

Саборност

ТЕОЛОШКИ ГОДИШЊАК



ЈОВАН ЗИЗИЈУЛАС, **Истина, толеранција, монотеизам**

ИГНАТИЈ МИДИЧ, **Православное богословие сегодня**

РАДОВАН БИГОВИЋ, **Православна теологија у посттеолошкој епохи**

ZORAN KRSTIĆ, **Political Aspects of Religion, Religious Freedom and Religious Tolerance at the Time of the Emperor Constantine and Today**

ПРЕДРАГ ПЕТРОВИЋ, **Богослужбене претпоставке Дионисијеве христологије**

ЗЛАТКО МАТИЋ, **Појам Предања у католичком богословљу до Другог ватиканског концила: Конгаров аналитички приступ**

СТОЈАН ЧИЛИКОВ, **Учението за Св. Дева Марија в христологијата на Св. Йоан Златоуст**

БОШКО ЕРИЋ, **Сиријско жиџије Свейој Максима Исџоведника и православно предање**

ДАРКО ИВАНОВИЋ, **Пола века цркве Светог оца Николаја Живојин Андрејић, Значење и симболика Светог Амвросија Медиоланског за Српску православну цркву са одразом на иконографске садржаје и уметност**

ЈЕЛЕНА ГРБИЋ, **Светосавље — омен за нумен православља**

РАДОВАН РАДИЋ, **Велики црквени раскол и његове последице на Балканском полуострву**

ЖИВОРАД ЈАНКОВИЋ, **Поводом хиротоније Светога Саве**

СВИЛЕН ТУТЕКОВ, **За отец Радован in memoriam**



Саборност

ТЕОЛОШКИ ГОДИШЊАК

Пожаревац
2013

САБОРНОСТ — ТЕОЛОШКИ ГОДИШЊАК

ISSN 1450-9148

ИЗДАВАЧ

Епархија браничевска — Пожаревац, Одбор за просвету и културу
www.sabornost.org

ГЛАВНИ И ОДГОВОРНИ УРЕДНИК

Проф. др Игнатије Мидић (Православни богословски факултет, Универзитет у Београду)

ЗАМЕНИК ГЛАВНОГ И ОДГОВОРНОГ УРЕДНИКА

Златко Матић (Православни богословски факултет, Универзитет у Београду)

РЕДАКЦИЈСКИ ОДБОР

Проф. др Игнатије Мидић (Православни богословски факултет, Универзитет у Београду)

Проф. др Јоанис Петру (Богословски факултет, Универзитет у Солуну)

Проф. др Живадин Бугарчић (Природно-математички факултет, Универзитет у Крагујевцу)

Проф. др Синиша Мишић (Филозофски факултет, Универзитет у Београду)

Проф. др Ненад Ђурђевић (Правни факултет, Универзитет у Крагујевцу)

Проф. др Ненад Грујовић (Машински факултет, Универзитет у Крагујевцу)

Проф. др Предраг Драгојевић (Филозофски факултет, Универзитет у Београду)

Проф. др Зоран Крстић (Православни богословски факултет, Универзитет у Београду)

Проф. др Оливера Радуловић (Филозофски факултет, Универзитет у Новом Саду)

Проф. др Давор Џалто (Религијске студије, Амерички универзитет у Риму)

Доц. др Бранислав Поповић (Природно-математички факултет, Универзитет у Крагујевцу)

Доц. др Свилен Тутеков (Богословски факултет, Универзитет у Великом Трнову)

Др Стојан Чиликов (Богословски факултет, Универзитет у Пловдиву, Крџали)

Др Предраг Петровић (Православни богословски факултет, Универзитет у Београду)

Мр Небојша Ђокић (Филозофски факултет, Универзитет у Београду)

Мр Александар Ђаковац (Хришћански културни центар, Београд)

Дејан Црнчевић (Српска академија наука и уметности, Београд)

СЕКРЕТАР РЕДАКЦИЈЕ

Горан Илић

ЛЕКТОР

Ђорђе Јанковић

КОРЕКТОР

Славица Јовановић

УНИВЕРЗАЛНА ДЕЦИМАЛНА КЛАСИФИКАЦИЈА

Народна библиотека Србије — Београд, Аналитика серијских публикација

ШТАМПА: Графостил — Крагујевац

ТИРАЖ: 500

АДРЕСА РЕДАКЦИЈЕ

Поштанска адреса: Хајдук Вељкова 2, 12000 Пожаревац

Телефон: +381.12.7100222

Електронска пошта: casopis.sabornost@yahoo.com | zlatkomatic@yahoo.com



Садржај – Contents

Садржај

Студије

Јован Зизијулас	
Истина, толеранција, монотеизам	1–5
Игнатиј Мидич	
Православное богословие сегодня	7–17
Радован Биговић	
Православна теологија у посттеолошкој епохи.....	19–29
Zoran Krstić	
Political Aspects of Religion, Religious Freedom and Religious Tolerance at the Time of the Emperor Constantine and Today	31–41
Предраг Петровић	
Богослужбене претпоставке Дионисијеве христологије.....	43–57
Златко Матић	
Појам Предања у католичком богословљу до Другог ватиканског концила: Конгаров аналитички приступ.....	59–67
Стојан Чиликов	
Учението за Св. Дева Марија в христологијата на Св. Йоан Златоуст	69–84

Чланци

Бошко Ерић	
<i>Сиријско житије Светиої Максима Исповедника</i> и православно предање	87–103
Дарко Ивановић	
Пола века цркве Светог оца Николаја	105–129
Живојин Андрејић	
Значење и симболика Светог Амвросија Медиоланског, архијереја Запада и Истока, за Српску православну цркву са одразом на иконографске садржаје и уметност	131–143
Јелена Грбић	
Светосавље — омен за нумен православља	145–158
Радован Радић	
Велики црквени раскол и његове последице на Балканском полуострву	159–176
Живорад Јанковић	
Поводом хиротоније Светога Саве	177–184
Свилен Тутеков	
За отец Радован in memoriam.....	185–187

Contents

Essays

John Zizioulas

Truth, Tolerance, Monotheism 1–5

Ignatije Midić

Orthodox Theology Today 7–17

Radovan Bigović

The Orthodox Theology In the Post-theological Era 19–29

Zoran Krstić

Political Aspects of Religion, Religious Freedom and Religious Tolerance
at the Time of the Emperor Constantine and Today 31–41

Predrag Petrović

Liturgical assumptions Dionysius' Christology 43–57

Zlatko Matić

The Concept of Tradition in the Catholic Theology
of the Second Vatican Council: Congar's Analytical Approach 59–67

Stojan Chilikov

Teaching about St. Virgin Mary
in the Christology of the St. John Chrysostom 69–84

Articles

Boško Erić

The Syriac Life of Saint Maximus the Confessor
and the Orthodox Tradition 87–103

Darko Ivanović

Half of a century of St. Nikolai's Church 105–129

Živojin Andrejić

The meaning and symbolism of st. Ambrose Mediolanians,
the hierarch of the East and the West, to Serbian orthodox church
with reflection on iconographic compositions and art 131–143

Jelena Grbić

Svetosavlje — omen for numen orthodoxy 145–158

Radovan Radić

The Consequences of the Great Schism in the Balkan Peninsula 159–176

Živorad Janković

On the Occasion of the Consecration of St. Sava 177–184

Svilen Tutekov

Father Radovan Bigović in memoriam 185–187

Публиковање овог броја часописа помогла је

**Канцеларија за сарадњу с црквама и верским заједницама
Владе Републике Србије**

**2013 © Одбор за просвету и културу
Епархије браничевске, Пожаревац**

Сва права су задржана. Сви радови се рецензирају. Ниједан део ове публикације не може бити објављен или репродукован у било каквој форми без претходног писменог одобрења издавача.



Студије



УДК 2-154-675

2-673.5:141.412

DOI:10.5937/sabornost7-5046

Оригинални научни рад

Јован Зизијулас

Атинска академија наука, Атина

Истина, толеранција, монотеизам.**Да ли је могућ један међурелигијски дијалог?**

Abstract: Да ли је монотеизам по својој природи и по дефиницији „један затворен свет који мене одриче и присиљава да ја одричем другог“? Да ли је истина да монотеистичко гледиште не одговара на моја егзистенцијална питања која се односе на мене, другог, или на свет...као... „један кавез који леди, и чини унутар својих окова непокретним сваки живи стваралачки покрет“? На оваква питања одговор не може бити другачији од потврдног: заиста је тако, уколико неко прихвати схватање монотеизма, које претпоставља и описује Adonis. Да ли је, међутим, могуће једно другачије схватање монотеизма, које би водило другачијим закључцима и учинило можда прихватљивијим један међурелигијски дијалог?

Key words: Монотеизам, истина, толеранција, фундаментализам, међурелигијски дијалог.

Јунско издање часописа *Τὸ βῆμα*¹ из 2007. године објављује текст сиријског песника Адониса под називом „Горда толеранција“, са питањем да ли постоји могућност искреног дијалога између три монотеистичке религије? Овај чланак поставља темељна питања, која нас обавезују на озбиљна и кључна размишљања. Да ли је заиста монотеизам по својој природи и по дефиницији „један затворен свет који мене одриче и присиљава да ја одричем другог“? Да ли је истина да монотеистичко гледиште не одговара на моја егзистенцијална питања која се односе на мене, другог, или на свет...као... „један кавез који леди, и чини унутар својих окова непокретним сваки живи стваралачки покрет“?

На оваква питања одговор не може бити другачији од потврдног: заиста је тако, уколико неко прихвати схватање монотеизма које претпоставља и описује писац поменутог текста. Да ли је, међутим, могуће једно другачије схватање монотеизма, које би водило другачијим закључцима и учинило можда прихватљивијим један међурелигијски дијалог?

¹ Види „Βῆμα Ἰδεῶν“ часописа *Τὸ βῆμα*, бр. од 1. 6. 2007.

Истина и толеранција

Позив Адониса да се крећемо и даље од толеранције, подсећа на речи св. Максима Исповедника: „Не само да научимо једни друге трпети, и као себе друге волети духовно, већ и једни о другима бринути бојански, више (дакле) него за себе“ (Migne, 1865, стр. 725). Заиста, смисао толеранције не само да није довољан, већ је у својој дубини одречан, јер показује један осећај узвишености који унижава другог, различитог, оног који се са њим не слаже. Ово осећање не поистовећује се нужно са већином која „подноси“ мањину. На религијском плану исто може да важи и за једну мањину (једну секту) која верује да она поседује истину. Проблем је дакле у следећем: како једна религија или једна група (јер нису само религије оне које тврде да имају искључиви приступ истини) поима истину, или свезу са њом? Шта је истина? Ово питање, које је Пилат поставио на суђењу Исусу, остало је без одговора. Генерације које су следиле могле су на тој основи да дају било какав одговор. Три монотеистичке религије по правилу су или поистовећивале истину са једним откривењем садржаним у каквом сакралном тексту (Свето Писмо, Коран), или су је сусреле у одређеним истинама — обично у тумачењима ових сакралних текстова. Тако изгледа да су поробили истину у прошлости, лишили је њене историјске динамике и динамике заједнице, и породили фундаментализам. Основна претпоставка, али и последица, оваквог гледишта постало је схватање по коме је истина нешто што се „поседује“, појединачно или скупно, један „објекат“ који се људским умом „обухвата“ као сваки „сазнајни објект“.

Истина и монотеизам

У једном свом ранијем истраживању (Zizioulas, 1977) покушао сам да покажем да богословска традиција Православне Цркве поседује другачије схватање истине. Засновано на Христовој објави „Ја сам истина“ (Јн 14, 6), православно предање спаја истину са три основне претпоставке: а) одречност: истина свагда надилази начин на који је исказујемо; б) еклисиологија: истина представља догађај и последица је заједнице; не намеће се „одозго“, већ израста својим слободним кретањем у телу Цркве. (Из тог разлога и догме Цркве не постижу ауторитет осим онда када су „прихваћене“ од стране читавог тела верних — Цркве); в) есхатологија: истина се открива у својој пуноћи у последњим данима, када по апостолу Павлу будемо гледали Бога „лицем к лицу“, јер сада гледамо само „у огледалу и енигми“ (1Кор 13, 12). Ово дословно исказује велики богослов VII века, Максим Исповедник, својом реченицом: „Сенка су стварности Старог Завета, икона (стварности) Новог (Завета), (а) истина стање будућег века“ (види Migne, 1857, 137D).

Ове речи се не односе на истину у њеном историјском облику, већ шире хоризонт и оквири унутар којих стално треба постављати како свештене списе тако и верске истине (догме). Фундаментализам на тај начин не налази место на коме би се развио. Други није просто „прихваћен“, него је део ширег оквира из кога извире истина.

Већ је 1935. год. Е. Peterson својим делом *Monotheismus als politisches Problem* одбацио одговорност монотеизма за историјски развој опасних политичких и религијских идеологија, став који оживљава и данас у различитим разговорима. Међутим све опет зависи од схватања које неко има о монотеизму, односно од врсте монотеизма који таква особа представља. У хришћанском предању смисао монотеизма одређен је значајно вером у Тројичног Бога. Бог јесте један, али није сам. Једнобоштво обухвата заједницу, јединство је незамисливо без мноштва. Један Бог јесте лично постојање, што значи постојање свеза јединства и истовремено другачијости. Хришћански монотеизам уводи у историју по први пут разликовање једног и самог: то да неко јесте један, не поистовећује се са тим да је „сам“. У овом случају „један“ се поистовећује са „јединственим“, реалност која не може да се пројави осим кроз један лични однос, захваљујући коме и за кога јесте јединствен (као на пример у истинској љубави, када се неко пројављује јединственим, јер постоји неко други).

Ако монотеизам сагледамо у овом духу, тада не само да он не може представљати препреку у сагледавању другачијости, већ показује „другог“ као *sine qua non conditio* за „једног“. Осим тога, један такав монотеизам не може да се осуди да „не одговара на егзистенцијалне проблеме који се тичу мене, другог или света“. У супротном, његове последице по људско постојање и заједнички живот, и уз то за наш однос према природи, биле су ујасавале.

Монотеизам и међурелигијски дијалог

Три познате монотеистичке вере (јудаизам, хришћанство, ислам) налазе се данас на почетку једног дијалога, коме предстоји и Васељенска Патријаршија. У овој фази циљ дијалога ограничен је на „толеранцију“, на избегавање сукоба у име вере. Иако нас ово не задовољава, оно не престаје да буде корисно и можда императивно. Али као што нас правилно подсећа Адонис, ако се задовољимо толеранцијом, тада бивамо вођени у једно ново ропство. Морамо наставити даље. Морамо поставити наша религијска „Вјерују“ пред егзистенцијалне проблеме човека и да вреднујемо одговоре. Ниједна религијска вера не оправдава своје постојање само изговором да она поседује истину. Треба да покаже да постоји, не да би поробљавала, већ ослобађала човека, и да би одговарала на његове најдубље егзистенцијалне проблеме.

У кратким цртама овог текста желео сам да покажем да се у коначној анализи, проблем не налази у монотеизму као таквом, већ у начину на који га схватамо, а нарочито у томе како схватамо истину. Ако проблем ограничимо на монотеизам, нећемо моћи да објаснимо због чега су многи посегли за насиљем, много пута заиста безосећајно, да би наметнули своја „Вјерују“ многобошцима, попут Марка Аурелија и других римских царева, или чак наметали режиме који су атеизам имали као своје обележје. Проблем није монотеизам, већ фундаментализам, који затвара истину у реч која „убија“ (2Кор 3, 6). Један отворени монотеизам у другачијости није нимало неразуман.

Остаје да видимо да ли са постојећим облицима монотеизма може да се изведе један међурелигијски дијалог који ће нас одвести изван толеранције, у једно искрено поновно трагање за истином. Не изгледа да нам један такав дијалог непосредно обећавају постојеће монотеистичке религије. Верујем међутим да ће пре или после бити обавезне да то учине. Горући егзистенцијални проблеми, заједнички свим људима независно од њихових религијских веровања, нарастају и дивају све тежи. Интензивни покрет ка глобализацији и свест о еколошкој опасности биће довољни да врло брзо изађу на видело најдубљи и уједно заједнички свечовечански проблеми. Под притиском ових проблема религије ће се обавезати да изађу из своје затворености, да сједине своју прошлост не само са својом будућношћу, већ и са будућношћу других. На таквој основи, дубоки међурелигијски дијалог неће бити само могућ, већ ће постати стварност (Zizioulas, 1981, стр. 57–110).

