасном плану, од једног начина постојања на други у којем доминира Христов однос као Сина са својим Оцем. Остаје отворено питање самих могућности људских бића да репродукују однос Оца и Сина који је у вези са њиховим ипостасним особеностима другачије него кроз ставове, диспозиције или стања која проистичу из природе, а не само са ипостасног плана. Персоналисти бране концепцију савршеног човека као оног ко је стварно личност, дакле, постоји, има свој начин постојања, створен као биће, али следећи апсолутно исти начин на који нетварни Бог постоји као биће.

Још једна последица је минимизација Христовог страдања и смрти, као и свега онога што из тога проистиче, а што је у вези са оним што је Христос поднео за нас. Христово страдање и смрт не доводе се у везу са силом ђавола и греха, а не помињу се ни као средства победе. Суштина икономије спасења пренета је на васкрсење. Разлог томе треба видети у одбацивању моралне интерпретације Христовог жртвовања у католичанству и протестантизму, посебно Анселмове теорије задовољења. Међутим, изрази из Светог писма говоре о *избављењу крвљу његовом* (Еф. 1. 7), *сатирању греха његовом жртвом* (Јевр. 9. 26), а у Литургији Светог Јована Златоуста истичу се стихови „искупио нас пречасном крвљу својом, смрћу победио смрт“. Празници посвећени Крсту јесу светковине Цркве у славу Христа. Са њима се слажу многобројне светоотачке референце у потврду значаја Христовог страдања и смрти у икономији спасења. Овде не наилазимо на прецењивање њиховог значаја на штету васкрсења, већ на истицање комплементарности и неопходности обоје у икономији спасења.

Даље импликације протежу се на искључивање сваког утицаја Христових природа у његовом васкрсењу. Смрт наводно није савладана путем прожимања својстава две Христове природе, већ је то резултат деловања Светога Духа. Оваплоћење се, према опасци Лудовикоса, тумачи само као подршка за излазак изван створене

природе и манифестација слободе божанске личности Христа над својом сопственом природом.

Модел врлина којим људи треба да живе да би се уподобили Христу, те Христове заповести као помоћ у усмеравању начина живота новог човека у складу са тим врлинама у персонализму се одбацују као моралистичам и пијетизам. *Imitatio Christi* (следовање Христу) објашњава се као носилац етичког и неонтолошког значаја у антропологији. Овде долази до погрешног раздвајања и супротстављања етичког и онтолошког, до свођења првог на морал у пијетистичком, јуридичком и чисто формалном смислу. Израз тога је и немогућност поимања врлина као онтолошке реалности и саме материје сличности човека са Богом, која се заснива на извору божанских енергија.

Спасење се у персонализму види као начин Христовог постојања, који он поседује као божанска личност, прецизније: као Син у односу према свом Оцу. Проблем је у томе што је овај начин неизрецив, необјашњив и непреносив. Он је као лични начин постојања јединствен, пошто се личност карактерише особеностима и јединственошћу. Њему се начин постојања људске природе не може придодати непосредно, то јест без посредства људске природе и божанских енергија.

Још један христолошки закључак огледа се у идеји да је Христос ипостас која ипостасира друга бића, Други који потврђује друге дајући им идентитет и сопствену ипостас. По тврдњи Зизијуласа, Црква постоји као ипостасизација свих партикуларних бића у јединственој ипостаси Христа. Овде се ради о пометњи између квалитета који припадају заједничкој природи три божанске личности, љубави и саме ипостаси Христа. Теолошки појам ипостаси или личности имплицира апсолутну различитост, онтолошку несводивост. Немогуће је прихватити да особа или особе (било божанске или створене) буду садржане у једној надличности као њени делови. Хришћанска теологија може прихватити једну личност са више различитих природа, једну заједничку природу различитих личности, једну заједничку природу која обухвата више посебних природа, али не и једну личност која садржи друге личности као различите делове једне целине.

Брисање подела индивидуалних природа при сједињености у Христу не дотиче лични плуралитет. Ново сједињавање људске природе у Христу не искључује људску полиипостасност. Изрази из Светог писма и предања дословно гласе: „Ја сам са њима“, и „Христос између нас“, а не: „Ја их садржим у себи“ или „они су део мене“. Христос се у литургијским формулама Цркве представља као једна личност са другим личностима које је окружују. На самој слици Цркве као Христовог тела, Христос је представљен као Женик, начелник обновљене људске природе. Ипак, он поред себе има другу ипостас те једне природе, Невесту. Чланови Христовог тела, поставши јединствени у природи, остају истовремено личности несводиве на јединство.

Антрополошке последице православног персонализма

Персоналисти полазе од тврдње да је човек створен по слици Бога као личности. Према тумачењу православних персоналиста, он стога има исти начин постојања као божанске личности, који се карактерише љубављу и слободом. Треба имати у виду да појам личности примењен на Бога нема исти смисао као тај појам примењен на човека. Отац, Син и Свети Дух су личности у трансцендентном смислу, већим делом непојмљиве човеку. Оне захтевају, као и божанска суштина, апофатички приступ. Отуда и сва сложеност заснивања хришћанске антропологије на тријадологији.

Смисао другости не одговара у строгом смислу речи појму слике и не даје му никакав одређени садржај. Тај смисао не говори ништа о односу личности са Богом.

Слобода није ипостасно својство божанских личности, већ једна суштинска одлика која им је заједничка. Слобода човека (његова могућност да буде слободан) произилази такође из његове природе, а не из његове ипостаси. По светоотачкој традицији, човек је створен по слици Бога према неким својствима, те у односу на аналогна својства трансцендентне, надсуштинске природе заједничке трима божанским личностима. Карактеристике које се приписују људској природи приписују се и својствима Бога. Исто се односи и на слободу.

Људске ипостаси су међусобно раздвојене посебним карактерима и нису садржане једне у другима. То се односи на свако створено биће. Човек не може да репродукује односе између божанских личности осим кроз елементе који нису ипостасни, као што су послушност и љубав. Однос усвојеног детета може да има само релативно аналошко значење наспрам односа јединородног Сина према своме Оцу. Да би се човек уподобио Христу није довољно само да репродукује понашање Сина према Оцу, већ и да стекне врлине у којима нам је Христос у својој људској природи показао савршено испуњење. То су врлине чији је извор у Богу и које је Бог усадио у човекову природу стварајући га.

Узрок минимизације (до искључивања) створене природе у православној космологији и антропологији у њиховој персоналистичкој верзији у великој мери налази се у обезвређивању створене природе, која се сматра синонимом неопходности и као таква се супротставља слободи личности. Зизијулас супротставља еклисијалну ипостас нестворено у човеку створеној биолошкој ипостаси. Биолошка ипостас која постоји од човековог зачећа и рођења, по њему, представља извор две страсти: 1) онтолошке нужности, подложне природном инстинкту који слобода не може да контролише, и 2) индивидуализма, раздвајања, које се коначно идентификује са смрћу. Ово је перспектива блиска неким облицима гностицизма, платонизма, неоплатонизма и оригенизма: као да је човек лош самом чињеницом његовог постојања као бића, које има своју биолошку димензију.

За Свете Оце човекова природа налази се у палом стању, она је изобличење човекове истинске природе, која је у Христу излечена. Верници су позвани да излече своју сопствену личности уподобљавајући се Христу. Природа није лоша по себи, већ то постаје услед греха. Треба такође разликовати облике зла: природне беспрекорне страсти (оне које проистичу из недостатка савршености али не и греха, као што је то случај са пролазношћу, трулежношћу и смртношћу, као последицама прагреха) и духовно зло (проистекло из лоших страсти, које личност развија и одржава у себи због лошег усмерења својих природних могућности). Духовна борба усмерена је против страсти као изобличења људских могућности, а не против саме природе.

Битна тема егзистенцијализма је имплицирање пролазности из самог постања, те откривање у постању бића пролазности у виду пада. То је са становишта хришћанске мисли ако не гностицизам, онда сигурно оригенизам.Свети Максим у критици оригенизма развио је супротно гледиште: о темпоралности и постојању као Божјим даровима човеку, који имају позитивни смисао тиме што дају могућност човеку да премости растојање од Бога.

Битно за разумевање хришћанске антропологије је разликовање првобитно створене, пале и обновљене природе. Персонализам подразумева учење о спасењу и обожењу личности тобоже без њене природе. Тврдња о непостојању природног афинитета између Бога и твари проистиче из неразумевања православне теологије божанских енергија, које прожимају и испуњавају тварни свет Божјим присуством, допуштајући тварном бићу да учествује у њему притом не нарушавајући апсолутну трансцендентност божанске суштине. Природа, због прародитељског греха потчињена

трулежности и смрти, остаје напојена божанским енергијама. То укључује даље обитавање божанских логоса у палој природи свих створених бића.

Персонализам позива на апсолутизовање другости. Другост је, међутим, у односу на слободу амбивалентна. Може се и супротставити слободи, показујући на тај начин своју независност. Слична опасност лежи у у потчињавању људске личности диктираној или наметнутој другости, у којој Друго преовладава и доминира над личношћу. Другост се у православном персонализму приказује као врховни циљ духовног живота. Димензија идентитета (која се састоји из заједничке природе личности, а у њима поприма различите облике) веома је смањена, ако не чак у целости искључена.

Приоритет односа наспрам личности значи да захваљујући односу личност и постаје то што јесте и да се дефинише као *биће у односу*. Личност постаје релативна у односу на онога с ким је у односу као и на однос у себи самој. Кључни тренутак није оно што се дешава у човеку већ оно што се дешава између њега и неког другог. То значи негирање личног искуства, али и отварање питања облика и садржаја односа, у одсуству личног искуства. Љубав парадоксално постаје веза која потврђује објективну међузависност између личности, а слобода постаје пристанак на ту нужност – што је типично стојичка перспектива. Црква се у том случају представља као облик колективизма какав се среће у примитивним друштвима. Личност онда нема сопствену вредност, већ постаје вредна само у односу са осталим личностима и са спољашњом средином. То заправо доводи до потпуне негације појма личности.

Још једна карактеристика персонализма је истицање смртности бића и негирање бесмртности душе. Смртност човека тобоже проистиче из статуса створеног бића, а не из прародитељског греха. Она је од самог постања записана као неопходност биолошке реалности човека. То је блиско Хајдегеровој дефиницији човека као *Sein zum Tode* или пак модерним католичким и протестантским теолозима који Адамов грех и његове последице тумаче као мит. Персоналисти наводе аргумент о непостојању ничега у природи што би могло да обезбеди живот човека после смрти. Човек проналази продужење свог постојања само на ипостасном плану, постајући личност или прелазећи из биолошког у статус еклисијалне ипостаси. Међутим, по светоотачкој традицији, смрт је беспоговорно последица прародитељског греха. Човек по природи није бесмртан, али благодат може дати природи један другачији начин постојања, који је заправо и био првобитна (првостворена) природа човека. Бог је створио свет као у целости добар и даровао живот као добро.

Да ли је човек бесмртан? Неки оци на то одговарају афирмативно, док други оклевају да потврде. Сви су пак сложни у ставу да су нетрулежност и бесмртност првог човека добијене захваљујући божанској благодати. То је „дух животни“ (Пост. 2. 7) или прожетост божанским енергијама, од којих душа и тело поседују натприродна својства. Ради се о употпуњавању недостатака наше природе многобројним доброчинствима (Свети Григорије Палама). Слобода човека одлучује хоће ли се очувати та благодат или не. Бесмртност човека је могућност да због благодати и сопственог избора избегне трулежност и смрт. Очување благодати постиже се тиме што човек остаје у сједињењу са Богом, ослањајући се на његове заповести.