Литература:

- Migne, J. P. (1857). *Patrologiae Cursus completus Series Graeca*, 4. Paris.
- Migne, J. P. (1865). *Patrologiae Cursus completus Series Graeca*, 90. Paris.
- Zizioulas, J. (1981). *L'être ecclésial*. Genève: Labor et fides.
- Zizioulas, J. (1977). Verite et communion. *Irenikon*, 50, 451–510.

John Ziziulas

Academy of Athens, Athens

Truth, Tolerance, Monotheism.

Is There a Possibility For an Inter-religious Dialogue?

Is monotheism, by its nature and definition, “a closed world that denies me and forced me to renounce somebody else”? Is it true that the monotheistic view is not responding to my existential questions related to me, to somebody else, or to the world... as... “a freezing cage that within its bars makes fixed every living creative movement”? Answer to this question may not be than positive. It is really so, if someone accepts the notion of monotheism, assumed and described by Adonis. Is it, however, possible to achieve a different sense of monotheism, which would lead to different conclusions and may make acceptable some inter-religious dialogue?

Key words: Monotheism, Truth, Tolerance, Fundamentalism, Interfaith Dialogue.

Датум пријема чланка: 3. 5. 2013.

Датум прихватања чланка за објављивање: 31. 5. 2013.



УДК 271.2-1
271.2-1 Јован, пергамски митрополит
DOI:10.5937/sabornost7-5047
Оригинални научни рад

Игнатиј Мидич*

Белградски универзитет, Православни богословски факултет, Белград

Православное богословие сегодня Проблемы и перспективы

Abstract: В православном Предании богословие отождествляется с самой жизнью, и поэтому из него непременно должны вытекать последствия, находящие непосредственное отражение в нашем существовании. Богословие нельзя понимать как некое логическое определение, которое можно усвоить без искания в нем глубочайшего экзистенциального смысла. Вследствие того, оно должно творчески отвечать на новые жизненные обстоятельства, если оно хочет быть самой жизнью. Исходя из данной предпосылки, в предлагаемом докладе мы попытаемся рассмотреть современное православное богословие, его проблемы и перспективы.

Key words: современное православное богословие, Предание Церкви, экзистенциальный смысл, конфессионализм, митрополит Пергамский Иоанн Зизиулас.

В православном Предании богословие отождествляется с самой жизнью, и поэтому из него непременно должны вытекать последствия, находящие непосредственное отражение в нашем существовании. Богословие нельзя понимать как некое логическое определение, которое можно усвоить без искания в нем глубочайшего экзистенциального смысла. Вследствие того, оно должно творчески отвечать на новые жизненные обстоятельства, если оно хочет быть самой жизнью. Исходя из данной предпосылки, в предлагаемом докладе мы попытаемся рассмотреть современное православное богословие, его проблемы и перспективы.

В период турецкого ига, под которым очутилось большинство стран, где протекала жизнедеятельность Православной Церкви, православное богословие пережило этап стагнации. Творческая продуктивность уступила место консерватизму, обращенному к ценностям и идеалам прошлого. В данный период богословие сводилось к хранению святоотеческого наследия без каких-либо попыток дать творческие ответы на новые вызовы, которые перед Церковью ставила сама жизнь. Таким

* spcbran@ptt.rs

образом, богословие постепенно превратилось в археологический экспонат, хранившийся в православных монастырях в качестве редчайшей драгоценности.

Новейшее православное богословие развивается под заметным влиянием западной богословской мысли. Речь идет о разного рода влияниях.

С возникновением реформации на Западе и вытекшего отсюда богословского конфликта между римокатоликами и протестантами, на Востоке появляется так называемое «исповедническое богословие», представлявшее собой результат православной позиции, занятой в контексте богословских вопросов, рассмотрением которых занимались упомянутые две стороны. Эти «Православные исповедания веры» являлись отражением либо католической, либо протестантской теологии, в зависимости от того, под чьим влиянием находились так называемые «исповедники».

После освобождения от османского рабства и создания национальных государств, в рамках которых стала протекать жизнедеятельность Православной Церкви, произошла близкая встреча православных с Западом и с западным богословием. Важнейшую роль в установлении этого контакта сыграло обучение православных богословов на Западе. От упомянутого периода и от встречи двух богословских традиций стала зависеть дальнейшая судьба Православной Церкви и богословия вообще вплоть до XX столетия.

Дело в том, что в православное богословие были внедрены разработанные на Западе схоластический метод и подход богословским темам, и таким образом создано так называемое академическое богословие. Результатом данного процесса было отделение богословия от богослужебной жизни и его отрыв от жизненных тем, непосредственно интересующих людей. Церковь постепенно становится культовым местом и больницей для лечения психических болезней и травм, а само богословие превращается в отвлеченную науку, не имеющую какой-либо специальной связи с реальной жизнью мира. Из-за этого Церковь и богословие в таком динамичном мире, каким он стал на протяжении XIX и XX веков, уходят на маргину исторических событий. Данный этап развития богословия о. Г. Флоровский по праву назвал периодом «вавилонского рабства».

Современное православное богословие по большей части является реакцией на поствизантийское прошлое, и оно движимо желанием преодолеть наследие эпохи «вавилонского рабства» в целях возврата к самим корням возникновения и становления богословской науки. На данном пути возврату современного православного богословия его корням предшествовало несколько важных событий.

а) Благодаря встрече православных богословов с западной теологией, в XX веке открывается новая глава в истории православной богословской мысли. Данная встреча во многом положила начало новым положительным и творческим тенденциям в православном богословии.

Возникший в XX веке интерес западных богословов к возврату оригинальной христианской мысли в целях выхода из «вавилонского рабства», в котором они очутились в период схоластицизма и интенсивных столкновений между римокатоликами и протестантами, имел своим последствием не только появление критических изданий святоотеческих творений, публикацию богослужебных текстов древних литургий и развитие библейских наук, но и желание приблизиться на основании данных источников к открытию самой сути христианства. С этой целью на Западе появляются особые исследования и даже целые школы, последовательно занимающиеся определенной проблематикой (к примеру, таковыми являются школы изучения христианской эсхатологии) на почве библейских текстов, богослужебной практики и святоотеческой литературы. Работа, проделанная западными богословами, стала достоянием и православных богословов. Этим достоянием православные умело воспользовались в контексте своего предания, в целях возврата своим корням и освобождения богословия из рабства.

б) Великие русские богословы, эмигрировавшие из России в начале большевистской революции, также внесли значительный вклад в развитие современного православного богословия. Их труды стали доступны и остальным православным богословам; они явились мощным толчком к возникновению широкомасштабного движения, целью которого явился возврат богословия святоотеческим корням. Этому содействовало и учреждение православных богословских училищ на Западе, в которых образование получили и многие богословы из остальных православных стран, включившись таким образом, наряду с русскими, в общее дело, и неся богословскую мысль этих видных богословов своим странам.

в) Возникновение экуменического движения и учреждение Всемирного Совета Церквей (ВСЦ), в работе которого стали принимать участие и православные Поместные Церкви, поставило православное богословие перед новыми вызовами, в частности перед проблемой определения самой экклесиологии, что имело последствием серьезное изучение экклесиологии православными богословами.

В данный период православное богословие подвергается влиянию западной теологии, что имело как свои положительные, так и отрицательные стороны. Его развитие в дальнейшем протекает в знаке этой встречи, причем одновременно и оно само воздействует на развитие западной богословской мысли. Каковы основные особенности современной православной теологии?

В методологическом плане современная богословская мысль пошла по пути *неопатристического синтеза*, предложенного о. Георгием Флоровским. Это обозначало необходимость возврата богословия Отцам Церкви в целях аутентичного и творческого его столкновения с новыми жизненными обстоятельствами. Упомянутый метод был предложен в качестве замены для одного метода, который использовался современниками Флоровского, и суть которого состояла в опоре на западноевропейскую философию, в первую очередь на немецкий идеализм, в презентации и творческом осмыслении православного богословия.

Возврат к Отцам, однако, не сводился к фундаменталистскому подходу, к повторению и списыванию их творений. В данном методе выделяются два ключевых момента. Это, во-первых, оформление богословской мысли в контексте древнегреческой философии, следовательно, таким же образом, как к ней подходили и великие Отцы Церкви в своих попытках рассмотрения в первую очередь проблем онтологии (ср. Мидић, 2007), когда они предлагали новые решения в свете библейской теологии. Потребность такого подхода становится еще очевиднее, если учесть, что современная онтология, из которой вытекают многие проблемы современного человека, все еще опиралась на достижения древнегреческих философов и на созданное ими мировидение и мировосприятие. Вторым ключевым моментом является превзойдение конфессионализма в богословии. Святоотеческой мысли свойственны не конфессионализм, а *соборность и вселенскость*. Ни Востоку ни Западу нельзя присваивать Отцов в качестве своего собственного конфессионального наследия. В конце концов, термин «православный» обозначает не конфессиональное понятие, в противовес римокатолическому или протестантскому, а именно понятие вселенскости, соборности.

Этот метод, принятый в современной православной теологии, привел, во-первых, к выдвижению на первый план онтологических тем (ср. Zizioulas, 2012). Библейская теология занимается проблемой смерти (ср. Мидић, 2010) и тленности на фоне превзойдения данной проблемы во Христе. Церковь принимает мир для того, чтобы обновить и освободить его от тленности в рамках раскрытого во Христе пакибытия. Руководствуясь эсхатологическим мировоззрением, Церковь в первые века встречалась с животрепещущими проблемами и предлагала ответы на них из перспективы будущего Царства Божия как окончательной истины бытия. Это имело последствием творческую продуктивность теологии, ее способность порождать новый мир, новый культ, новую культуру.

Этот новый мир был оформлен в борьбе со старым миром, оформление которого, в свою очередь, протекало под влиянием древнегреческой философии. Поэтому новые богословы должны, подобно великим Отцам Церкви, сначала пройти, выражаясь словами Флоровского, *духовную*

эллинизацию, если они хотят быть истинными богословами и учителями Церкви.

Эта духовная эллинизация, пожалуй, сопряжена с такими же опасностями, с которыми столкнулись некоторые из христианских мыслителей прошлого. Так, в начале III столетия некоторые христианские мыслители (такие, как Ориген) вызвали становление в лоне Церкви, помимо эсхатологической, и протологической онтологии, обращенной к прошлому как к истине бытия, и возникшей под непосредственным и сильным воздействием древнегреческой философии. Последствием данной тенденции было обесценение истории и мира, в котором мы живем. В плане теологическом ее последствием явилось прекращение интереса теологии к историческим жизненным проблемам человека, что было заметно еще в византийскую эпоху. Однако, лишь на основании ее преодоления можно было говорить об истинной теологии, поскольку и наш современный мир все еще смотрел на жизнь глазами древнегреческой онтологии.

С другой стороны, некоторые области церковной жизни, такие, как богослужение, и в частности Божественная Литургия, а также монашеский, т. е. аскетический опыт, стали драгоценными источниками развития богословия, чего еще не было заметно в период расцвета академического богословия. Литургический опыт, таким образом, перестает быть лишь одним из ответвлений богословия — практическим богословием, он становится руководным началом при рассмотрении таких теоретических и спекулятивных учений Церкви, какими являются Триадология, Христология, Пневматология, Экклесиология и т. д., но вместе с тем и сама онтология. Литургия и литургический опыт становятся источником и фундаментом современной теологии, соединяясь таким образом в одном духе и опыте со святоотеческой теологией. Описанный метод сегодня известен в богословской науке как *Евхаристическая теология*. Благодаря в первую очередь усилиям митрополита Пергамского Иоанна Зизиуласа, раскрыто эсхатологическое измерение Божественной Литургии, что избавило метод *неопатристического синтеза и возврата Отцам* от опасности фундаментализма (ср. Крстић, 2012), а *Евхаристическую экклесиологию* от опасности узкого, культового рассмотрения интересующей ее проблематики, придав современному православному богословию творческую направленность.

На основании этой новой методологической установки возникают важнейшие богословские темы и достижения православной теологии XX века. И несмотря на невозможность дать в предлагаемом докладе полный обзор всех тем и достижений православной теологии XX века, мы попытаемся вкратце рассмотреть некоторые из них.

Первая тема, которая начала разрабатываться в современном богословии — это тема *Пневматологии*. Еще со времен Хомякова некоторые

православные богословы заняли позицию, что Запад предпочел Христологию Пневматологии, и таким образом пришел к христомонизму. Позиция православных, которая была сформулирована на раннем этапе исследования данной темы, выражается в том, что пневматологии нельзя зависеть от христологии, и что она должна играть роль базовой составляющей богословия. По этому поводу затеялась оживленная дискуссия, которая разделила мнения богословов и на Востоке и на Западе. Позиции, высказанные в ходе дискуссии, были весьма разнообразными — от христомонизма до создания особой «икономии Духа», отличной от икономии Сына. Усилиями и исследовательским трудом новейших богословов, в частности митрополита Иоанна Зизиуласа, в богословии достигнут синтез христологии и пневматологии, и эти два аспекта получили повторную интеграцию друг во друга, именно так, как было и на раннем отеческом этапе. Богословие в совокупности интересующей его исследовательской проблематики имеет своим средоточием, своим стержнем Христа, Который опять есть не Кто иной, как Тот, Кем Он есть — Христос, действием Святого Духа.

Пневматология послужила толчком к разработке еще одной важной темы, наложившей отпечаток на теологии XX века — темы *экклесиологии*.

В борьбе против христомонизма и индивидуализма православные подчеркивали общество и общение как особое действие Духа. Дух Святой как Дух общества конституирует Церковь, Тело Христово, причем не как индивида, а как общество. Однако, данное мнение могло привести и к другого рода крайности — к тому, чтобы Церковь как общество Духа стала харизматическим обществом. Поэтому некоторые богословы (такие, как Г. Флоровский, Иустин Попович) делали упор на том, что *экклесиология* есть не что иное, как «глава христологии».

Это, в свою очередь, вызвало проблему соотношения христологии с пневматологией в контексте правильной *экклесиологии*, в соответствии с учением Церкви. Новейшая богословская мысль дала ответ на данный вопрос, установив правильное соотношение между христологией и пневматологией. Святой Дух содействует в тайне Христовой, делая Христа Христом, вводя Его в историю. Однако, в качестве Духа общества он освобождает Христа от индивидуализма и делает Его корпоративной личностью — Церковью. Таким образом Церковь есть общество Святого Духа, но общество, конституированное вокруг Христа и со Христом как Главой, от которой начинается любая инициатива в конституировании Церкви как Тела Его.

Благодаря правильному синтезу Христологии и Пневматологии, причем с подчеркиванием факта, что действие Святого Духа вносит в историю Царство Божие (на этом особенно настаивал в своих *экклесиологических* трудах митрополит Иоанн Зизиулас, ср. Зизиулас, 2011),

эклесиология сумела превзойти проблему конфликта не только между христологией и пневматологией, но и между институциональностью и свободой, приносимой в Церковь Святым Духом. Церковь таким образом становится обществом Духа Святого, которое не от мира сего, но которое основывается на будущем Царствии Божием, отличающемся своей специфической структурой, а именно: Христос в середине, в окружении апостолов и всех святых, т. е. народа Божия. Для того, чтобы быть истинной, Церковь должна быть достоверной *иконой* будущего Царствия Божия. С другой стороны, Дух свободно конституирует Церковь как общество, делая ее таким образом *событием*, однако, Он конституирует ее в одном и том же, как Христа и вокруг Христа, задерживая таким способом ее *институциональность*.

Вклад митрополита Иоанна Зизиуласа заключается также в решении одной крупной проблемы эклесиологии, вытекающей из так называемой *евхаристической эклесиологии*.

Особым эклесиологическим направлением, характерным для современного православного богословия, является евхаристическая эклесиология. Ее виднейшими представителями являлись, в первую очередь, Н. Афанасьев, а вслед за ним Шмеман, Мейендорф и др. В отличие от западной эклесиологии, Церковь есть местная Церковь, проявляющаяся в событии евхаристического собрания. Евхаристия — это место, где тайна Церкви выражается и осуществляется во всей своей полноте.

Эта исходная точка имеет важное значение, ибо она подчеркивает конституирующую роль Святого Духа в эклесиологии через собрание, в отличие от схоластической позиции, согласно которой Церковь сначала существует, а потом уже совершает евхаристию и другие Таинства (отсюда вытекает и совершенно новое отношение Церкви к святым Таинствам). Кроме того, в православной эклесиологии исходят из местной Церкви как полной Церкви, в отличие от католической эклесиологии, согласно которой исходным является географическое понятие вселенской Церкви, тогда как Поместные Церкви рассматриваются лишь в качестве частей этой Единой Вселенской Церкви (ср. Зизиулас, 2012).