Почеци и узроци смрти налазе се у човековој вољи, у његовом погрешном делању које он чини по избору, тј. у греху из раја (Рим. 5. 12; 1Кор. 15. 21). Грех повлачи лишење благодати и самим тим губљење својстава која је човек дуговао Богу, као натприродног услова или начина постојања (Свети Григорије Ниски, Катихетско слово 5. 11; Јован Дамаскин, Тачно изложење православне вере 2. 30; Јован Златоусти, Омилије на Постање 16. 4; Григорије Палама, Главе природне, богословске, етичке и

делатне 46, 48, 66; Омилије 16). Прародитељи су пренели потомству сва зла која су оштетила природу због њиховог греха, првенствено смртност. Идеја да душа није бесмртна такође је у нескладу са светоотачком традицијом. Код отаца живот после смрти схваћен је на врло прецизан начин, а његове различите етапе марљиво описане.

Тумачећи превазилажење смрти и човеков приступ вечном животу, персоналисти говоре о обраћењу љубави бићу лишеном природе, без способности да ту љубав прихвати или одбаци. За то постоје два објашњења: једно христолошко: да је смрт везана за створено и може бити превазиђена само нестворeним (што је могуће једино у личности Христа који сједињује створено и нестворено), и друго тријадолошко: да је Бог бесмртан не због своје суштине већ због свог тројичног постојања. Смрт личности значи више не волети и не бити вољен. Живот личности заснива се на манифестовању јединствености своје ипостаси кроз љубав. Светоотачка традиција потврђује бесмртност душе за све људе и васкрсење свих људи без изузетка, неусловљено неким посебним стањем (било да је то појам личности или „еклисијална ипостас“). Она потврђује библијски исказ о васкрсењу неких „у живот“, а других на вечно несрећно обитавање у паклу.

Разлика и однос појмова *биолошка ипостас* (добијена рођењем) и *еклисијална ипостас* (стечена крштењем) у Зизијуласовој мисли доводи до следећег проблема: будући да је ипостас једна и јединствена – како је могућа коегзистенција две различите ипостаси у човеку? Те две ипостаси радикално су различитих карактера, међусобно супротстављених, контрадикторних и непомирљивих. Зизијуласово решење говори да је еклисијална ипостас везана за есхатологију, крајњи исход људског постојања. Остаје, међутим, отворено питање актуелног духовног статуса људског бића, као и статуса његовог духовног напретка. Разматрање тог статуса одбацује се с презиром као пијетистичка концепција, упркос томе што ово питање постоји у учењу отаца.

Крштење, по Светим Оцима, не носи никакву нову ипостас која би удвостручила претходну. Духовни живот се не супротставља биолошком животу, већ ослобађа различите начине пале природе. Крштење доноси очишћење крштене природе и њено просветљење, док обновљење (*палингенесиа*) природе чини човека достојним признавања родитељско-дечје љубави. Духовни живот не представља постојање једне нове ипостаси, већ уобличава један нов начин постојања човекове природе. Свети Дух током крштења удахњује обоготворену природу Христа, омогућујући човеку нови живот у Христу, убијајући у њему „претходног човека“ да би оживео „нови човек“. То је добијање благодати која хришћанину омогућава да не буде подређен моћи пролазности, трулежности и смртности, утицаја греха и тираније ђавола. Остваривање напретка у духовном животу не догађа се преласком једне ипостаси у другу, већ преко прогресивне личне асимилације благодати у потпуности добијене приликом крштења. Ова асимилација постиже се аскетизмом, вољно изабраним напором, од прочишћења од страсти и остваривања врлина до Божјих заповести. Освећење, обоготворење једне личности одговара преображењу његове природе у односу на његов начин постојања. То није ништа друго до стицање преко благодати (божанских енергија) божанског начина постојања, који карактеришу божанске особине за које је Бог хтео да и човек учествује у њима, а које се манифестују кроз сличност човека са Богом.

Духовни живот

По персоналистичком виђењу, Црква представља, пре свега, духовно заједништво, сабрање верника, које им омогућава један посебан начин личног постојања: да живе слободно и у заједници. То заједништво суштински се постиже, па

чак и једино на тај начин, евхаристијском Литургијом, која се заснива на причешћивању. То је привилеговање хоризонталне димензије Цркве, која се тиче везе Бога са заједницом више него са сваким верником појединачно. Оно доводи до обезвређивања личног односа (у класичном смислу) сваког верника са Богом, видећи у томе индивидуалистички став и квалификујући га као моралистички, пијетистички, чак психологистички.

Црква се приказује као релациони ентитет, као вредност сама по себи, до те мере да се често чини непотребним да се прецизирају садржај, модалитети и квалитет тог односа. Упадљиво код персоналиста је неспоминање никаквих других служби Цркве осим евхаристијске Литургије, нити других активности Цркве осим оних инхерентних евхаристијској служби. Нема других извора благодати за вернике осим самог евхаристијског причешћа, првенствено у његовој хоризонталној димензији. Њему се, заправо, придодају и све остале свете тајне.

Ово је одбацивање концепције по којој би благодат светих тајни била ефикасна и омогућавала духовни напредак индивидуе/личности. Приступање светим тајнама види се као интеграција у заједницу чији је једини значај и допринос искључиво релациони. Крштење се сматра нечим што човека ослобађа биолошке, природне неопходности, а превасходно прелазом из индивидуалног у лични начин постојања или истинску другост. Тај начин постојања идентичан је оном који Христос као Син одржава са Оцем. Очигледно је занемаривање функција које оци обично признају чину крштења, нарочито функција очишћења и просветљења. Таква концепција крштења, која се првенствено односи на Христа посматраног на чисто ипостасном плану, ставља у други план и чак занемарује суштинску улогу Светога Духа. Затим, то је одбацивање везе између Евхаристије и личног аскетизма, који се сматра пијетистичким и индивидуалистичким. Такво поимање не поклапа се са молитвама које православни верници изговарају пре и после причешћа, у којима свако тражи од Бога лично/индивидуалну духовну корист приликом причешћа, коју ће добити или коју је добио. Остале свете тајне логично се посматрају кроз исту персоналистичку перспективу, као човекови начини да превазиђе своју индивидуалност или своју „биолошку ипостас“, да би постао личност.