По мнению упомянутых выше представителей евхаристической эклесиологии, каждая евхаристия представляет полную Церковь, даже та, которой не предстоит епископ. Это вызвало ряд вопросов, прежде всего вопрос о единстве Церкви и о соотношении между местной Церковью и Церковью универсальной.

Особый вклад в решение данных вопросов внес митрополит Пергамский Иоанн Зизиулас в своем труде *Единство Церкви в епископе и в евхаристии*. Его концепция является ярким подтверждением того, что евхаристическая эклесиология движется в правильном направлении и что евхаристия представляет саму суть Церкви, но лишь при условии,

если она возглавляется в одном епископе. Епископ в неразрывном единстве с евхаристическим обществом есть поручитель единства Церкви как на ее местном, так и на ее вселенском уровне.

В контексте евхаристической эkkлeсиологии и евхаристии как *иконы* будущего Царствия, на чем особенно настаивает митрополит Иоанн, восполнено правильное понимание богословия иконы, которое также приобрело актуальность в новейшей православной богословской науке. Икона перестает быть отблеском, изображением, идеей прототипа, и становится, посредством личностного соотношения между иконой и прототипом, реальностью, в которой иконично, через икону, проявляется сам прототип.

Современное богословие выдвинуло еще одну весьма значительную тему — *гносеологию*. Исходя из учения Отцов подвижников, современные православные богословы (Лосский, Евдокимов, митрополит Амфилохий Радович) использовали дистинкцию по отношению к Богу, выявленную Отцами и разработанную Св. Григорием Паламой, между *сущностью* и *энергией*, перенеся познание Бога из сферы ума, логики, в сферу личного опыта. Бога нельзя познать по природе, Он познается лишь на основании Его нетварных энергий, созерцанием.

Данную область в значительной степени обогатил, придав ей правильное направление, современный православный богослов митрополит Иоанн Зизиулас. В своем учении о личности он углубил и во многом скорректировал предшествовавшие ему исследования Х. Янараса. Подвиг, который является предпосылкой познания Бога как зрения нетварного света, может привести к индивидуализму и сделать Церковь ненужной в контексте обожения человека. По мнению митрополита Иоанна, личность, т. е. икона, поскольку человек есть не что иное, как икона Божия, является понятием относительным. Она не может существовать без общества с другой личностью. Поэтому познание Бога нельзя рассматривать как плод индивидуальной аскезы, — оно есть церковное, литургическое событие, в котором познание отождествляется с любовью, согласно словам Святого апостола Иоанна Богослова о том, что «кто не любит, тот не познал Бога; потому что Бог есть любовь» (1Ин. 4, 7–8).

Предложенный краткий, и вследствие того обобщенный и, пожалуй, недостаточно адекватный обзор важнейших элементов и направлений современного православного богословия убедительно показывает, с одной стороны, присущий ему острый отрыв от предыдущего этапа схоластической теологии, и с другой, появление новой установки, стремления к установлению связей с его древними корнями.

Современное богословие во многом изменило конфессиональную концепцию, свойственную предыдущему этапу развития теологии, повторно приобретая вселенский характер. Это открыло путь к (экуменическому) диалогу с другими богословскими и небогословскими мнениями.

Занимаясь экзистенциальными вопросами, подобно святым Отцам, православное богословие сегодня показывает тенденцию к возврату повседневной жизни людей, к поиску ответов на их конкретные экзистенциальные проблемы, без какой бы то ни было потери своей экклесиальной идентичности.

Конечно, все еще рано говорить о том, принесет ли современная теология, как неопатристический синтез, свои полные плоды. Причиной имеющихся сомнений является факт, что современная теология все еще не вошла достаточно в научно-богословский обиход, и что ни в одном из ее сегментов, о которых мы здесь говорили, она не усвоена полностью. И вместо того, чтобы она явилась здоровым синтезом канонического устройства Церкви и свободы ее членов, местной и универсальной Церквей, Востока и Запада, разделения по упомянутым критериям продолжают и даже углубляются.

Одной из важнейших причин такого положения дел является все еще заметное существование, помимо современного богословия, и богословия прошлых веков, становление которого шло под влиянием конфессионализма и схоластической методологии. Этого традиционного богословия все еще придерживается «официальная» Церковь, не допускающая таким образом современному богословию полностью претвориться в жизнь. Все еще весьма заметен разрыв между Церковью, которая считается местом обряда, и богословием как якобы спекулятивной наукой, не имеющей никакой связи с Церковью и с реальной жизнью. Подобный разрыв характерен и для отношений между монашеством, с одной, и каноническим, литургическим устройством Церкви, с другой стороны, а также для соотношения благочестия и веры с литургической структурой Церкви. Все это ставит под вопрос даже само существование такой структуры Православной Церкви, какой она предана нам апостолами и святыми Отцами. Описанное положение, к тому же, делает Православную Церковь неспособной к нахождению творческих ответов на проблемы современного мира или хотя бы к нахождению творческого ответа на вопрос о специфике своей идентичности по отношению к идентичности других обществ. Приспосабливаясь к требованиям нашего времени, Церковь прибегает к таким формам деятельности, которые характерны для других структур (например, для государства) и которые не находятся в соответствии ни с одной теологией, или, может быть, по крайней мере они соответствуют теологии, утверждающей деятельность Церкви, но вместе с тем грозящей ее секуляризацией и потерей ее «неотмирной» идентичности.

Однако, несмотря на все трудности, с которыми сегодня сталкивается Церковь, я все-таки оптимист, и верю в успех неопатристического синтеза, к которому движется современное богословие.

Литература:

- Зизијулас, Ј. (2011). *Заједница и другост*. Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске.
- Zizioulas, J. (2012). *Ontology and Ethics*. *Саборност — Теолошки годишњак*, VI, 1–14.
- Зизијулас, Ј. (2012). Примат и национализам. *Саборност — Теолошки годишњак*, VI, 129–136.
- Крстић, З. (2012). Клерикализам и лаицизам — две крајњости у разумевању служби у Цркви. *Саборност — Теолошки годишњак*, VI, 37–44.
- Мидић, И. (2007). Онтолошке импликације догмата као средство мисионарења у савременом свету. *Саборност — Теолошки годишњак*, I, 13–24.
- Мидић, И. (2010). Проблем смрти у хришћанској теологији. *Саборност — Теолошки годишњак*, IV, 51–65.

Игнатије Мидић

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд

Православно богословље данас

Проблеми и перспективе

У православном Предању богословље се поистовећује са самим животом и из њега треба да се извлаче последице које се директно тичу нашег постојања. Теологија није скуп логичких норми, које се усвајају без испитивања њиховог најдубљег егзистенцијалног смисла. Зато богословље, уколико жели да буде живот, мора стваралачки да одговора на нове животне околности. Полазећи од ових претпоставки, аутор жели да размотри стање, проблеме и перспективе савременог православног богословља.

Key words: савремено православно богословље, Предање Цркве, егзистенцијални смисао, конфесионализам, митрополит Јован (Зизијулас).

Датум пријема чланка: 20. 4. 2013.

Датум прихватања чланка за објављивање: 31. 5. 2013.



УДК 271.2-1"19/20"
DOI:10.5937/sabornost7-5070
Оригинални научни рад

Радован Биговић

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд

Православна теологија у посттеолошкој епохи

Abstract: Црква и православна теологија могу успешно извршавати своју мисију, ако у свако време испитују знакове времена и тумаче их у светлу Еванђеља, ако сваком нараштају могу, на њему разумљив начин, одговорити на вечна људска питања о смислу садашњег и будућег живота. Важно је стога сазнавати и разумевати свет у којем живимо, његова очекивања, тежње и дубоке и брзе промене које се поступно шире целим светом. Богословље као пророчки глас и израз црквеног саморазумевања може функционисати једино као део антиномијског и двоприродног карактера Цркве. Управо као што Црква није од овога света, тако и теологија тежи да изрази благодатно искуство и трансцендентну стварност, која је изнад и иза речи, појмова или имена. Управо као што Црква живи и одлази у свет, тако и теологија тражи дијалог и комуникацију са историјском садашњошћу сваке епохе.

Key words: теологија, постмодерна, неопатристичка синтеза, Предање, Црква.

„Но Госѿода Боѿа освећујеѿе у срѿцима својим, сваѿда сѿремни с кроѿиошћу и сѿрахом на одѿговор свакоме који ѿражи од вас разлоѿ ваше наде“ (1Пѿѿ 3, 15)

Време у коме живимо многи називају „посттеолошком епохом“. Неки говоре о „крају теологије“. Други постављају питање: „чему још теологија?“ Трећи говоре да је теологија у „прогонству“, те да се налази пред изазовом опстанка или преживљавања у данашњој култури. Широм света она нестаје из јавног дискурса и то, готово неприметно, из сва три подручја јавног деловања: из Цркве, академске заједнице и друштва. Све се ово дешава упркос мноштву теолога, теолошких школа, публикација и бројних других активности. На први поглед у наше време православна теологија доживљава своју ренесансу. Ова теза може да се поткрепи следећим чињеницама: Православна Црква никада није имала толики број теолошких школа; никада тако квалитетну стручну и популарну теолошку литературу, укључујући и бројне теолошке часописе; теолошки факултети у свим земљама реалсоцијализма налазе се на државним универзитетима; велико интересовање за студије теологије; никад већи

број магистара и доктора теологије; у традиционално неправославним срединама данас постоје високе православне богословске школе (Париз, Њујорк, Минхен, Бостон, Лондон, Чикаго, Сиднеј итд). Православни теолози, надаље, учествују на разним међуправославним, међухришћанским, интеррелигијским скуповима (конференције, симпосиони, округли столови, семинари). Ту су и учешћа на другим научним скуповима. Православна Црква никада није имала високошколованих епископа, свештеника, монаха, лаика. Многи данас говоре да живимо у раздобљу повратка, ренесансе религиозног и религије, посебно у Источној Европи, где се готово сво становништво изјашњава као религиозно. Међутим, ради се о религији за коју је теологија мртва. И поред свих ових чињеница нема, ипак, места претераном самозадовољству кад је реч о положају теологије данас.

Утицај теологије на свакодневни живот Цркве је мали, готово занемарљив. Многе чињенице показују да је она у Цркви маргинализована. Понекад се осећа и међусобни антагонизам међу њима. Из Цркве можемо чути: теолози су „јалови теоретичари“. Теолози опет упућују критике на рачун свакодневне праксе Цркве. Посебно су незадовољни својим положајем у Цркви. Сматрају да треба да се више питају и консултују код доношења одлука битних за живот Цркве. Стварно стање православне теологије може бити окарактерисано двема речима — збуњеност и буђење. Под збуњеношћу подразумевам очигледан недостатак јединства међу православним теолозима: јединства теолошког језика, јединства метода, сагласности о природи питања и начину њиховог решења. Наша теологија развија мноштво теолошких „кључева“ унутар више међусобно искључивих интелектуалних оквира. Ова конфузија је ипак знак буђења, новог тражења изворне православне перспективе.

„Наша прва дужност у ствари је признање да је теологија вековима била отуђена од Цркве и да је ова отуђеност имала трагичне последице и за теологију и за Цркву. Она (отуђеност) је теологију учинила само интелектуалном активношћу, подељеном на мноштво „дисциплина“ без међусобне везе и без примене на стварне потребе Цркве. Теологија је престала да буде одговор на питања Цркве, и преставши да буде такав одговор, престала је да буде и питање упућено Цркви. То данас чини од теологије егоцентрични свет у оквиру Цркве, практично изолован од Њеног живота. Теологија живи у себи и за себе мирним академским водама, добро брањена од обичности и радозналости високостручним језиком. Теолози избегавају да расправљају о свакидашњој стварности црквеног живота и не помишљајући да на њега утичу на било који начин“, каже отац Александар Шмеман (Шмеман, 2012).

Често се истиче да теологија мора бити „црквена“, „евхаристијска“, да изражава „црквено искуство“, а у суштини су то радови махом састављени од цитата појединих отаца Цркве и неколико признатих теолошких

ауторитета, често истргнутих из контекста. Тако је богословље о Цркви својеврсна теолошка философија, а не богословље Цркве. Сви критикују схоластички карактер нововековне православне теологије, њено „вавилонско ропство“, међутим и даље се у великој мери конкретни живот Цркве и теологија налазе на упоредним колосецима, чак у некој врсти притајеног сукоба и нетрпељивости.

На Првој православној теолошкој конференцији, која је одржана у Атини 1936. године, отац Георгије Флоровски, вероватно највећи православни теолог XX века и једна од најкрупнијих фигура у међународним екуменским и академским круговима, прогласио је потребу православне теологије да се врати Оцима и да се ослободи „вавилонског ропства“ западној теологији и то на плану језика, полазишних претпоставки и начина мишљења. Тај његов манифест је брзо усвојен од стране већине теолога руске дијаспоре, а потом је имао следбенике у традиционално православним земљама, попут Грчке, Србије, Румуније, Бугарске. Овај теолошки покрет је постао основно обележје православне теологије XX века и за многе је он њен примарни задатак, чак до те мере да су овај славни „повратак Оцима“ и напор да се „од-западњачи“ православна теологија бацили у сенку сва остала теолошка питања, као и изазове које је савремени свет постављао пред православну теологију и која и даље поставља. Крилатица „повратак светим Оцима“ од појединаца није сматрана потпуно прихватљивом, јер се могла протумачити назадном и конзервативном. Као замена је предложена: „напред са светим Оцима“, али ни она није је била опште прихватљива. За многе није правилно изражавала став православне Цркве. Грчки теолог Георгије Мандзаридис сматра да је најправилније рећи: „Следујући светим оцима“ („Ићи за светим оцима“) (Мандзаридис, 2008, стр. 12). Идеја коју је формулисао Флоровски, али „која је лебдела у ваздуху“ током читавог XX века, надахнула је многе изванредне истраживаче у области патристике не само међу руском емиграцијом, него и међу западним научницима.

Православна теологија се током последња два века бавила искључиво својим „унутрашњим“ проблемима. „Оправослављење“, бежање од „западних утицаја“ — „вавилонског ропства“, постало је један од њених приоритета. То је имало за последицу њено искључивање из главних савремених токова живота, али и теологије. Неки су идеју „повратка Оцима“ протумачили као редукцију теологије на патристику. То је имало за последицу пренаглашавање патристичких студија, нарушавање равнотеже са другим областима теологије; одбацивање и потцењивање библијских студија; историјски приступ патристичком богословљу; интровертност и готово потпуно одсуство православне теологије из најважнијих богословских дешавања и трендова XX века; и слаб богословски одговор на изазове које поставља савремени свет, уопштено говорећи, нерешена богословска

питања која још увек постоје у односу између православља и модерности, између православља и модерног света. Треба, међутим, имати на уму да, углавном из историјских разлога, православни свет није органски учествовао у феномену модерности. Он није искусио ренесансу, реформацију или контра-реформацију, верске ратове и просветитељство, Француску и Индустријску револуцију, успон субјекта, људска права и религијски неутралну нацију–државу. Оно што је модерна препознала као свој централни интерес изгледа да је остало страно православљу, које је и даље подозриво према модерности. Ова чињеница засигурно помаже разумевању потешкоћа које православље има у комуникацији са савременим (пост) модерним светом.

Савремени теолошки трендови које је наметао модерни свет, са изузетком можда екуменске теологије, теологије мисије и покрета патристичке и литургичке обнове, не показују да су претрпели било какав утицај од стране православља, премда су значајни православни теолози учествовали, активно, у екуменском покрету од његовога зачећа. Теолошке науке се веома мало баве реалним животом Цркве. Један од разлога за то је свакако и страх теолога од црквених ауторитета. Бојазан да се не замере. Зато су више прибегавали апстрактним теолошким темама.

Протеклих година често је говорено да православна Црква, ако жели да надвлада своје унутрашње слабости и недостатке мора да се врати Оцима. Патристичко оживљавање, неопатристичка синтеза — ови и слични изрази чести су у садашњим радовима православних и несумњиво указују на праву непатворену и хитну потребу. Прекидање живе патристичке традиције било је узрок велике теолошке трагедије православља. Али шта се заиста подразумева под „вратити се“ и како то треба да изведемо? На ова питања није дат ниједан задовољавајући одговор. Да ли то значи само понављање онога што су Оци рекли, под претпоставком да су они рекли све што је битно и да то није ништа друго до рекапитулација њихове сагласности? Таква претпоставка, чак и да стоји, сигурно не би решила проблем који смо поменули раније — садашње теолошко отуђење. Ниједна збирка високостручних патролошких монографија, ниједно издање патролошких текстова за општу употребу не би установили у њима самима живи и креативни одговор на стварна питања нашег времена или на стварне потребе Цркве. Овде би још увек постојала неопходност интерпретације патристичке поруке, њеног „васкрсења“ у мисли Цркве, или другим речима проблем теолошког „пробијања“ (breaking through). Ми, међутим, морамо запамтити да Црква никада није учила да су Оци одговорили на сва питања, да је њихова теологија целовита, и да је данашња теологија само коментатор патристичких текстова. Промени Оце у чисте формалне и непогрешиве ауторитете, што је теологија патристичког схоластицизма и чинила, у ствари је издаја самог духа патристичке теологије, који заувек остаје диван пример духовне слободе и креативности. „Повратак оцима“ изнад свега значи опоравак духа њиховог тајног надахнућа који је од њих направио праве сведоке Цркве (Шмеман, 2012).

Теологија и академска заједница

Живимо у друштву у којем се догодио један епохални историјски обр- рат сцијентизације (побожанствењење, идолатризација науке) целокуп- не културе, у коме је „научни менталитет“ обележје данашње културе и контекст теолошког промишљања. Стога се може рећи да је данашња култура обележена научношћу као „моделом“ савременог знања, па би се, тобоже, теологија требало бавити питањима која обликују тај „научни менталитет“. Ово је оставило велике последице и на теологију. Правос- лавно богословље углавном примењује методологију друштвених наука, неспособно да изгради властиту методологију.

Теологија је раздијена на мноштво теолошких дисциплина без икак- вог садржајног и методолошког обједињавања. Свака наука иде својим сопственим путем. Православна теологија пати од маниризма, архаичког језика, конзервативизма, цитатологије, еклектицизма.

Све до краја Средњег века манастири су били најзначајнији теолошки центри. Теологија се касније из манастира изместила у учионице, каби- нете, на Универзитете. Откако је теологија на Универзитету — већина православних Факултета је на државним Универзитетима — она је су- очена и организацијски и научно-друштвено с новим изазовима. Као и све друге науке на другим факултетима, она мора стално доказивати не само свој научни значај него и своју друштвену корисност. Реформе које се захтевају од стране политике, која одлучује о додели финансијских сред- става, терају је да „укрупни“ своје предмете, те да њихову грађу организује према заданој заједничкој схеми, тако да међународна и међуфакултетска размена студената и професора лакше „тече“; проток знања и научника, за надати се, биће на корист напретку теолошких наука. С том надом су и све друге универзитетске организоване научне дисциплине кренуле у рефор- му, па свака „плива“ у свом „болоњском сосу“ како зна и уме. Премда мно- гоструки подстицаји за теологију долазе и од универзитетске теологије, ипак у целини гледајући, главни замах и обнову даје неуниверзитетска теологија, посебно на Западу. У неким помесним Православним Црквама је ситуација обратна (нпр. Србија). У Србији је Теолошки факултет, од се- дамдесетих година прошлог века, носилац те обнове у теологији и уопште православног Предања у животу Цркве. Но, потребно је споменути да је један од разлога таквога стања и сам универзитетски амбијент. Наведи- мо само неке елементе: уходаност предавања лако претвара теологију у мануалистичко-уџбеничку, која се из године у годину понавља без потре- бе за даљим продубљивањима; бирократичност факултета која све више сужава простор за слободно време истраживања; одређени научни идеал универзитетске теологије који не допушта било какво промишљање из- ван тога идеала, па се све ново у теологији проглашава ненаучним, а тиме и неприхватљивим.

Друштвена релевантност теологије

Последњих година православна теологија показује повећан интерес за екуменску теологију, питање биоетике, теологију религија, социјална питања. На факултетима се и формирају посебне катедре за те области. Но, друштво не показује скоро никакв интерес за теологију. Постоје отпори присуству теолошких факултета на Универзитету. Многи су још на позицијама „конфликта“. Још су актуелне тезе о „ненаучности теологије“. Теолошке науке се све више замењују религиолошким наукама. Теологија се у неким европским земљама развија све више у правцу религијских студија, без конфесионалнога одређења. За те науке постоји велики интерес. Европска унија не жели да финансира теолошке пројекте, али религиолошке врло радо.

Православна теологија треба да се активно укључи у социолошку, политичку и психолошку анализу и критику друштва, тим пре што је политика постала савремена религија, политичко идолопоклонство. Теологија се увек бави егзистенцијалним проблемима човека, али треба да говори језиком постмодерне. Она треба да делује двосмерно: *ad intra* и *ad extra*. Предмет теологије је Бог–свет–човек и њихов међусобни однос, тј. целокупна стварност. Православна Црква је есхатолошка. Повратак оцима, или следовање Оцима, је „сећање на будућност“, а не повратак „старини“ и враћање у прошлост. Свет науке и технологије треба Црква да надахне Јеванђељем, да освети целокупну творевину, постмодерну. „Немогуће је данас имати истинско Откровење Бога а да се као материјал за то Откровење не искористе данашње друштвене, културолошке, научне и друге чињенице. Бог не може човека покренути на други начин, осим путем контакта са његовим конкретним, историјским телом. Он не може спасити човека на други начин, осим да преобрази његов живот“, каже грчки теолог Панајотис Нелас (Нелас, 2012). Теологија не може да буде актуелна копирањем, подражавањем, имитирањем, секуларизацијом. Мора да буде аутентична.

Реафирмација православног богословља

Црква и православна теологија могу успешно извршавати своје мисију, ако у свако време испитују знакове времена и тумаче их у светлу Еванђеља, ако сваком нараштају могу, на њему разумљив начин, одговорити на вечна људска питања о смислу садашњег и будућег живота. Важно је стога сазнавати и разумевати свет у којем живимо, његова очекивања, тежње и дубоке и брзе промене које се поступно шире целим светом.

Савремена православна теологија треба да направи једну чврсту синтезу и равнотежу између своје црквене и академске димензије. Црква и њено богословље не могу да дозволе да академско (болоњско) разори црквено.

Позитиван став према научним достигнућима не искључује црквени карактер теологије и обротно.

Велики непријатељ и извитоперење православног богословља представља његов конфесионални карактер, који је „увезен“. Данас је неопходна његова деконфесионализација. Наша теологија мора да узме у обзир достигнућа католичке и протестантске мисли. Теологија мора да има важност за све, за цео свет, или нема никакво значење. Двадесети век је дао много у области изучавања светоотачког наслеђа, како захваљујући новим критичким издањима дела Светих отаца, тако и захваљујући делима научника Истока и Запада. Али, да ли смо успели да достигнемо ту „неопатристичку синтезу“ о којој су сањали ови истраживачи? Мислим да нисмо.

Да би се у томе успело, неопходно је: институционално повезивање православних теолошких факултета и школа, размена професора и студената, стварање заједничких часописа и других публикација, и њихова размена, стварање неке богословске дисциплине која би обједињавала најбоља теолошка достигнућа, често организовање заједничких семинара, округлих столова, конференција, симпозиона. Свакако се подразумева континуирани дијалог црквених школа са парохијама, епархијама, манастирима и другим духовним центрима.

Важно је и битно непрестано изграђивање и конституисање изворног православног богословског ума, метода и језика. Постмодерна и пост-теолошка епоха све више користи енглески језик као универзални језик. Ако хоће да има неко шире значење, православна теологија ће морати све више да говори тим језиком, али мора да води рачуна о очувању локалних језика и култура. Православне теологије данас имају претежно локални карактер (теологија је мање–више затворена у границе националних Цркава). Веома слабо се познају теологије других помесних Цркава. Међу њима не само што не постоји размена ни међузависност, већ постоји међусобно непознавање, игнорисање, па и нетрпељивост.

Треба да пронађемо нови приступ Библији и Оцима који би дозволио да се још потпуније сагледа библијско и светоотачко наслеђе. Дубоко сам уверен да један од основних и најпотребнијих елемената у новом приступу треба да буде доследна примена *контекстуалне* методе ишчитавања и тумачења тих дела у контексту Светог Предања, којим Црква живи и дише. На овоме данас посебно инсистира угледни руски митрополит, теолог и уметник Иларион Алфејев.

Богословље као пророчки глас и израз црквеног саморазумевања може функционисати једино као део антиномијског и двоприродног карактера Цркве. Будући да Црква није од овога света, теологија тежи да изрази благодатно искуство и трансцендентну стварност, која је изнад и иза речи, појмова или имена. Управо као што Црква живи и одлази у свет, тако и теологија тражи дијалог и комуникацију са историјском садашњошћу

сваке епохе, усвајајући језик, тело и мисаони свет сваке поједине епохе — историјске и културне садашњице датога времена. Теологија се не протеже паралелно са историјом и не може се поистоветити са историјом, али исто тако не може функционисати мимо историје. Што је још важније, она не може наставити да игнорише лекције историје. Без овог процеса немешане размене и рецепције света и историје — без овог чина дијалога, кретања ка свету и „сведочења“ њему — ни Црква, ни теологија не могу постојати, утолико што и Црква не постоји сама за себе већ за свет и за добробит света: „за живот света“. На крају крајева, Божје Откровење се увек одиграло унутар твари и историје, а не у неком не-историјском, безвременом универзуму који није повезан са светом. Као што је пре двадесет и пет година пророчки рекао покојни грчки теолог Панајотис Нелас, оснивач познатог теолошког часописа *Synaxis*: „... немогуће је данас имати истинско Откровење Бога, а да се као материјал за то Откровење не искористе данашње друштвене, културолошке, научне и друге чињенице. Бог не може човека покренути на други начин осим путем контакта са његовим конкретним, историјским телом; Он не може спасити човека на други начин осим да преобрази његов живот.“ (Нелас, 2012) Размишљајући даље у овом правцу, могли бисмо још рећи да је бестелесна теологија, теологија која одбија разговор са ширим друштвеним и културним стварностима свога времена, непојмљива, без обзира на то да ли је у питању њен однос са модерном, постмодерном или касном модерном. Теологија која на себе не узима „тело“ свога времена једнако је непојмљива као што је непојмљиво да Црква може бити изолована, да може одбити да изађе из себе и да се сусретне са светом и историјом, да га јеванђелизира и да га преобрази. Тако, Црква и њено богословље не могу ићи напред у свету док истовремено игноришу или потцењују свет који их окружује, само зато што свет не може бити „хришћански“, или због тога што он није такав каквим би га они желели. Слично томе, Црква и њено богословље не могу мотивисати људе данашњице, људе модерне и касне модерне, докле год Црква ниподаштава и потцењује савремени свет и докле год заборавља да је он материјал откровења и тело које треба преузети на себе.

Према томе, оно што је неопходно није понављање и наставак порицања и резервисаности, што често карактерише православне у њиховом односу према модерности, већ један креативни сусрет и један низ теолошких дијалога са свим изазовима које модерност поставља. Хоће ли православна Црква, верна обновљеном теантропизму и аутентичној теологији Оваплоћења и надахнута визијом и искуством Васкрсења, примити у себе предање, смелост и ум Отаца и грандиозну богословску синтезу коју су они израдили, углавном на Истоку? Хоће ли она ући у дијалог и чак покушати (зашто не?) остваривање једне нове синтезе са оним што је најбоље у модерном свету, користећи се сусретом Истока и Запада?

Теологија је позвана да отвара нове путеве приступа Богу! Средином прошлог века догодио се прекид с традицијом веома великих размера. Код не малог броја је делотворна неодређена жеља за живим Богом, а многи траже нови облик хришћанског живота. Ако постмодерна религиозност нуди нове облике духовности, није ли тим више управо теологија позвана да се заузме на подручју духовности, увек свесна да се на крају Богу не приступа спољашњим поступком — објашњавањем, доказивањем и закључком, него унутрашњим поступком — искуством и проверавањем тога искуства? Бог није предмет знања, већ субјекат теологије и сваког познања. Дакле, теологија у доба постмодерне не би требало само да пита „шта је било?“, него такође (ако не на првом месту) „шта има ново?“ (Bigović, 2009). Теологија се не сме „давитаи собом“, јер јој тада прети опасност да остане стерилна. Док постмодерна без критеријума прихвата све, теологија се треба ослонити и на разум, али би коначно требало и прегрмети страх од парадокса. Теологија треба да отвори врата за поглед изнутра, из Предања и искуства Цркве. Коначно, проблем теологије у доба постмодерне су понајпре теолози, који уместо да буду пророци, остадоше занатлије! Теолог будућности не сме се задовољити тиме да остане „чувар напуштених путева“, него мора крчити нове стазе које воде од човека Богу и од Бога човеку.

Есхатолошка димензија теологије

Православни кроз векове сведоче да православна еклисиологија има есхатолошки карактер. То нас упућује на закључак о есхатолошком карактеру православне теологије, који још није довољно истражен и артикулисан. Та димензија толико недостаје у наше време, тако да и не примећујемо погрешне одговоре на изазов глобализације и космополитизма, у виду ветрова традиционализма и фундаментализма, који поново силовито дувају кроз живот и богословље Цркве. Есхатологија јесте активно и веома захтевно очекивање доласка Царства Божјег, новог света који очекујемо. Као таква, она се улива у динамичну посвећеност садашњости, афирмацију и отвореност ка будућности Царства у којој се налази пуноћа и идентитет Цркве. Другим речима, Црква своју суштину у основи не задобија из онога што она јесте, већ из онога што ће она постати у будућности, у есхатолошком времену које је, од Васкрсења Христовог и силаска Светога Духа на дан Педесетнице, већ почело да нас обасјава и да утиче на садашњост и на историју. У светлости есхатологије, и само Предање Цркве задобија ново значење и другачију димензију — оптимистичку и перспективу пуну наде. У овој перспективи, Предање се не поистовећује са навикама, обичајима, предањима или идејама или, уопштено говорећи, са историјском инертношћу и стагнацијом, већ са личношћу, Исусом Христом, Господом славе који долази. Као што нас

свети Кипријан Картагински подсећа: „Господ је казао: Ја сам истина. Он није рекао: Ја сам обичај“. Предање се, дакле, не односи у првом реду на прошлост, оно није везано за обрасце прошлости, за догађаје који су се већ одиграли. Ма како то чудно звучало, у аутентичној еклисиолошкој перспективи, Предање је оријентисано ка будућности. Оно начелно и превасходно долази из будућег Царства Божјег, од Онога који долази, од онога што тек треба да буде откривено у пуноћи и објављено, од Божје љубави и плана који је Он припремио за нас, за спасење света и човека. Тако се есхатолошко поимање Предања показује као саобразно павловској дефиницији вере: „А вера је основ свега чему се надамо, потврда ствари невидљивих“ (Јев 11, 1. уп. Јев 1; Рим 8, 24), или као аналогно есхатолошком или „будућем“ сећању какво окушамо у молитви Анафоре на Светој литургији Светог Јована Златоустог: „Сећајући се дакле ове спасоносне заповести, и свега што се нас ради збило: Крста, Гроба, тридневнога Васкрсења, Узласка на небеса, Седења с десне стране, и *Другој и славној доласка*“. Разлог томе је тај што према коментарима Ареопагитских списа који се приписују Светом Максиму Исповеднику (но које данашња наука сматра делом Јована Скитополског), читава Божанска Литургија представља не неке вечне небеске архетипове или неку стварност у свету идеја, већ есхатолошко Царство које ће доћи, стварност будућности у којој је смештена истина ствари и симбола. Зато, управо као што последње ствари дају биће првима, и есхатологија протологији, тако је и Царство Божје — пуноћа живота и истине која ће се испунити и која ће у потпуности бити откривена у есхатону — то које одређује и даје смисао Предању Цркве. Будућност је дакле узрок, а не последица прошлости, Гледано из овога угла, дакле, Предање није слово које убија, носталгично понављање или некритичко прихватање или настављање прошлости, већ креативни континуитет у Светоме Духу и отвореност ка будућности, ка новоме свету Царства Божјег које чекамо.