Схватање спасења као преласка од индивидуалности ка личности треба да значи ослобођење човека временско-просторних ограничења која су повезана са створеном природом која обележава индивидуалност, а пре свега смрти. Људска природа овде се доживљава као дефинитивно уоквирена својим ограничењима, која нису последица греха, већ су јој инхерентна „по дефиницији“. Шта год да се деси, људска природа је осуђена да настави свој пут ка дезинтеграцији и смрти као коначној деструкцији. Она је неискупива и не може бити спашена. Човек се спасава само кроз бег од своје природе.

У томе уочавамо занемаривање чињенице да је спасење, по учењу отаца, оздрављење које Христос пружа људској природи, од свих зала која постоје у њој од прародитељског греха (смрт, али и трулежност и пролазност) као и ослобађање од утицаја греха и доминације ђавола. Такође, то је занемаривање чињенице да људска природа у ипостаси верника може бити преображена преко божанских енергија, не да би престала да буде оно што јесте својом суштином, већ да би својству људске природе која задржава своју суштину (или *логос* свог бића) дала божански начин постојања, који замењује човеков пали начин постојања.

Христово посредништво у богоусиновљењу (такође и обожењу) човека стоји у вези не само са његовом ипостасном посебношћу Сина, већ и са његовим статусом оваплоћеног Логоса Богочовека. Богоусиновљење подразумева човеково досезање новог стања духовно и натприродно, постајање чедом Божјим (*текнон*). Тиме људи постају

синови Оца, али такође и Сина и Светога Духа, који су такође божанске личности. То се ближе објашњава појмом усвојења, који се односи на близину и присност, примање, удео у очинским добрима и наследству. Поред усвајања, које означава установу признавања на основу декрета и институције (*тхесис* у *иотхесиа*), оно је рађање на духовни начин, путем благодати, духовно рађање које чини верника Божјим сином. Христово крштење садржи у себи управо рађање у односу на усвајање, отварање пута онима који желе да постану Божја деца. Ова могућност усвајања стиче се само на највишем степену човековог духовног живота. Код Светог Максима јасно је да су усвајање и обожење несводиви једно на друго. Немогућа је асимилација обожења и учешћа у начину сродства као ипостасног постојања. Обожење није нешто што би се односило на ипостас. Усвајање као рађање збива се под другим условом, који не имплицира само ипостасну већ и природну димензију.

Процес спасења и обоготворења човека отпочиње преображајем, у садејству његовог слободног и добровољног напора са Божјом благодаћу. Тај преображај не укида саму природу, већ мења оријентацију човекових снага или могућности, усмеравајући их ка Богу, у складу са Божјом вољом, али такође и са дубоким динамизмом природе, онакве какву је Бог желео, створио и васпоставио у Христу. Природна својства не смеју бити уништена, већ у потпуности развијена, преображена и преоријентисана ка Богу.

Индивидуални карактери постоје не да би били поражени или негирани, већ да би били позитивно оријентисани ка Богу. Они нису обавезно обележје егоизма већ постају средства која омогућују да се успостави однос, те да се даје другима, у њима и кроз њих. Према персоналистима, човеку није потребна благодат да би превазишао ограничења своје природе, био спашен и обоготворен, будући да он та ограничења већ превазилази у својству личности, на основу своје екстатичке моћи, личности која у есхатолошкој стварности налази своје испуњење и савршенство.

Сврха аскетизма, по персоналистичкој теорији састоји се у ослобађању личности од неопходности којој је својом природом потчињена, као човековом превазилажењу безличних елемената своје биолошке природе. Према Зизијуласу, један од основних циљева аскетског живота је признавање и прихватање другог као таквог. Међутим, по њему није потребно показати како она, да би била аутентична, претпоставља очишћење од страсти. Одбацивање морала заједно с моралистичким, до мере одбацивања сваке референце појмова доброг, лошег и обавезног, није у традицији отаца. Свети оци разликују лоше тенденције природе (у том случају реч је о палој природи), које треба победити, и добре тенденције природе (у том случају реч је о првобитној човековој природи васпостављеној у Христу), које треба фаворизовати. Те две тенденције имају исте особине, али су њихово кретање и активност различито оријентисани. Функција аскетизма је праћење фундаменталног динамизма природе, уз активирање могућности личности у односу на природу, те заустављање тока њене енергије „против природе“, што одговара истицању врлина и борбе против страсти.

По концепцији присутној код отаца аскетизам се састоји из поштовања Божјих заповести и садржи два неопходна и комплементарна аспекта: очишћење духа и срца од свих страсти и врлински живот. То су неопходни услови добијања активног присуства Светога Духа и стицања сличности са Христом, које омогућава сједињење са Богом. Та концепција не може се наћи у учењима персоналиста. У њиховој концепцији природа човека не само да није спашена (она је изопштена, напуштена, одбачена, препуштена самој себи), већ ни на који начин не учествује у духовном животу човека и у процесу његовог спасења.

У персонализму ниједан други однос са Богом и ближњима није предвиђен осим литургијског црквеног сабрања, на које се своди Црква и црквени живот.

Директан, вертикални однос верника и Бога у оквиру Литургије одбацује се као наводно нематеријални сусрет који је у суштини тобоже само прост психолошки однос. Лични аскетизам се негативно процењује као изражавање индивидуалности у пејоративном смислу те речи, дакле, као облик индивидуализма и пијетизма. Монашки пустињски живот, исихастички начин живота, чак и молитва лична/индивидуална обезвређују се као индивидуалистички начин живота. По њима, само монашки живот у заједници доводи до благодати. Монашки аскетизам има своју вредност само у оквиру односа, вредност хоризонталног, а не индивидуалног односа са Богом, другим речима односа са другима а не односа постигнутог индивидуалним искуством. Кључна ствар, по Зизијуласу, није оно што се дешава у човеку, већ оно што се дешава између човека и неког другог.

Ова вештачка опозиција између фундаменталних искустава из којих православни хришћани извлаче садржај еклисиологије: с једне стране свете Евхаристије, литургијског проживљавања својственог свим верницима света, и с друге стране, аскетског искуства и монаштва, није убедљива. Литургијско проживљавање и искуство представљају већи део монашког живота, а побожни верници који живе у свету такође живе аскетским животом. Саосећање и сви остали облици љубави према ближњем не стичу се промовисањем личности као односног философског ентитета и вредновањем концепта односа, већ кроз лично/индивидуални аскетизам који омогућава вернику (било да је он монах или лаик) да се ослободи својих страсти, тј. свих облика везивања за свет и за самог себе.

По Зизијуласу, монашко-аскетски приступ тумачи се безмало као девијација чији се узрок налази у платонској философији идеја – да човек који је претрпео пад може пронаћи свој идентитет у трансцендентном архетипу. Та философија наводно је унета у хришћанство у александријској традицији. Оригенови принципи настављени су, како се тврди, са својим утицајем до Кападокијских отаца, те преживевши наредне векове стигли до нас. Међутим, Христов карактер није плод паганског утицаја већ фундаментална чињеница хришћанства, записана још у Новом завету. Такође, реално је и схватање сличности са Христом преко држања заповести, што омогућује сједињење са њим. Исцелитељска перспектива, увелико одобрена у целокупној православној традицији, омогућава да се изрази духовни преображај човека из стања старог у стање новог човека у Христу. Концепција Цркве као лечилишта и светих тајни као лекова постоји код свих отаца, у многобројним литургијским текстовима и у самим светим тајнама. Литургијски и аскетски живот не могу постојати једно без другог. Аскетизам омогућава хришћанину да прими благодат која се даје кроз литургијски живот и евхаристијско причешћивање.

Према отачком виђењу, човеков грех је искључиво лични, настаје из става хтења и просуђивања (*γνώμη*, *προαίρεσις*) који проистичу из личности, а не из природе. Природа јесте потчињена последицама греха, али не и самом греху. У том смислу важно је разликовање елемената природног реда од страсти, које су духовног реда (разликовање природних и нечистих страсти). Намера за самоодржањем није индивидуалистички став, већ природна и беспрекорна намера која омогућава бићу да заштити своју постојаност.

Индивидуализам је модерни појам који не фигурише међу страстима које оци описују. Они, међутим, говоре о егоистичкој љубави човека према самом себи, о којој имају јасан став и коју описују у односу на остале страсти. У персонализму Зизијуласа појам индивидуализма остаје нејасан, супротстављен нарочито релационом карактеру као и карактеру заједнице који се приписују личности. Он износи тезе о стању створења, као да се у чињеници да је биће створено налази зло које наводи на зло – што подсећа на

неке гностичке теорије из првих векова. Инсистирање на онтолошкој неопходности као фундаменталној страсти биолошке ипостас подсећа пак на августиновску концепцију која негира сваку слободу палом човеку.

До одбацивања појма врлине у персонализму долази из више разлога: 1) њу сматрају моралистичком и пијетистичком, чак и фарисејском, повезаном са самозадовољством и охолошћу; одбацује се такође и идеја побошљања и преображавања природе (или њеног начина постојања) у човеку; 3) врлина се сматра нечим што се а приори састоји из норме која се супротставља слободи човека; и 4) врлине се схвата као манифестација индивидуализма, будући везана за индивидуални напор. За свете оце врлине су, као духовна стања која замењују страсти које спутавају човека, средиште остваривања његове слободе, као што су оне и сама материја сличности са Христом, која омогућава да та сличност буде реална.

Персоналистичка духовност изузетно је уопштеног карактера. Њени основни принципи су: одрицање од индивидуалности, превазилажење себе, успостављање начина постојања „у односу“ који карактерише блиска веза са другима у слободи и љубави, те остварење другости и слободе као фундаменталних карактеристика личности. Упадљив је недостатак било каквог појма о ономе што представља аскетски напор у оквиру духовног начина живота организованог према теоријским и практичним учењима православне традиције. Недостаје и оквир прецизних референци (Божје заповести, препознавање страсти и врлина). Тако виђена духовност је нејасна, затворена према било каквој конкретној и ефикасној пракси. На тај начин она је врло удаљена од класичне и традиционалне духовности Православне цркве, која нуди методичан и прецизан пут како би усмерила човекове напоре и помогла му да уз помоћ благодати напредује у свом животу у Христу.

Закључак

Теорије Зизијуласа и Јанараса су становишта филозофског карактера, која се приближавају модерним правцима персонализма и егзистенцијализма, појачана и прилагођена теолошком домену, са додатим православним колоритом. Ова гледишта налазе се у раскораку, а често и у супротности са патристичком традицијом коју је наследила Православна црква. Реакције на есенцијализам у доменима теологије и антропологије, индивидуализам у домену еклисиологије и на моралзам и пијетизам у домену духовности довеле су до одбране супротних крајности са усвајањем бинарне логике, која не зна ни за какво прелазно, средишње и уравнотежено решење. Претпоставке изражене на систематичан начин малим бројем затворених концепата и категоричких једначина или антиномија иницирале су комплетну реинтерпретацију тријадологије, христологије, антропологије, еклисиологије и православне духовности под видом савременог ауторитативног учења Православне цркве.

УДК 271.2-1 Ларше Ж-К. (049.2)
271.2-1 Зизијулас Ј. (049.2)

Драгиша Бојовић
Међународни центар за православне студије, Ниш - Србија
e-mail: dragisa.bojovic@filfak.ni.ac.rs

НЕОЗБИЉАН ПРИСТУП ЛАРШЕОВОЈ КЊИЗИ

Недавно се у часопису *Саборност* (9/2015) појавио приказ књиге Жан Клода Ларшеа, *Личност и природа. Православна критика персоналистичких теорија Христа Јанараса и Јована Зизијуласа* (Међународни центар за православне студије, Ниш, 2015), чији је аутор Александар Ђаковац.