Литература:

- Bigović, R. (2009). The Church and Postmodernism. *Саборност — Теолошки јодисњак*, III, 177–183.
- Мандзаридис, Г. (2008). *Православни духовни животи*. Манастир Хиландар.
- Нелас, П. (2012). *Евхаристија као охристовљење и њеображење*. Преузето 21. 2. 2012. са http://www.spc-mladenovac.org.yu/Tekstovi/Panajotis_Nelas-Evharistija_kao_ohristovljenje_i_probrazenje.pdf
- Шмеман, А. (2012). *Теологија и евхаристија*. Преузето 21. 2. 2012. са <http://www.verujem.org/teologija/schmemann.html>

Radovan Bigović

University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology, Belgrade

The Orthodox Theology In the Post-theological Era

Church and Orthodox theology can successfully carry out their missions, considering they examine the signs of the times and interpreting them in the light of the Gospel at any time, if they can offer every generation, in their understandable way, an answer to the eternal human questions about the meaning of the present and future life. It is, therefore, important to learn and understand the world in which we live, its expectations, aspirations and profound and rapid changes that are gradually spreading all over the world. Theology as a prophetic voice and expression of the Church's self-understanding can only function as a part of antinomy and two-naturalness of the Church's character. Just as the Church is not of this world, so tends theology to express the experience of grace and transcendent reality which is above and beyond words, terms or names. As the Church lives and goes into the world, so does theology seek a dialogue and communication with the historical present in every age.

Key words: Theology, Postmodernism, Neo-patristic Synthesis, Tradition, Church.

Датум пријема чланка: 20. 2. 2012.

Датум прихватања чланка за објављивање: 31. 5. 2013.



УДК 316.647.5:2
342.731:2(37)"03"
322(37)"313"

DOI:10.5937/sabornost7-4867
Оригинални научни рад

Zoran Krstić*

University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology, Belgrade

Political Aspects of Religion, Religious Freedom and Religious Tolerance at the Time of the Emperor Constantine and Today

Abstract: The author in this paper considers, compares and analyzes the religious tolerance of the Equal to the Apostles Emperor Constantine, expressed in the Edict of Milan along with the current understanding of religious tolerance. A sketch of reasons for emergence of modern religious tolerance is exposed, and its relationship and dependence on political aspects of religion, both in ancient and medieval societies, as well as today. The author also discusses specific contemporary relationship to the truth which gives rise to the transformation of religious tolerance into religious freedom of an individual that is characteristic for modern society but not that of Constantine. In conclusion, the author believes that the beginning of the road that leading to today's social achievements in the field of religious freedom, is the Edict of Milan of the year 313.

Key words: political aspects of religion, religious tolerance, Emperor Constantine, religious freedom, truth.

Freedom of conscience and religion is today one of the fundamental rights of an individual and as such is guaranteed by legislation in most modern countries. The clause 18 of the Universal Declaration of Human Rights, proclaimed by the United Nations General Assembly on the 10th of December in 1948¹, says that "everyone has the right to freedom of thought, conscience and religion; this right includes freedom to replace one's religion or belief..."

Many centuries before this Declaration, in the Edict of Milan of 313 we read similar thoughts: "...two of us (Constantine and Licinius) have decided to allow Christians and all others, the freedom to follow the religion of devotion that

* zorank62@gmail.com

¹ Forty eight countries voted for the Declaration, none of them were against, while the eight were abstained. Among others, Yugoslavia was restrained along with the Soviet Union just because of this clause on freedom of conscience.

they want, so that whatever the heaven holds let it be sympathetic towards us and all those who are under our authority”.²

More than 16 centuries divide these two exceptionally important documents brought in two different epochs. These epochs are undoubtedly different but their request for the religious tolerance is the same. This gives us the right to try to analyze this claim of the two periods, by answering questions whether the religious tolerance of the two periods was identically understood. Does the Equal-to-the-Apostles Emperor Constantine provide the same content to this notion in comparison to the modern writers of the Declaration of Human Rights, and above all, whether the request for religious tolerance is solely a wishful thinking socially never realized, as it needs to be reiterated age after age?

Religious Tolerance Today

Modern idea of religious tolerance derives from the period of humanism. It arises as a consequence but also as an exit from the tragic events of the Western Schism and religious wars that shook the Western Europe in the 16 and 17 century. It was seen as a way of overcoming a specific crisis situation at the time, so that it, initially, did not imply an ideological basis, but was rather seen as a necessary appeal to establish peace and security in a religious war-torn West European social landscape. As a first step in the realization of religious tolerance, the separation of church and state was emphasized as a necessity. This becomes a framework for establishing conceptual foundations of religious tolerance, which can be traced through the whole series of events as well as through a series of socially engaged works of prominent philosophers — from “A Letter Concerning Toleration” by John Locke, of the late 17 century, through the Voltaire’s “Treatise on Tolerance” (1763), all the way to the present day. In the contemporary secular states a principle of the first educators on separation of political and ecclesial communities is mainly accomplished today, which creates preconditions for the realization of contemporary demands for religious tolerance, which includes the religious neutrality of the state.

The second step in realization of religious tolerance is the above mentioned Universal Declaration of Human Rights by which the fundamental rights of individuals are established and guaranteed, including freedom of religion. Let’s remind ourselves that in this case too, a specific historical moment in which it was finally formulated, was also tragic.

Their wish that the horrors of the Second World War happen never again, the writers of the Declaration express in the introductory words — *disregard and contempt for human rights have resulted in barbarous acts which have outraged the conscience of mankind...* The conscience of mankind was certainly

² Quoted according to Радић, 2013, p. 23.

offended, but apart from it, it was concrete people that also suffered by the barbaric practices along with the millions of people who did not have any available tool or means to counter the ideological civil war machine with which, in the highest percentage, they had nothing in common. The questions that were desperately looking for an answer were how to save a person from the destructive power of the state? Did individuals, obediently serving the states, fail to remember the higher law of humanity and could they, after all, call upon it?

The twentieth century was a century of such totalitarianism which the history of mankind has never witnessed before. As a response to the cultural and social pessimism that emerged after the World War I, facing the threat of communism, many European countries created authoritarian governments. The emergence of fascism in about twenty European countries was a sign that many Europeans believed that liberalism was bankrupt, that parliamentary governments were fruitless, longing for military dictatorship and a *firm hand*. Totalitarianism that followed and led the world into to a new, even more severe than the previous conflict, was fully achieved, and in this sense it was exclusively a phenomenon of the 20 century. Previous despotic organizations did not possess technological means nor particularly desired to establish a complete control over the people, as fascism and communism did. A full control and obedience, the obligation of accepting the dominant ideology, left no room for an individual privacy and freedom of expression. The individual had no rights which the state was supposed to respect. This social trends and insights led the mankind to a lowest point of existence.³ “Despite the value that the Westerners assigned to reason, they shown a frightening tendency to an irrational behavior and mythical ways of thinking — the ideas that defy reason, logic or even common sense” (Пери, 2000, p. 536). Europe was faced with the horror of its own heritage embodied in the idea that an individual, a little man, cannot defend himself from the destructive power of the collective, in this case the state, due to not having a single effectively available tool. Being aware of this the writers of the Declaration, immediately after the war, started to work on formulating the basic human rights. The Universal Declaration is a dam and the end of the understanding of the nation-state as the greatest and an exclusive value, to which people must unconditionally obey and unquestionably serve as to some a sort of sacred idol. By having the Universal Declaration of Human Rights adopted and ratified by countries around the world for the first time in history an individual has been given a means by which they can fight the big systems, such as the state, family or religious institutions by protecting their rights, reassuring themselves that the struggle was not hopeless.

The two afore mentioned elements appear to be the most important ones in the realization of all human rights, including religious tolerance. So, the former is a religious neutrality of the state, while the latter remains a broader demand

³ See more in Крстић, 2012, p. 97 onwards.

and understanding that individuals have certain rights, including the right to freedom of conscience and religion, which must be guaranteed and also protected by the state. Individuals have the right to protection from the state if it imposes any kind of ideology or religious beliefs. This would be a sketch of the bottom line of the development process and understanding of the modern idea of religious tolerance where, in fact, it turns into an absolute religious freedom. Now let's ask ourselves: is this the notion that we can extend to the ancient times, especially to the Roman Empire, and seek elements of religious tolerance or intolerance right there?

Religious Tolerance in the Roman Empire

A fascinating political and cultural unity of the Roman Empire was not manifested alongside in the religious unity. In their conquests the Romans never imposed their religion nor a unique form of worship upon the subordinated nations. Viewed from this approach we can talk about a particular form of religious tolerance that existed in the Roman Empire. However, the very Roman understanding of the social role of religion turned this principled tolerance into a creation of a zero-tolerance attitude towards Christians. In fact, in the ancient world, religion was the exclusive domain of a community, not an individual. Its role was to contribute to the stability and prosperity of the state, and any failure of gods worshiping was considered as a dangerous act against the state. This brought forth extreme politicty in the ancient understanding of religion thus obliging the subordinate nations to worship their gods, and in that way contribute to the prosperity and peace in the country. Pax Romana was unbreakably connected to the Pax Deorum (peace of goods). Respecting gods asserted the religious identity of each city or area in the Roman Empire, and it seemed to be a cohesive element of the social and political life of citizens. The degree of citizen participation in the local religious practices was a reflection of their experience. Conversely, refusal to participate in such activity meant the marginalization of an individual. However, the matter did not end on a personal level, as it would have been the case today, but this act deemed dangerous to the social life because it could cause the wrath of gods, and thus ruin the city. Furthermore, on the level of the entire empire, a social and political unity was secured by an obligation, even formal, to respect the local gods in addition to the gods of the capital. The opposite practice was considered a dangerous act against the state. This was the first level of the conflict between the government and Christians who refused to participate in public religious ceremonies and were therefore considered “ungodly” and threatening to the survival of the state. The new faith, winning more and more supporters, especially during the second half of the third century, disrupted the usual relationship between society and religion. The acceptance of Christianity uprooted the neophytes (newly baptized) from the Roman society, which was

also considered as a political practice. Attempts by various emperors to rebuild an authentic Roman religiosity which, as the time was passing by, increasingly was losing its “substance”, had the same political motives. The Roman state ideology implied an unbreakable link between politics and religion.

The second element of the Roman religiosity which was also another level of conflict with Christians, was the existence of a religious cult of the emperor. This cult came from the East where it was considered as an imperial power with a religious basis. In contact with the conquered eastern territories these understandings were conveyed to Rome in which each individual ruler manifested god himself. In 27 BC the Roman Senate proclaimed Octavius as August and a divinity by which a new stage of the Rome’s religious policy started. The Roman emperor, who was an incarnation of divinity, received some allegorical epithets such as *Invictus* (invincible), *Cosmocreator* (creator of the world), *Sol Invictus* (unconquerable Sun), etc. Religious and divine cult of the rulers of the earth was a corner stone which irremovably separated Hellenistic pagan religiosity from the Christian faith.

Intolerance against Christians

In the Roman Empire, Christians of the first period were understood as a Jewish dissident sect and the attitude toward them was similar to the treatment of the Jews. They too were accused of being atheists, godless people who do not participate in local and state cults. Christians were considered enemies of human kind and were accused of incest and cannibalism. In many historical occasions troubles in the Empire were interpreted as a punishment from the gods for atheism and immorality of Christians.

The first procedure of the Roman government against the Christians came after the burning of Rome in 64. Although the Roman citizens felt that it was the emperor Nero who was responsible for the fire, he shifted the blame to the Christians. This marked the beginning of the persecution against Christians driven by the desire to exterminate them. Let’s be reminded that in the foremost in the ranks Holy Apostles Peter and Paul V died during Nero’s persecution. At the time of the Emperor Domitian (81–96) Christians were convicted of godlessness. A mere belonging to the Church was enough to launch criminal proceedings. The emperors Trajan and Hadrian also punished Christians if they would not officially renounce their faith before the court. Trajan considered that it was just because of their stubbornness and unbreakable persistence that Christians had to be punished. Since the mid second century the situation was slightly improved for Christians during the kings Antoninus Pius (138–161), Marcus Aurelius (161–180) and Commodus (180–192), but in general, they were far different from others in their lives and conduct, and their relationship to the state, religious and social life was perceived as a

provocation that explained their hatred and contempt for the people, which deserved punishment.

The first half of the third century witnessed long periods of peaceful coexistence and positive tolerance when compared to the periods of persecution. A hope in the possibility of a final agreement between Church and State was appearing among Christians in this period. However, the situation drastically changed with the coming to power of Emperor Decius (249–251). Decius took power with a firm conviction and determination to bring back to the Roman Empire its former glory and unity, and, above all, by insisting on keeping the old Roman religion he wanted to clean up of all of foreign sediments created along centuries. Following this line of reasoning, he undertook measures against the Christians that were by far beyond the actions of his predecessors. In 250 he issued the edict which demanded from all the citizens of the empire to participate in a general sacrifice to the gods. Sacrificing rituals were strictly controlled by the government. Those refusing to offer a sacrifice were punished. By that time this was a largest attack on the Church in which some Christians, in order to save their lives were giving in, while others were martyred for the faith. Decius's reign was short so he could not work out his plans, and after him, for Christians commenced a period of sporadic persecutions with longer periods of peace. Since the time of the Galien's (260–268) edict, a period of peace began for Christians, which lasted for about 40 years and included the first decade of the reign of Diocletian. Then, in 303 began a last fiercest persecution of Christians, again with the aim of restoring the ancient Roman religion. The emperor Diocletian ordered to destroy all the churches that had been raised in the past, to burn all the books and to ban all gatherings of Christians. The emperor set to Christians only two options — the sacrifice to the pagan gods or martyrdom.

After the reign of Diocletian (305 AD) the kings who came to power were made clear that Christianity had become a power in the kingdom that could not be broken, which called for co-existence and thus, through the Edict of Galerius of 311 we come, regarding the issue of tolerance, to the much better known the Edict of Milan of 313, written by the emperors Constantine and Licinius. This edict revoked centuries of intolerance towards Christians, and Christianity was equated with all other religions and cults of the ancient Rome. The Constantine's letter to the administrators of the East, in the autumn of 324, is even better example of religious tolerance. The emperor expresses his sympathy for Christianity, condemning the pagan religion as misleading, but letting anyone who wants to keep their polytheistic religion and follow their beliefs do so, while prohibiting the use of any force against those who remain loyal to the old cults. The religious politics of the Equal to the Apostles Emperor Constantine was the policy of religious tolerance.

The Nature of Religious Tolerance Then and Now

As one could perceive we can talk about religious tolerance in all epochs of human history. This is always an issue of concern but, nevertheless, there are big differences in its understanding from one epoch to another, while the event we analyze here stretches from today's era to the era of Constantine.

Etymologically tolerance comes from the Latin word *tolerare*, meaning to endure, to suffer. In general under the tolerance we mean the willingness of a person to submit themselves to someone else's way of life, someone else's faith or anyone else's world view (*Weltanschauung*), although it is a kind of interference for that person (passive tolerance) or actively supporting one's position even though it is different from my own attitude (active tolerance). Religious tolerance can be defined as an attitude towards one's neighbor affirmed in faith. It assumes my faith, but also the faith of my neighbor, which is different from mine, and should be tolerated either passively or actively. In matters of faith, it does not refer to the imposition of any judgment regarding the truthfulness of any religion or belief. It is a practical prerequisite of human unity and coexistence with the people of different beliefs and different faith. Religious tolerance does not raise the question of who is right, and such question, in terms of religious tolerance, remains unresolved and is, actually, never raised.⁴

We are faced here with another very important, we would say a key element of religious tolerance — and that one about the truth. This issue was brought by Christianity, within the scope of the religious map of the old Roman Empire. Polytheistic religions and cults that used to exist in the Roman Empire did not raise the issue of truth. There were higher and lower gods, whose authority and power depended on the people or community that believed in them, but there were no true and false gods. The question of truth is placed in the monotheistic, not polytheistic religions. And it is the question of truth that was and still is the most closely related to the religious tolerance. This problem can be expressed in the following way: does delusion have right to life and existence? If Christians firmly believe that Christ is not one of many truths, but the Truth with a capital letter, is it not desirable for everyone, even by the use of smaller or larger force, to be brought to the knowledge of truth. On the other hand, if Christians would advocate for religious tolerance, or for the ultimate outcome of religious tolerance resulting in an absolute freedom of religion, would that mean their recognition of the relativity of their own religion and their own truth. Finally, the whole issue can be summed up in the dilemma: Truth or individual freedom?

The answer to this question would perhaps be given easily if we could only stay within the Gospel, but taking into consideration social accents and

⁴ More on this in Medved, Šiljeg, 2011.

understanding of the role of religions in different historical epochs will make this issue dramatically complicated.