Иако је реч о осврту (како текст дефинише сам аутор), у библиографској класификације овај је памфлет проглашен оригиналним научним радом. Вероватно не постоји ни један озбиљнији научни часопис где се прикази неке књиге класификују на овакав начин како је то овде учињено. Пошто је часопис у коме је објављен текст на самом дну лествице категоризованих научних часописа Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије, не треба да чуди ова необична похвала сопственој мисли.

Да је реч о неозбиљном приступу Ларшеовој књизи, потврђује и сам Ђаковац, који у другој фусноти каже да "публикација попут ове не заслужује озбиљно коментарисање и критику", а онда на наредне 22 странице коментарише и критикује књигу, наравно *неозбиљно*, јер она, по речима самог аутора, није у њему пронашла озбиљног критичара и коментатора. Ова самодисквалификација не ослобађа нас обавезе да само кроз неколико теза укажемо на очиту недобронамерност аутора.

1. Иако повремено указује, на неким местима с правом, на пропусте у преводу, то не смета аутору да преко 60 пута цитира тај исти превод. Иако је француски текст Ларшеове књиге објављен пре пет година (Париз, 2011), ни овај, а ни други српски аутори нису у међувремену нашли за сходно да се осврну на Ларшеове ставове изнете у овој књизи. Ако читаоца интересује зашто је то тако, одговор је сасвим једноставан: српско издање и велико интересовање за њега руши мит о једној идеологији (не теологији), која је суверено, ауторитетом њених проповедника, остављала пустош у савременој српској теологији. Определивши се за објављивање ове књиге у оваквом корисном преводу (уз мање погрешке и неуједначености у преводу троје преводилаца филолога) пре свега смо имали на уму духовну корист, коју ће књига донети српском читаоцу. Далеки узор у томе издавачу је био хиландарски монах Сава (потоњи Архиепископ српски), који је, преводећи Псалтир, био свестан свога незнања (грчкога језика) али и духовне користе који превод доноси: "А ја недостојни и лени и худи монах Сава, чувши и видевши овакав псалтир на грчком језику написан, сажалих се помисливши на своје незнање, пошто не знађах добро грчки, али се ипак убојах беде онога ленога слуге који је сакрио таланат, и пожурих се Божјом благодаћу, колико ми моћ достиже, изложих га и предадох вама истинитим трговцима, да ви чините куповину." Преводом Ларшеове књиге издавач је још једном отворио онај трг спасења. Истинити трговци већ су похрлили ка њему.

2. Аутор приказа је склон фалсификатима. Он оптужује Ларшеа за "саморекламирање и самопромовисање по различитим новинама и интернет сајтовима, које воде неприкривени и прикривени следбеници рашчињеног бившег епископа Артемија." Као пример наводи интервју који је Владимир Димитријевић урадио са Ларшеом. Аутор приказа нигде не наводи да је разговор рађен за недељник "Печат" и да је тамо и објављен. Зар "Печат" воде присталице некадашњег Епископа рашко-призренског Артемија? Кад је реч о тзв. расколничким сајтовима, интервју се у овом тренутку (10. 11. 2016) може наћи на сајту Фонда стратешке културе http://www.fsksrb.ru/kljucna-rec/zan-klod-larse/ и Васељенске ТВ.http://www.vaseljenska.com/tag/zan-klod-larse/ Апсолутно смо сигурни да Ларше ништа није учинио да један сајт преузме интервју са њим, тако да нема никаквог основа за тезу о његовом наводном саморекламирању. Пре ће бити да су његови ставови занимљиви и за ширу читалачку публику, те отуда толико интересовање ових и других сајтова да преузму поменути интервју. Горе наведени сајтови никако се не могу подвести под квалификације Александра Ђаковца.

3. Језик самог осврта, у многим деловима, је ненаучни. Аутор се служи дисквалификацијама типа: инквизиторски, паушални, а посебни "бисери" су констатације типа *дување у тикву*. Овим аутор даје немерљив допринос језику нове српске теологије у који су поред тикава ушли и мачке и репови, као и многи други појмови из зоологије и ботанике.

4. Неукост или брзоплетост се огледа и у једноставним стварима као што је неразликовање издавача и штампарије или академске институције и научно-истраживачког центра. Поставља се питање тим поводом: ако неко није савладао први степеник у писању научних радова, како ће успети на следећи?

5. У овом реаговању нисмо се бавили теолошким ставовима аутора приказа. Сматрамо да би било превише да се филолог бави сумраком једне теологије, оличене макар само у ставовима Александра Ђаковца. Напред исписани редови су, искључиво, реаговање уредника књиге *Личност и природа*.

VI

Три центра између 12. и 14. броја

НОВИ РЕЗУЛТАТИ У РАДУ НИШКИХ ЦЕНТАРА И МРЕЖЕ PAX BYZANTINO-SLAVA

У 2016. години настављене су значајне активности Центра за црквене студије, Међународног центра за православне студије и Центра за византијско-словенске студије. У прилици смо да пратиме и важне активности Међународне научне мреже PaxByzantino-Slava.

Сарадња са другим институцијама

- Центар за византијско-словенске студије потписао је уговор о сарадњи са Институтом за словенску филологију Јагелонског универзитета у Кракову.
- Међународној научној мрежи PaxByzantino-Slava приступили су: Институт за славистику Словачке академије наука, Супрасаљска академија (Пољска) и Центар за средњовековна истраживања Историјског факултета у Великом Трнову.
- У току 2016. године одржане су две радне конференције Мреже PaxByzantino-Slava: прва у Нишу 31. октобра. Домаћин конференције је био Центар за византијско-словенске студије. Друга конференција је била у Софији 26. новембра. Разговарало се о учешћу у међународним пројектима, о проширивању Мреже и о даљем раду на оснивању електронске библиотеке.
- Међународном центру за православне студије приступили су нови сарадници из Србије, Аустрије и Норвешке.

Промоције, предавања и изложбе

- 15. априла промовисана су Дела Дионисија Ареопагита(преводилац и приређивач Александра Петровић), о којима су говорили проф. др Бранко Горгиев и проф. др Александар Петровић

- 11. маја, у оквиру наставно-научне екскурзије *Пут светлости*, проф. др Драгиша Бојовић одржао је у Студеници предавање на тему *Однос Светог Саве према ћутању и плачу*.

- На Конгресу византолога у Београду од 22. 8. до 27. 8. 2016. године, у оквиру сајма књига, представљени су и промовисани Центар за црквене студије, Међународни центар за православне студије, Центар за византијско-словенске студије, као и институције Мреже PAX BYZANTINO-SLAVA.

- У оквиру Међународног научног скупа о Светом Јовану Владимиру у Бару је 17. септембра 2016. промовисан 13. број часописа Црквене студије (посвећен Светом Јовану Владимиру).. Говорили су: Митрополит др Амфилохије, проф. др Александар Наумов и проф. др Драгиша Бојовић.

- У Нишу, у Великој сали Светосавског дома, Центар за црквене студије организовао је трибину на тему *Вера и родољубље Михајла Пупина*. Говорила је Александра Нинковић Ташић, председница Научно-истраживачког друштва "Михајло Пупин".

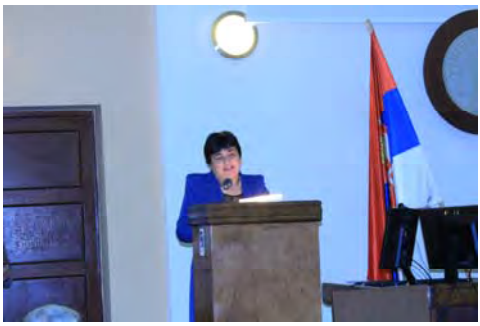
- У Нишу су 25. октобра 2016. промовисане Црквене студије. Говорили су Митрополит др Амфилохије, др Катарина Митровић и проф. др Драгиша Бојовић.

- На Сајму књига у Београду истог дана промовисана књига Жана Клода Ларшеа, *Патријарх српски Павле, светитељ наших дана*. Говорили су: Његова светост Патријарх Српски господин Иринеј, др Јелена Триван и др Славиша Орловић.

- Центар за црквене студије је 31. октобра 2016. године је прославио своју славу, Светог апостола и јеванђелисту Луку. Слави су присуствовали бројни гости из Ниша, као и многи представници институција из иностранства.

- Истог дана је у Великој сали Универзитета у Нишу, поводом 15. година рада Центра, организована Свечана академија. Говорили су проф. др Драгиша Бојовић, управник Центра за црквене студије и проф. др Александар Наумов (у име

Међународне научне мреже PaxByzantino-Slava).Центар је доделио специјалну Благодарницу проф. др Драгану Антићу, ректору Универзитета у Нишу. Благодарнице су добиле бројне институције и појединци из земље и иностранства. У име иностраних институција захвалила се проф. др Магдалина Дирас, директорка Института за словенске филологије Јагелонског универзитета у Кракову, а у име домаћих институција др Срђан Пириватрић. Говорили су још и проф. др Властимир Николић, проректор Универзитета у Нишу и Сара Цинцаревић у име Црквено-певачке дружине "Бранко".



Издавачка делатност

- Објављен је 13. број часописа "Црквене студије", посвећен 1000. годишњици од мученичке смрти Светог Јована Владимира

- У сарадњи са Правним факултетом Центар за византијско-словенске студије објавио је књигу проф. др Драгана Николића,*Закон судњи људем.*

- У сарадњи са Службеним гласником Центар за црквене студије је објавио књигу Жан Клода Ларшеа *Патријарх српски Павле – светитељ наших дана.*

Рад са студентима

10. и 11. маја организована је наставно-научна екскурзија *Пут светлости*, која је обухватила обилазак манастира и цркава: Ђурђеви Ступови, Петрова црква, Сопоћани, Градац, Студеница, Жича, Љубостиња и Лазарица.

IN MEMORIAM: Проф. др Дамњан Петровић (1932-2016)

ОДЛАЗАК ЛЕГЕНДАРНОГ ДАЧЕ

Катедра за српску књижевност и језик Филозофског факултета у Приштини имала је неколико легендарних професора. Међу њима је свакако и Дамњан Петровић. Мора се рећи да, због неуобичајене строгоће, није спадао у омиљене професоре, али је зато, вероватно и због тога, припадао онима које су студенти и колеге највише поштовали.

Рођен је1932. године у Мириловцу код Параћина, у коме је започео школовање. Филозофски факултет је завршио у Скопљу. Магистрирао је и докторирао на Филолошком факултету у Београду. Тема доктората била је *Књижевни рад Григорија Цамблака у Србији*. Пре него што је започео универзитетску каријеру, радиоје неко време у Економској школи у Параћину и Учитељској школи у Приштини. На Катедри за југословенске књижевности и српскохрватски језик Филозофског факултета у Приштини радио је од оснивања до пензионисања. У два мандата је био шеф Катедре.

Поред објављене докторске тезе, објавио је и драгоцену књигу *Стара српска књиженост на Косову*. Објавио је и неколико радова о Архиепископу Данилу, Монахињи Јефимији, Константину Михаиловићуи другим средњовековним писцима и појавама.

Поред Старе српске књижевности предавао је и Дубровачкукњижевност, а често је, када би Катедра остајала без професора, предавао и друге предмете. Дача је био професор енциклопедијског образовања, одлично је познавао светску књижевност, као и јужнословенске књижевности. Таква упућеност, али и бројни други професионални задаци, онемогућавали су га да се потпуно посвети средњовековној литератури.

Његови студенти га памте као енергичног човека, као професора чији су критеријуми од његовог предмета створили баук. Без обзира што је то заиста било тако, ретки су били који су гунђали. Знало се да Дача (тако су га звали и колеге и студенти) никоме на испиту не закида, али и не поклања.