We have already mentioned that religion in ancient societies was a matter of community, not individual. Today's concept of the individual rights to freedom of religion and the right not to believe, was not, as an individual right, known to the ancient nor medieval societies. In this sense, the emperor Constantine's religious tolerance could not change anything. In the past people resorted to it during the crisis, but as soon as the crisis was over the emphasis was again on collective rather than on an individual. In medieval society religion also had a political character, in the sense that one of its purposes was a homogenization of society, for which all medieval rulers of the East and the West were very interested. The ingenious statesman mind of the emperor Constantine realized that Christianity, as a religion, had a potential, and the Church, as an institution, is organized and disciplined enough to make a new homogenization of the Empire based upon the Christian principles. This attitude of a statesman in no way excludes Constantine's personal religion. However, as the society was being increasingly Christianized after the emperor Theodosius had declared Christianity as the state religion and especially during the high and late Middle Ages, Christians might have observed that a matter of faith could not be a matter of an individual but the community too, and it needs to be uniformed and monolithic. Once the principles of unity of the community are being violated, then the very same community through its rulers, has not only the right but also the obligation to punish heretics or those of other faiths who violate its monolithic structure. So by a mentality of the majority and politicking of the faith, Christians themselves, in particular historical moment, questioned the existence and validity of religious tolerance. This does not mean that the medieval state always used this option but there was always the possibility of resorting to the argument of disrupting the unity of a community that would justify the use of force. For this reason, in such homogeneous societies throughout the history, we can find the practice of religious tolerance, but hardly a freedom of religion, because of the emphasis on the collective society, not the individual. These societies believed that when it comes to a conflict between the rights of the community and the rights of the individual, preference should be given to the community.

Modern societies, regarding this as well as many other issues, have a diametrically different position in comparison to the traditional ones. They are characterized as pluralistic, which, in matters of faith, involves individual freedom prevailing over the collective (which is the essence of all modern human rights) while towards each and every "objective" truth they remain skeptical. Modern pluralistic society, at least in theory, rejects any ideology or ideological homogenization of a society, irrespective of whether these ideas are political or religious in nature, because of the tragic experience of the 20 century in which

the two great ideologies of fascism and communism carried out a complete homogenization of the society in which and for which millions of people died.⁵

Concluding, yet bearing in mind what has been presented here so far, we should try to answer the questions raised earlier in the introduction about the similarities and differences in the understanding of religious tolerance then and now, respectively in the time of the emperor Constantine and in our own, including the question of a possibility of accepting religious tolerance by Christians.

From the time of Constantine, culturally the society begins to resemble the society in which we live today. His edict of religious tolerance was the first step towards a healthy secularism of the state, along with the step towards distinguishing political from religious community, whose foundation was laid by Christ Himself. The first step is related to the religious role of the king which the very nature of Christianity changes and makes it pointless. He is no longer the high priest, but a layman under the spiritual authority of the clergy. In this way the political nature of religion lost one of the key pillars of antiquity, but, in accordance with the spirit of the time, maintained its political aspects in the field of homogenization of society. The second pillar will disappear in a historical period of modernity. Summarizing, we can say that with the Emperor Constantine and his understanding of religious tolerance we step on a path that will lead us to this historical understanding of religious tolerance and religious freedom, but in that, as the periods are different, there are also differences in understanding of religious tolerance then and now.

We still have one question, maybe the most important one for Christians, and that is — can they reconcile the request for the truth with a request for religious tolerance but honestly, on the basis of their faith, but not on the requests of the time that, at this moment, it does not allow intolerance towards other people of different faiths and religions, and with whom they live together? The answer could be formulated as follows: the Truth or what one holds as true is not tolerant nor intolerant. The truth harms no one. Just our attitude towards our neighbor may be tolerant or intolerant. As it has been highlighted, tolerance leaves aside the question of the truth of one's belief or attitude. It is strictly our attitude towards others who think or believe differently.⁶ Christ gave a new precious gift of knowledge of the Truth to all who believe in Him and Christians are obliged to offer this gift to others but never in a violent way. Truth and violence are neither conceptual nor practical pair that would fit the Christian understanding of the testimony and the increase of Christianity. Truth and love are that very conceptual pair of the highest guarantee of religious tolerance.

⁵ Scola, 2010.

⁶ More on this in Medved, Šiljeg, 2011.

The attitude towards the problem of the relationship between truth and personal freedom, along with giving priority to personal freedom in relation to objective truth, yet in accordance with the contemporary social accents, for Christians, too, should not be problematic because it is deeply evangelical. Access to the truth is impossible outside the personal freedom and personal consent. Trust in the freedom of an individual, although it carries out a variety of risks, non-politicking of religions in a modern society are a theoretical and legal framework that traditional religious tolerance raised to a higher level, to the level of religious freedom. At the beginning of this road there is the Edict of Milan of the year 313 on religious tolerance appointed by the Equal to the Apostles the Emperor Constantine.

References:

- Крстић, З. (2012). *Православље и модерност*. Београд: Службени гласник.
- Medved, M., Šiljeg, F. (2011). О vjerskoj toleranciji u prvim stoljećima kršćanstva. *Riječki teološki časopis*, 2, 403–435.
- Пери, М. (2000). *Интелектуална историја Европе*. Београд: Клио.
- Радић, Р. (2013). *Тријумф хришћанства*. Београд.
- Scola, A. (2010). Il cristianesimo in dialogo con il mondo moderno. *Садорнос* — *Теолошки јодисњак*, IV, 41–50.

Зоран Крстић

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд

Политички аспекти религије, верске слободе и верске толеранције у време цара Константина и данас

У раду се разматра, пореди и анализира верска толеранција равноапостолног цара Константина изражена у Миланском едикту и савремено разумевање верске толеранције. Износи се скица разлога настанка савремене верске толеранције као и њен однос и зависност од политичности религије како у античким и средњовековним друштвима, тако и данас. Аутор, такође, разматра специфичан савремени однос према истини који ствара претпоставке за прерастање верске толеранције у верску слободу појединца која је карактеристична у савременом друштву али не и у доба цара Константина. У закључку, аутор сматра да се на почетку пута који води до данашњих друштвених достигнућа у области верских слобода налази Милански едикт из 313. године.

Key words: политички аспекти религије, религијска толеранција, цар Константин Велики, религијска слобода, истина.

Датум пријема чланка: 5. 5. 2013.

Датум прихватања чланка за објављивање: 31. 5. 2013.



УДК 27-31 Псеудо-Дионисије Ареопagit
27-31 Максим Исповедник, свети
DOI:10.5937/sabornost7-5085
Оригинални научни рад

Предраг Петровић*

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд

Богослужбене претпоставке Дионисијеве христологије

Abstract: Дионисије говори о „осуштаствљеним тајнама“ Господњег човекољубља, а свети Максим Исповедник у својој схолији овај израз тумачи као догађаје везане за Господње Оваплоћење као што су глад, труд, ход по води, улазак кроз затворена врата, васкрсавање мртвих и слично. Издвојен из ширег контекста Максимовог богословља, овакав Дионисијев став би могао бити схваћен искључиво кроз раздељена историјска дејства Господње богочовечанске личности. Аутор, зато, анализира питање: да ли се Дионисијеве речи „осуштаствљене тајне“ тичу и нашег богослужбено-символичног постојања, или је овде искључиво реч о тајнама богочовечанске личности које су се *йојединачно* десиле пре две хиљаде година? Закључује да нам Максимова богословска појашњења, дата на другим местима његових *Схолија*, дају за право да стварност која се крије иза Дионисијевог израза — *осуштаствљене тајне*, идентификујемо са тајноводственим христолошким начинима јерархијског постојања Цркве.

Key words: христологија, богослужбени символизам, тајна Цркве, Дионисије Ареопagit, свети Максим Исповедник.

Када Дионисије говори о „осуштаствљеним тајнама“ (οὐσιώδη μυστήρια) (Migne, 1857a, 640C) Господњег човекољубља, Максим, у својој схолији, овај израз тумачи као догађаје везане за Господње Оваплоћење као што су глад, труд, ход по води, улазак кроз затворена врата, васкрсавање мртвих и слично (види Migne, 1857δ, 216BC). Издвојен из ширег контекста Максимовог богословља, овакав Дионисијев став би могао бити схваћен искључиво кроз раздељена историјска дејства Господње богочовечанске личности. Због тога нам се намеће суштинско питање: да ли се Дионисијеве речи „осуштаствљене тајне“ тичу и нашег богослужбено-символичног постојања, или је овде искључиво реч о тајнама богочовечанске личности које су се *йојединачно* десиле пре две хиљаде година? Наравно да нам Максимова богословска појашњења на другим местима његових *Схолија*, итекако, дају за право да стварност која се крије

* djpredragpetrovic@gmail.com

иза Дионисијевог израза — *осуѿѿасѿвљене ѿајне*, идентификујемо са тајноводственим христолошким начинима јерархијског постојања Цркве, што ћемо и показати на страницама које следе.

Темеље најширег сагледавања есхатолошко-историјских димензија постојања света, можемо наћи у Дионисијевој христологији. Ако бисмо пренебрегли овај крајегуаони камен његовог учења, онда би се могућности есхатолошко-историјских димензија постојања кретале у нејасним и, у крајњем случају, оригенистичким хоризонтима. Многи аутори траже и виде порекло готово сваке димензије Дионисијевог учења у различитим неоплатоновско-философским, или пак магијским утицајима времена у коме је живео, што је још један од разлога због кога морамо указати на значај, управо, Дионисијево христологије. Указаћемо на чињеницу да према Дионисијевом учењу свако створено јестество има свој природни узрок, истрајност и циљ у заједници са Христом, те да есхатолошко-историјске димензије постојања, унутар Христове личности, чине богоустановљено јединство свеколиког постојања. На тај начин можемо оправдати *доѿослужбену оѿиѿљивосѿ* христолошких стварности Будућег Века о којој Дионисије говори кроз све своје списе.

У приказу Дионисијевог света анђела каквог нам описује о. Георгије Флоровски, „анђелски свет заклања Бога за човека. Директан пут није остварив, и то указује на одређену нејасноћу у Дионисијевим христолошким идејама. Он говори о Христу релативно ретко...Образ Богочовека није централна тачка Дионисијевог духовног опита“ (Флоровски, 2009, стр. 261). Не доводећи у питање неоспорни богословски ауторитет о. Георгија Флоровског и по питањима односа есхатологије и историје, слободни смо исказати извесне недоумице због поменутог цитата. Као прво, остаје нејасан поменути израз „релативно ретко“. Могли бисмо на исти начин окарактерисати многа светоотачка дела. У истом смислу остаје нам нејасан исказ о. Георгија да *образ Боѿочовека није ценѿрална ѿачка Дионисијевоѿ духовноѿ оѿиѿѿа*. На страницама које следе, указаћемо на могућност другачијег приступа Дионисијевој христологији у којој не можемо ни замислити хришћански живот без личности Богочовека¹.

Најпре, морамо поменути да Дионисије користи израз *доѿословље* и као израз најуже повезан са догађајем Христовог Оваплоћења јер,

¹ Став који заузимамо није просто опонирање тако великом и важном богословском ауторитету какав је био и остао о. Георгије Флоровски, већ је, како већ рекосмо, наставак истраживања којима се и он бавио, али истраживањем доста непопуларним, због тога што су многи западни и неки источни богословски аутори судећи *ѿо изѿлегу* приступали Дионисијевим списима са већ формираним мишљењем о његовом богословљу. Мишљења смо да је због тога и о. Флоровски довео у питање Дионисијеву Христологију. Наш порив покреће Максимов неизрецив богословски труд да Дионисија прикаже у савим другачијем, еклисиолошком, а не индивидуалистичком светлу, и да притом не изнесе нити један *усиљени* богословски став којим би бранио Дионисијев богословски ауторитет по сваку цену.

како рече: „Оно што је најочигледније у читавом богословљу, односно, у људском богосаздању Исуса, јесте неисказиво (сваком) речју и незна-но (сваком) уму па и самом првом од презвитерујућих анђела“ (Migne, 1857a, 648A). Рорем потпуно превиђа ово Дионисијево одређење појма *δοῖοςловље*, тако да Рорему мањкају одговарајућа еклисиолошка полазишта и исходишта како старозаветног и новозаветног, тако и богослужбеног (тајноводственог) сагледавања Дионисијевог богословља, чиме се метод Роремовог указивања на различита значења појма *δοῖοςловље* не разликује од општеприхваћеног метода критичко-историјског идентификовања различитих текстуалних места у којима се овај појам појављује (Rorem, 1984, стр. 14–22). Проблематичност оваквог приступа лежи у потпуно необавезујућем значењу самог појма *δοῖοςловље*.

Међутим, Дионисијев појам *δοῖοςловља* које, како видесмо, везује за „људско богосаздање Исуса“, обавезује нашу пажњу и чињеницом да је богословље по њему неодвојиво од појма *δοῖογεјсѣво*, као у речима „богодејство је возглављење богословља“ (Migne, 1857a, 432B), тако да је богодејство неодвојиво и од „људског богосаздања Исуса“ који је, како Дионисије рече, „читаво богословље“. Ово нас приближава поменутом Максимовом тумачењу библијског хоризонта богоименовања именом *Χριστῖος* као богоименовања *ѡајне Христове*. У наставку ћемо видети како Дионисијев приступ тајни Христовој не може да се замисли без њене истинске, односно свештене природе, што још више одговара максимовској „Тајни Христовој“.

По Дионисијевом учењу, Бог Отац је „изворно дожанство“, а Исус и Дух су „богородног дожанства догоизданци (Θεόφυτοι)...и надсуштинска светила“ (Migne, 1857a, 645B). Описујући атрибуте придодате Божјем бићу у писаном богословском наслеђу, Дионисије атрибут „човекољудно“ тумачи у контексту потпуне и истините ипостасне заједнице, једне од личности Свете Тројице и „људске последњости“ коју је Бог призвао к себи и „поставио горе“, и од које је „прости Исус“ неисказано био саздан, примивши као вечан временску димензију, при чему је он као надсуштински очувао такво сједињење „неизмењиво и несмешљиво (της ἀμεταβόλου καὶ ἀσυχύτως)“ (Migne, 1857a, 592B). (Одговарајућа Максимова схолија упућује између осталог и на апостолско порекло израза „ἀσυχύτως“ — несмешљиво)². Исусово човекољудно „потпуно и неизмењено постојање“, Дионисије исказује у смислу „осуштаствљених тајни“ (Migne, 1857a, 640C) које се, по Максиму, тичу оваплоћења, јер се Дионисије супротставља гледишту по коме се отелотворење десило привидно (види Migne, 1857δ, 216BC). Исусово „мужно“ осуштаствљење примамо тајанствено, али нам остаје незнано на који начин се од „девичанских крви“, мимо природе,

² Види Migne, 1857δ, 196D. Да Бог у Христу остаде неизмењен (ἀμεταβόλως) види Migne, 1857a, 181C. и ἀμετάβλητος код Migne, 1857δ, 57A.

десило очовечење, нити како су Њему, ходајућем по „мокрој и немирној суштини“, остале непоквашене ноге и поред телесне тежине, као ни много другог што је прилично „натприродној Исусовој физиологији“ (Migne, 1857a, 648A), тако да и Дионисијев израз „мужно богодејство“, Максим тумачи као Христово очовечење у коме је Бог „бдући у телу, дејствовао божанске тајне“ (Migne, 1857δ, 57A).

Следећи христолошки моменат који Дионисије тумачи јесте Господње име *Анђео Великої Савейѣа*. Дионисије наводи да Исаија (у 9, 6) Господа назива *Анђелом* због „свештенопројавног уређења Његовог доброделатног доласка“³. Максим уз то наводи да се Господ Исус Христос као човек потчињује анђелима, што значи да се потчињује изображењима Бога Оца која бивају кроз анђеле (Migne, 1857δ, 57D), додајући Матејево сведочанство о приступању и служењу анђела Господу после кушања у пустињи (Мт 4, 11) (Migne, 1857δ, 60B). Максим уз то предупредује и питање о потреби присуства анђела уз већ присутно Христово божанство, одговарајући да Свето Писмо посвуда говори да „Бог кроз анђеле чудедејствује“ (Migne, 1857δ, 60B). Божанска сотириологија не укида Исусово име *Анђела Великої Савейѣа* (којим га именује пророк Исаија, јер нам Он „јавља што је чуо од Оца“ (Migne, 1857δ, 181D)), због чега морамо имати у виду управо речи Господње: „Од сада ћете видети небо отворено и анђеле Божије како узлазе и силазе на Сина Човечијег“ (Јн 1, 51), као на *Анђела Великої Савейѣа*, јер је Господ и творац и Узрок анђела.

Надаље, Дионисије назива Исуса „Очевом светлошћу која јесте, светлошћу истинитом која освећује сваког човека који долази на свет“ (Јн 1, 9), и „кроз коју имамо приступ началосветлосном Оцу“ (Migne, 1857a, 121A). И, по Максиму, не освећује се свако од Логоса, него „многи пребивају не(пр)освећени и по познању непричасни светлости“ (Migne, 1865a, 1336B), док је причасник светлости Логоса онај, који „по сопственој вољи (кат’ οἰκεῖαν ὑνῶμην) долази у истински свет врлина“ (Migne, 1865a, 1336B).