Када би долазио на Факултет, обавезно је по неколико пута енергично, не осврћући се много, прошетао ходником Катедре за српску књижевност, обишао би колеге, а студентима, на тај начин, поручивао да је већ ту. Никада није каснио на наставу, напротив тачно у минут је био у учионици.

Иза себе је оставио једног ученика, потписника ових редова. Ученик му је неизмерно захвалан, јер му је професор даровао потпуну слободу у изграђивању сопственог приступа српској средњовековној књижевности. Скоро да нема сличних примера у науци о средњовековној књижевности да су се учитељ и ученик у приступу истој литератури толико разликовали и истовремено поштовали. Ученик и овим редовима још једном исказује неизмерно поштовање према свом професору од кога је много учио и научио, више него што се то манифестовало и више него што су то други могли да примете. Нападно манифестовање није био манир ни професора Дамњана Петровића.

Професорка Радмила Маринковић, менторка професора Петровића и председник комисије за одбрану магистарског и докторског рада Дачиног ученика, говорила је о настанку приштинске школе у проучавању средњовековне литературе. Био је то комплимент и за професора и за мене. Без обзира на историјске и политичке околности, та школа се развила и даје плодове и изван места свог настанка. Велике заслуге у томе има и професор Дамњан Петровић. Часопис у коме објављујемо овај скромни некролог један је од плодова те школе.

Благодарим свом професору што је био пионир у заснивању те школе у граду чији је део бранио у најтежим временима (1999. године), на земљи косовској чију је стопу међу последњима оставио, бранећи је, голим рукама и косовском етиком,од насилника и савремених варвара.

Драгиша Бојовић

Рецензенти

др Слађана Ристић Горгиев
др Богољуб Шијаковић
др Владимир Цветковић
др Петар Јевремовић
др Андреја Катанчевић
др Радивој Радић
др Синиша Мишић
др Драган Николић
др Драгиша Бојовић
др Зоран Ранковић
др Ирена Цветковић Теофиловић
др Ксенија Кончаревић
др Ирина Бабамова
др Горан Јовановић
др Снежана Бојовић

УПУТСТВО АУТОРИМА О ПРИПРЕМАЊУ РУКОПИСА ЗА ШТАМПУ

1. Рад се пише на једном од следећих језика: српски, бугарски, грчки, македонски, руски, енглески и француски. Користи се фонт *Times New Roman*, са увлачењем новог пасуса 1,5 cm, са размаком међу редовима 1,5, са фуснотама величине 10 pt испод текста.

2. Рукопис се предаје припремљен на рачунару, одштампан на папиру и снимљен на CD као Word документ.

3. Поред основног текста, рукопис обавезно треба да садржи следеће елементе чији се редослед мора поштовати:

– пуно **име и презиме** аутора, **назив и седиште установе** (град и држава) у којој је аутор запослен, e-mail. Име и презиме аутора штампају се изнад наслова уз леву маргину. Назив и седиште установе наводе се испод имена и презимена аутора.

– **наслов рада**

– **апстракт** (сажетак) обима до 100 речи. Апстракт треба да се налази испод наслова рада. Пише се на језику основног текста.

– **кључне речи**, којих не може бити више од десет. Наводе се испод апстракта, а на језику резимеа испод самог резимеа.

– **основни текст**

– **резиме** се пише на једном од страних језика (енглески, руски, француски). Ако је рад написан на страном језику, резиме је на српском.

– **цитирана литература** даје се у засебном одељку насловљеном *Литература* и наводи се по азбучном реду презимена аутора.

4. Напомене се куцају на свакој страни, на одговарајућем месту. У фуснотама се користи скраћени облик цитирања:

Ларше 2006, 35.

Потпуне библиографске јединице налазе се у списку литературе. Потребно је после места издавања навести и издавачку кућу:

Ларше, Жан Клод (2006): *Теологија болести*. Ниш: Центар за црквене студије

Ако је исте године један аутор објавио више радова, онда се уз годину додају слова: a, b, c, d, а његови радови су уређени хронолошки. За зборнике радова, колективна дела, наводе се уредници.

5. Графички прилози и табеле могу се доставити у електронском облику: цртежи као Line art (резолуција 600 dpi), а фотографије у резолуцији 300 dpi.

6. Аутор је обавезан да достави и фонтове које је користио.

MANUSCRIPT PREPARATION INSTRUCTIONS FOR AUTHORS

1. Papers are accepted in one of the following languages: Serbian, Bulgarian, Greek, Macedonian, Russian, English, and French. The font to be used is *Times New Roman*, with 1.5cm indentation, 1.5 paragraph spacing, and 10 pt footnotes below the text.

2. The manuscript is prepared on a personal computer. A printed copy should be submitted along with the identical electronic document on a CD, saved as a Word doc file.

3. In addition to the text body, the document must also contain the following elements, in the order given here:

– the full **name of the author(s)** (first and last), the **name and seat of the institution** (city and country) of the author's affiliation, e-mail. The author's first and last names are printed above the title, aligned left. The name and the seat of the institution are printed below the author's name.

– **the title of the paper**

– **the abstract** (summary) of up to 100 words. The abstract should be located below the paper title. It is written in the same language as the text body.

– **the text body**

– **the summary** in a foreign language (English, Russian, French). If the paper is written in a foreign language, the summary should be written in Serbian.

– **references** quoted in the text should be listed in a separate section entitled *Literature*, in alphabetical order by last names of authors.

4. Remarks are printed on each page, at the appropriate position. In the footnotes, an abridged variant of quotation is used:

Larchet 2006, 35.

Full references are given in the bibliography. In addition to the location of the publication, the publisher should also be given:

Larchet, Jean Claude (2006). *The Theology of Illness.* Niš: Center for Church Studies.

If an author published a number of articles in a single year, in addition to the year, letters are added: a, b, c, d... The papers are listed chronologically. For paper proceedings and collections, the names of editors are also given.

5. Images and tables may be submitted electronically. Drawings should be sent as Line art (600 dpi resolution), while photographs should be sent in the 300 dpi resolution.

6. The authors must also submit the fonts they used.