Као творачки Узрок, Господ Исус Христос по Дионисију јесте и Начало сваке јерархије, дакле и небеске и земаљске, и Он не укида ни једну од јерархија (нити небеску, нити земаљску), већ их показује као два краја постојања помирена у Његовом начину богочовечанског постојања. Богослужбена традиција Православне Цркве чува ову димензију у 9. песми катавасије „Отворићу уста моја...“ и то у речима: „...сакупивши раздељене природе...“⁴, или пак у речима стиховње стихире: „Испунио си блажени Очево благовољење, сјединивши горње (стварности) с доњим, вазнео си

³ Migne, 1857a, 181D. Максим за пројавно уређење Анђела Великог Савета наводи Јованове речи: „ојавио сам твоје име људима“ (Јн 17, 6).

⁴ *Зборник црквених бојослужбених йесамa*, 2009, стр. 692 — Канон, 9. песма, Среда Преполовљења, 4. недеља по Пасхи.

се у слави к првим (стварностима)⁵, или у речима: „(Са) горњим и доњим (бићима) сада скупа се веселимо...“⁶, итд.

Другу важну христолошку димензију Дионисијевог богословља налазимо у речима: „Шта би ко рекао о мироточивом човекољубљу по Христу? По њему не учимо више да ратујемо, нити са содом, нити са другима, нити са анђелима, *неіо да и са њима садејсївујемо дожанске (їаїне), їо їромислу Исусовом који све у свему дејсївује и сївара мир неизрециви и од века їредогређени, їоново нас мирећи седи, и у седи, Оцу.*“ (Migne, 1857a, 953AB) О овој свези мира између Господа, људи и анђела, Максим додаје: „Онај који не ратује са содом, (то је онај) који је логосу потчинио гнев и жудњу. А мири се са људима (онај) који је једно мишљење (τὴν γνώμην μίαν) стекао према свима. И ко свој ум држи послушним према (стварностима) покретаним кроз анђеле, тај је и са анђелима постигао мир“ (Migne, 1857δ, 400AB). Да се мир, о коме је овде реч, не односи ни на какву нецрквену стварност, видимо из управо поменутих Дионисијевих речи: „...*неіо да и са њима садејсївујемо дожанске (їаїне), їо їромислу Исусовом који све у свему дејсївује и сївара мир неизрециви и од века їредогређени...*“ Максим на одговарајућем месту тумачи ову богослужбену димензију речима схолије: „То јест, да поштујући дожанско, савршавамо исто богослужење и поклоњење са њима (анђелима).“⁷ Идентичну богослужбено-символичну стварност налазимо и у молитви Малог входа: „...нека са входом нашим буде и вход твојих светих анђела...“ Богоустановљени богослужбени однос анђела и људи налазимо и у Дионисијевим речима: „...најбожанственије уређење наднебеских суштина није било у незнању најбогоначалнијег Исуса снисходећег за (наше) освећење, (него) умује Њега *свешїено у (Њеїовим) људским (сїварносїима)* због дожанске и неизрециве доброте, и, од Оца, од Себе и Духа освећеног гледајући, сродно виде начало које када у свему дејствује, непромењиво остаје. Одатле и предање свештених симбола (чини, да) освећеном миру поставља серафиме, неизмењиво признајући и приказујући Христа у потпуном по нама и истинитом очовечењу, и што је још божанственије, да се свето миро користи у сваком свештеном савршавању јасно показујући, по Речи, да освећени освећује, као вечно исти по сваком богоначалном добродејству.“ (Migne, 1857a, 481D–484A)

Најзад, у богослужбеном смислу треба сагледавати Дионисијево инсистирање на Христовом уређењу начина постојања јер је Христос „*Тво-рац симбола*“ (Migne, 1857a, 428B). Због тога је веома важна чињеница да

⁵ Зборник црквених бојослужбених ѡсесама, 2009, стр. 720 — Стиховње стихире, Четвртак јутрење, недеља 7. по Пасхи.

⁶ Минеј за децембар, 1984, стр. 554. — 29. децембар, икос, после шесте песме канона.

⁷ На овом месту Максим очигледно под множином заменице „αὐτοῖς“, има у виду и анђеле и људе јер Дионисије претходно говори у том контексту. Види Migne, 1857δ, 400B.

Максим у Христу види сједињеним и *и природни закон, и писани закон, и закон благодати, јер је Христос Творац свега и Творац закона и природе, а као Промислишел и Законодавац, и у речима мудро и у Духу, односно благодати; Он је и крај закона* (Рим 10, 4), односно *писаној закона духовно умованој, али и Измиришел свега са Бојом* (Migne, 1865a, 308BC). Због тога „вапи (и) творевина кроз створења у њој и објављује (на свој начин) онима који могу умно чути сам узрок, тројично појан (τριαδικως υμνουμένην)“ (Migne, 1865a, 296C).

Својим богочовечанским присуством Дионисијев Христос историјске догађаје чини новим, јер свако ко је учествовао у заједници историјског живота Господа Исуса Христа, постао је богослужбени део долазећег Царства. Свака твар која је дошла у додир са Њим постала је богоустановљена богослужбена твар. Тако на пример, тајну савршења мира Дионисије сагледава на христолошки начин. Мило је саздано из више мирисних елемената; али будући бескрајно по природи, јер је на симболичан начин безгранично, оно се показује као састављено из много благоуханих мириса тако да Дионисије миро доводи у везу са самим „најбожанственијим Исусом“ који је „надсуштински благоухан“, и као што благоуханијем одише сваки онај који узима удео у светој тајни свештања мира, тако смо уверени да Исус благоуханијем испуњује ум наш, умно раздељујући божанска задовољства (Migne, 1857a, 477C). Због тога је Исус „извор благоуханих божанских прихватања (ἀντιλήψεων)“ (Migne, 1857a, 480A), тако да је од Њега и „мирис знања Његовог које се јавља кроз нас у сваком месту“ (2Кор 2, 14). Дакле, Тајна Отелотворења Бога Логоса богослужбено се открива као Тајна спасења сваког бића које долази у богослужбени однос са богом-човеком Христом.

Истовремено Дионисије христологију поставља на парадигмама павловског богословља. Имајући у виду речи апостола Павла о крају његовог апостолског живота као о завршетку *и рке коју је ирчао* (2Тим 4, 7), Дионисије на павловски начин исказује узвишену парадигму постојања у Христу. Христос по Дионисијевим речима јесте и „творац такмичења (ἀθλοθεσίας δημιουργός) (који је) као мудар поставио правила (такмичења)“ (Migne, 1857a, 401D). Он је као Творац такмичења заправо први такмичар који је иза себе у свештеним „законоположењима“ установио начине хођења Његовим „божанским ирајовима“ тако да се такмичар „у дојојодражајелном иакмичењу бори са енерџијама и јосјојањима која се иројиве обожењу, (и) саумире са Христом иреху на ијајансјивени начин кршћењем“ (Migne, 1857a, 404A). Ове Дионисијеве речи упућују нас на важне гносеолошке одреднице; оне почињу богоустановљењем свештених начина постојања као свештеним траговима Христовог земаљског живота. Отуда и сва богојављања као и Дионисијева богословствовања јасно одишу богослужбеним карактером христолошког постојања. С друге

стране остаје све оно што Дионисије своди под *енергије и њостојања која се њрошїиве обожењу*, што другим речима има значење хода ка непостојању, а што Дионисије и наводи као наступање ка стварностима за које се само мисли да постоје (Види Migne, 1857a, 436A).

На другом месту, за Христова тајноводства, Дионисије ће користити речи „мужна Исусова богодејства“ (Migne, 1857a, 429C), или речи „бого-предано свештено учење и богоподражајно живљење његових ученика“ (Migne, 1857a, 429CD). Господ Исус Христос установљује ломљење хлеба „који се дели, али се не раздељује“. Дионисије у истом смислу говори да Бог стварајући свет остаје Један, јер стварањем света, односно стварањем мноштва, Сам себе не дели. Господ Исус Христос је, као *ѡворац симбола*, односно *ѡворац ѡакмичења* у симболичним богослужбеним радњама, утврдио истине о стварању света и уопште о циљу стварања као и сва знања која ми због наших слепаких немоћи не можемо открити природним начином постојања. У Дионисијевом богословљу не може се раздвојити *ѡајна* од *знања*, јер ни тајна ни знање не припадају свакоме.

Свештеноначалник свештеним дејствима, описујући чулно наш живот као иконе, *изводи на видело Исуса Христа* из Божје скривености у потпуно и несмешљиво нашој природи човекољудно очовечење, одакле се човекољудно раздаје чинећи нас „*истински заједничарима Божјим и (заједничарима) дожанских (стварности)*“ (Migne, 1857a, 444CD). Прихватање миомира испуњује задовољством наше чуло мириса, ако је чуло здраво и пријемчиво, и аналогно томе, и наше умне силе, усмерене ка „богодејственим мерилима“ одговарајућим повратком ума ка дожанским стварностима, достижу богоначални миомир и „*свешћено задовољство*“ (της εὐφραδείας ιερας)“ (Migne, 1857a, 477D). По Максимовим речима: „Писмо очовечује (оно што је) дожанско, називајући (дожанско) од (ствари) човечанских“⁸, јер се по Дионисију „дожанско тело Његово назива видљивим богојављањем“ (Migne, 1857δ, 197C). И богослужбена пјенија сведоче: „Неописан дожанством, (а) описан телесном тварју, желећи доћи водама Јорданским да се крсти, Њега мисленом чистотом примимо: јер жели учинити обновљење свих...“⁹, или речи стихире: „Господе, и Јовану си дошао на Јордан као човек, но ниси одступио од престола, са Оцем заједно седећи...“¹⁰, као и речи: „С више Отац вопијаше ово је Син возљубљени мој, који се крсти телом у водама јорданским.“¹¹ Богослужбено-симболично Крштење Господње јесте кључ откривења богоустановљености богослужбеног символизма којим Господ премудро

⁸ „...ἀνθρωπολογεῖ τὸ θεῖον ἢ Γραφὴ ἐκ τῶν ἀνθρωπίνων αὐτὸ ὀνομάζουσα“, Migne, 1857δ, 197BC.

⁹ *Минеј за јануар*, 1984, стр. 50. — 3. јануар, Сједален.

¹⁰ *Минеј за јануар*, 1984, стр. 218. — 9. јануар, Стихира на Господи возвах.

¹¹ *Минеј за јануар*, 1984, стр. 230. — 9. јануар, Стиховње стихире, јутрење.

обзнањује да мимо Његових богослужбено-символичних предуслова постојања, Њему нико не може прићи! Ову богослужбено-символичну истину пројављују речи јеванђелисте Јована у богоименовању светлости објављујући: „И беше светлост истинита која обасјава свакој човека који долази на свей“ (Јн 1, 9), што значи да се одјеци „најначалније светлости“ (Migne, 1857a, 425B) сагледавају кроз конкретан богоустановљени начин богослужбеног постојања. Отуда, као што рекосмо, и Максим указује на истину по којој Логос „не просвећује сваког човека који долази на овај свет, јер многи остају не(пр)освећени...већ (освећује) сваког човека који по сопственој вољи (кат’ οἰκεῖαν ὑνῶμην) долази у истински свет врлина“ (Migne, 1865a, 1336B).

Положај христологије у структури Дионисијевог богословља углавном се сматра доктринарним, тако да ниједан критичар Дионисијевог „неоплатоничког“ богословља који се дотакао Дионисијеве мисли, христологију не сматра важном димензијом његовог богословља. Због тога о њој нико и не говори као о теми која код Дионисија, итекако, подразумева богослужбену Тајну постојања. Тако на пример, Лаут поставља питања: „Зар (у Дионисијевим делима) није однос између светих тајни и оваплоћења неодређен? Зар нису свете тајне, које су доведене у тако блиску везу са неоплатонистичким разумевањем теургије као обреда и жртве која обезбеђује јединство између богова и људи, сведене на *врсиу мајијској клерикализма*, као што је приметио Јован Мајендорф?“ (Louth, 1989, стр. 73) Лаут најзад закључује да се Дионисијева христологија „чини неодређеном“ (Louth, 1989, стр. 75). Свакако би овакав став био оправдан када би Дионисије у својим (сачуваним) списима, у заиста нејасном контексту, помињао личност Господа Исуса Христа. Али, будући да ово није случај, и да он довољно јасно приказује богослужбену природу *Тајне личности Госѣода Исуса Христѣа*, покушаћемо показати да Дионисије изузетно христоцентричним богословљем у најширем смислу открива богоустановљене христолошко-јерархијске темеље постојања. Наравно да Дионисијево инсистирање на свеобухватности божанског домостроја спасења покреће најтежа и најзначајнија питања постојања ослоњена и на *бојословље* као име за старозаветно предање. Међутим, мишљења смо да се у приступу његовим списима не треба водити квантитативним приступом помињањима личности Господа Исуса Христа, колико на унутрашњи смисао његовог богословља, како то и чини Максим Исповедник.

У наставку рада указаћемо на, за нас неоспорну чињеницу, да постављање сваке јерархије у власти Господа Исуса Христа доводи у питање мишљење Јована Мајендорфа, о Дионисијевој „сасвим произвољној еклисиологији“ (Мајендорф, 1996, стр. 84), као и мишљења Лаута, Рорема и многих других, о јелинским темељима Дионисијевог учења о Цркви.

Дионисије говори и о природама Христове личности у контексту *човекоϊприродних* (ἀνθρωποφυϊκαῖς) истинских осуштаствљења „надсуштинског Исуса“ (Migne, 1857a, 1033A), који је, иако се јавио, ипак остао „скривен... и у својој п(р)ојави“ (Migne, 1857a, 1069B), наводећи да „ми Исуса не одређујемо само по људској природи, јер није само човек... (већ је) надљудски (али) и људским (начином) надсуштински осуштаствљен“ (Migne, 1857a, 1072BC). Мишљења смо да овакав Дионисијев став, по питању дожанске скривености *и у својој човечанској ѿјави*, утиче на о. Георгија Флоровског да закључи како Дионисије „*иренаїлашава* неизрецивост и тајанственост тог јављања“ (Флоровски, 2009, стр. 261), не узевши притом (по нашем мишљењу) у обзир сву реалност *осушћасћвљења* као конкретну историјску пројаву Богодејства, иако Дионисије с правом инсистира на чињеници да се *надсушћински*, а опет, на људски начин, десило осуштаствљење. Тако, с једне стране, Оваплоћењу Сина Божијег није претходило „сасуштаствљење“, али је он, ипак, постао истински човек; с друге стране, иако је постао истински човек, он се оваплотио надсуштинским начином, односно начином који је *изнад начина* нашег суштинског доласка на свет. Уз то чињеница је да се, како Флоровски рече, *инсисћирање на неизрецивосћи и ѿајансћивеносћи јављања* Господа Исуса Христа налази на многим новозаветним местима као нпр. и у недоумицама апостола попут оних у речима: „...толико сам времена међу вама, а ниси ме познао Филипе?“ (Јн 14, 9), или пак речима: „...ако не видим у рукама његовим место¹² од клинова и не ставим прст свој у траг од клинова, нећу веровати.“ (Јн 20, 25)

Онтолошки проблем на који наилазимо у жељи да „схватимо“ свеопште тајне дожанске икономије спасења налазимо у двоструким дејствима Исусове личности. Тако, нпр. Максим надљудско очовечење тумачи као рођење од Дјеве, а на људски начин тумачи, у утроби временско

¹² Одговарајућа реч грчког текста је „τὸν τύπον“, док у другим верзијама текстова у Nestle-Aland-овом издању налазимо речи „τὸν τόπον“, и „τοὺς τύπους“. Ми смо се одлучили за реч „τὸν τόπον (место)“ као најприкладнију, иако би можда најбољи превод ове речи могао бити *ошисак*, *ѿраї* у смислу *знакова месћа* на којима је Господ прободен. Ради се о једној од много проблематичних речи у српском преводу *Нової заветїа*, зато што „ране од клинова“ (иако у грчком језику најпре реч „ἡ πληγή“ означава рану) у говорном језику подразумева постојање телесне повреде. У црквеносрпском преводу појављује се реч *јазва* која означава и рану, али и *ѿраї од ударца, ожилјак, модрицу*, тако да у том смеру и треба преводити грчку реч „τὸν τύπον“. Неко би због превода ове речи, речју *рана*, могао поставити питање: да ли је Тома у телесном созерцању дожанске личности Господа Исуса Христа имао на рукама остатке крви, односно, да ли су ране Господње по Његовом Васкрсењу зарасле или не? Ако су зарасле, тада нису више ране, а о другој могућности и да не говоримо. Управо с тим значењем Господ и говори Томи: „Принеси (фёре) прст свој овде и види моје руке и принеси (фёре) руку своју и стави у ребра моја (док мој-тѣν πλευράν μου)...“ (Јн 20, 27) Најзад, ако би и имао сумњу, Тома не би имао потребе за приступом Телу Господњем, да ране Господње нису зарасле. Истовремено треба имати у виду и речи апостола Павла: „Сеје се тело душевно, (а) устаје тело духовно.“ (1 Кор 15, 44)

очовечење, или (очовечење) по законима трудноће (види Migne, 1857δ, 532D). Одговарајућу христолошку димензију Дионисијевог учења, налазимо, у његовим речима, да је Господ Исус Христос „људске (ствари) дејствовао надљудски“ (Migne, 1857a, 1072BC), о чему и Максим пише у свом спису *О различитим недоумицама*, тумачећи величанствену Другу беседу Григорија Богослова, рекавши да је Господ Исус Христос „власна дела (τὰ δεσποτικά) дејствовао као слуга (δουλικώς), односно божанска (дела) телесно“ (Migne, 1865δ, 1044C), одакле, коначно, произлази истина по којој, што се више једна од природа показује у Христу, толико се више иста природа и сакрива, показујући другу природу дејствујућом у мери и моћи пријемчивости оних који у двома природама у Христу трагају за сопственим богочовечанским, односно симетричним удеоништвом! Слободни смо Дионисијево одређење *надљудској дејствовану људских ствари* сагледати и у речима Максимовог разговора са Пиром: „...све природно што се тиче Христа, има сједињен по себи и логос, и натприродни (ὕπερ φύσιν) начин (постојања), да се и природа кроз логос оправда (πιστοθῇ), (али да се оправда) и домострој (спасења) кроз начин (постојања).“ (Migne, 1865δ, 297D–300A) По Дионисију, у истом смислу, дива и наше богородражавање (τὸ θεομίμητον) које дејствује као саделатно Богу (Θεοῦ συνεργὸν γενέσθαι), и то у пројави божанске енергије у нама (по нашој моћи), кроз јерархијско уређење које дејствује у икономијској тријади очишћења, просвећења и усавршења (види Migne, 1857a, 165C).

Дионисије Господа Исуса Христа види и као Началника мужественог начина постојања који се огледа у томе да је Господ водио мужествени живот, тако што „није по Богу (односно због тога што је само Бог) чинио божанска (дела), нити људска (дела) по човеку (човечански, дакле, због тога што је само човек), већ се владао (πεπολιτευμένος) (према) нама по некој новој *бојомужеској енерѡији* (θεανδρικὴν ἐνέργειαν) омужественог Бога (ἀνδρωθέντος Θεου)“ (Migne, 1857a, 1072BC). Тумачећи Дионисијев израз „*бојомужеска енерѡија*“, Максим наводи да је Господ телом показивао божанска дела, и дејствовао тако да се разликују „енерѡије суштина“, односно покрети којих је Он (Христос) био несмешљиво (ἀσύγχυτος) сједињење, *а да се не ѡрихвати раздеоа ѡприрода, чијих Он беше ѡностиас...и у свему штио је чинио силом своја божанства, недељиво (ἀχωρίστως) је саѡказивао енерѡију своја шела...Збоѡ штио Он истински беше сѡрадални Боѡ, и (Он) истии, истински беше чудѡтворећи човек“* (Migne, 1865δ, 1044D).

Тумачећи Дионисијеве речи о натприродном доласку Господа Исуса Христа у свет, Максим наводи да се Господ није потчинио природи онако, како се ми, као пала бића, потчињавамо природи. Напротив, узимајући као Бог читаву нашу природу, осим греха, Христос дејствује „чинећи је другачијом тајном (ἕτερον αὐτὴν ποιήσας μυστήριον)“ (Migne, 1865δ, 1048D–1049A), тако да тајна Његове личности и као „изговорена, остаје

неизрецива, и (као) умована остаје незнана“ (Migne, 1865δ, 1049A). Овог пута речи Максима Исповедника оповргавају предречено од о. Георгија Флоровског који наводи како „Дионисије *йреналашава неизрецивост и йајансйвеност дожанскої јављања*“ (Флоровски, 2009, стр. 261).

Бог Логос је постао истинити човек сједињујући натприродне начине постојања и природу без њиховог међусобног супротстављања. Овакво сједињење, претходно, није било могуће. Међутим, Господ Исус Христос беше истинско сједињење, не дејствујући ничим (ништа) на издвојени начин од онога што је била његова ипостас, него је (дејствујући) сваким делом уверавао о оном другом делу, јер је, уистину, био сједињен од оба дела. Као Бог, био је покретач своје људске природе, а као човек, био је јављатељ сопственог дожанства. Максим наводи и речи: „Божански је, да тако кажем, имао страдалност, својевољно, јер не беше изузетан човек (μὴ ψυλὸς ἄνθρωπος ἦν). Било је човечански да чудотвори, кроз тело, јер није био само Бог (ἐπεὶ μὴ γυνὸς ὑπῆρχε Θεός).“ (Migne, 1865δ, 1056A)

Господ оставља Тајну свога Тела у речима евхаристијског благодарења, односно богоустановљује као јерархијски устројену богослужбено-символичну тајну Цркве. Због тога Дионисије и говори о христолошкој природи црквеног богопознања рекавши: „...ако је дозвољено да кажем, мој Христос, јесте надахнуће сваке јерархије“ (Migne, 1857a, 145BC), (и опет) „као ишћо свеколику јерархију видимо да се савршава у Исусу, йако и свака (йонаосод јерархија савршава се) у јерарху.“ (Migne, 1857a, 505B) Сви верни сагледавају умне стварности савршитељних радњи, „свейловођени Исусом“ (Migne, 1857a, 557A), односно „светловођени добродејственим зрацима Христа ка дожанским добродејствима“ (Migne, 1857a, 1085C). Исусово светловодство богоустановљено дејствује кроз свештено сабрање (Migne, 1857a, 428C), тако да се и „...свештенотајници и нашег и законског предања нису одрекли договрских симбола, већ (и) свесвештене анђеле видимо да кроз енигме дожанствене (ствари) тајанствено предводе, а самої Исуса да у йричама доїослови и доїодејсйвене йајне йредаје кроз йийску йрйезу“ (Migne, 1857a, 1108A). Исус је и наш „најдожанственији жртвеник“ у коме смо „посвећени и (у коме смо) тајанствене (жртве) свейаљенице“ (Migne, 1857a, 484D). За Дионисија Господ је и „најсветији Исус“, који „себе освећује за нас и сваким нас освећењем испуњује...“ (Migne, 1857a, 485A).

Стојећи пак, поред дожанственог жртвеника свештеноначалник „йоје ... свешћена Исусова доїодејсйва, најдожансйвенијеї нашеї йромисла, (доїодејсйва) која је савршио за сйасење рода нашеї блаївољењем свенајсвейијеї Оца у Духу Свейом“ (Migne, 1857a, 441CD), док удеоништво у Христу сведочи причешће најдожанственијом евхаристијом (види Migne, 1857a, 124A).

Неодвојивост Дионисијеве христологије од свештеног, односно богослужбено-символичног начина постојања, види се и из описа чина

крштења по коме јерарх, после катихуменовог одрицања сатане и окретања ка истоку, „заповеда да се (катихумен) присаједини Христу *и свим бојо-ѿреданим свешћенословљима*“ (Migne, 1857a, 396B). У богослужбеном смислу, Исус ће праведнике по доласку Царства „поставити за трпезу и служити (их)“ (Migne, 1857a, 1113A). О богоподражавању као удеоништву у свештеним стварностима Дионисије говори: „А како би другачије постигли богоподражавање, ако се помен најсвештенијих богодејстава не би увек (изнова) обнављао свештеноначалним свештенословљима и свештенодејствима?“ (Migne, 1857a, 441C) Управљање творевине, у натприродном смислу, могуће је „само Христу Свеузроку који чини велике и изузетне (ствари) којима нема броја“ (Migne, 1857a, 1081B). Имајући стога у виду власност личности Христове над обе јерархије, небеске и земаљске, Дионисијево богословствовање о анђелима садржи вишедимензионалне христолошке предуслове богопознања. Из тог разлога он говори да се прве небеске суштине удостојавају заједнице са Исусом „не у свештено-сазданим иконама које облично одражавају богодејствено усличњење, већ приближавањем првом удеоништву знања Његових богоделатних светлости“ (Migne, 1857a, 208C).

Ако пренебрегнемо јасна, непомешана (несмешљива) богослужбено-символична мерила Дионисијево христологије, онда се намеће мноштво недоумица од којих и код самог Дионисија налазимо следећа запажања: *шћѣ* је као *ѿѿрешино* учинио *Осија*, или *Саул ѿриносећи жртву Боју*? *Шћѣ* је лоше у ѿравилном демонском исѿоведању Исусовој дожанској *ѿорекла*? *Стѣарозавѣйна сведочанствѣ ѿкажују како се Госѿод „љѿушњом разљѿушио на дрскостѣ Осије, (и како је) Марија добила лейру ѿкушавајући да уѿравља законодавца“* (Migne, 1857a, 1089C). Црквени начин постојања претпоставља најпре да „свако на себе треба да пази, и да не умује (ствари) узвишеније и дубље, већ треба да размишља само о оним (стварима) постављеним његовом достојанству“ (Migne, 1857a, 1092A), односно достојанству граница сваке од црквених служби. Због тога Дионисије инсистира на немогућности да нижи црквени редови обављају радње виших јерархијских редова, јер виши, савршенији редови, осим својих, познају и „сваку свештену силу и науку“ (Migne, 1857a, 513C) нижих редова, док обратно, то није случај. Свештена уређења су за њега „иконе дожанских енергија“ (Migne, 1857a, 508C) и то иконе „несмешљивих уређења дожанских енергија“ (Migne, 1857a, 508C), јер „у себи ѿкажују...ѿрве, средње и ѿоследње свешћене енергије и редове“ (Migne, 1857a, 508CD), односно несмешљивост дожанских енергија, тако да „јерархија дожанских икона у себи раздељује редове и силе“ (Migne, 1857a, 508D) показујући да богоначалне енергије стабилно и несмешљиво пребивају у непомешаним свештеним редовима (Migne, 1857a, 509A). У односним схолијама, Максим наводи да свештени редови међу људима „дејствују Божија (дела)“ (Migne, 1857d, 165A).

Последовање тајни хиротонија, као и енергија сваког јерархијског реда, говори управо о немешању онога што као богоустановљено дејствује несмешљиво, али и неразделиво. Тако је у Дионисијево време свака хиротонија обављана пред конкретном трпезом, али се над главом приступајућег хиротонији за јерархијски чин, клечећег обема ногама испред трапезе¹³, налазило јеванђеље и рука јерарха који је обављао хиротонију изговарајући „свенајсветије призиве“ (Migne, 1857a, 509B). Хиротонија свештеника се такође обављала док је он клечао обема ногама испред дожанског жртвеника, али изнад главе није имао текстове Светог Писма, већ само руку јерарха који је, освећујући свештеника, изговарао „свештенотворне призиве“ (Migne, 1857a, 509B). Хиротонију ђакона кога Дионисије назива „литургом (ὁ λειτουργος)“ (Migne, 1857a, 509B) пратило је клечање са једном ногом испред дожанског жртвеника, али Дионисије „не појашњава којом ногом“ (Migne, 1857δ, 165B), док је јерарх држао руку на глави свештеног изабраника, изговарајући „савршитељне призиве за литурге“ (Migne, 1857a, 509B). Хиротонију сваког од поменутих чинова пратило је обележавање „крстоврним печатом“ (Migne, 1857a, 509B), свештено наречење, као и савршитељни целив „сваког од свештено присутних мужева“ (Migne, 1857a, 509BC). Приступ и коленопреклоњење испред дожанског жртвеника сведоче о потчињењу живота и умног посвећења Богу у потпуности, тако да светост и неоскрвњеност чине свештеноначалника једноврсним Богу.

Максим Исповедник, највероватније, пратећи Дионисијево разликовање „свенајсветијих призива“ (за хиротонију епископа), „свештенотворних призива“ (за хиротонију свештеника) и „савршитељних призива“ (у хиротонији ђакона), за сваки од чинова, наводи другачије речи. По њему хиротонија епископа садржи речи: „За светог оца нашег...“, хиротонија свештеника на одговарајућем месту молитве садржи речи: „За презвитера...“, а хиротонија ђакона, речи: „За брата нашег ђакона...“ (Migne, 1857δ, 165C).

* * *

Пред приложеним христолошким аргументацијама самог Дионисија, не можемо затворити очи, већ признати да је његов приступ *Христју*, односно *Тајни Христјовој* неодвојив од свеопште богослужбено-богодејствене (црквене) тајне свештенства. Због таквог, светотајинског приступа Тајни која се збила у Христу, следи да се у Дионисијевом богословљу максимовска „Тајна Христова“ може јасно препознати. Дионисијев и Максимов Христос јесте центар постојања; до његовог доласка све се на богоустановљени начин креће ка њему. После оваплоћења „све се интериоризује, све се усмерава уз помоћ категорија *йразної* и *исїуњеної*, одсутног

¹³ Максим наводи да се „сада другачије савршава“ овај чин. Види Migne, 1857δ, 165B.

и присутног... па је једини прави садржај времена, у ствари, присуство Христа у његовом трајању“ (Евдокимов, 2009, стр. 218), што за православне хришћане представља богоустановљени богослужбено-символични начин постојања, откривен као Црква.

Литература:

- Евдокимов, П. (2009). *Православље*. Београд: Службени гласник.
- *Зборник црквених бојослужбених њесама*. (2009). Београд: САС СПЦ.
- Louth, A. (1989). *Denys the Areopagite*. London.
- Мајендорф, Ј. (1996). Псеудо-Дионисије Ареопагит. *Ошачник*, 1, 76–86.
- Migne, J. P. (1857a). *Patrologiae Cursus completus Series Graeca*, 3. Paris.
- Migne, J. P. (1857δ). *Patrologiae Cursus completus Series Graeca*, 4. Paris.
- Migne, J. P. (1865a). *Patrologiae Cursus completus Series Graeca*, 90. Paris.
- Migne, J. P. (1865δ). *Patrologiae Cursus completus Series Graeca*, 91. Paris.
- *Минеј за децембар*. (1984). Крагујевац–Вршац.
- *Минеј за јануар*. (1984). Крагујевац–Вршац.
- Rorem, P. (1984). *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis*. Toronto.
- Флоровски, Г. (2009). *Византијски аскејски оци и духовници*. Београд.

Predrag Petrović

University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology, Belgrade

Liturgical assumptions Dionysius' Christology

Dionysius speaks of “substantial secrets” of the Lord’s benevolence, while Saint Maximus the Confessor, in his Scholia on *substantial secrets*, interprets as events related to the Lord’s Incarnation such as hunger, hard work, walking on the water, entering through the shouted door, the resurrection of the dead, and the like. Separated from the broader context of St Maksimus’ theology, the Dionisijs’ attitude could be understood only through the historically divided actions of the Lord’s God-made-man personality. The author, therefore, analyzes the question whether the words of Dionysius *substantial secret* relate to our liturgically-symbolic existence, or does this explicitly come to the mysteries of the God-made-man personality that took place individually two thousand years ago? He concludes that the Maksimus’ theological explanations, given elsewhere in his Sholia, entitle the right that reality, hidden behind the Dionisijs’ term “substantial secrets”, we identify it with mistagogically Christological ways of the hierarchical existence of the Church.

Key words: Christology, Liturgical Symbolism, the Mystery of the Church, Dionysius the Areopagite, St Maximus the Confessor.

Датум пријема чланка: 17. 5. 2013.

Датум прихватања чланка за објављивање: 31. 5. 2013.



УДК 272-1-72 Конгар И.
DOI:10.5937/sabornost7-5044
Оригинални научни рад

Златко Матић*

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд

Појам Предања у католичком богословљу до Другог ватиканског концила: Конгаров аналитички приступ

Abstract: Теологија Предања представља једну од најважнијих тематика богословског истраживачког рада Ива Конгара. Да би се у потпуности схватила важност, оригиналност и креативна новина његових богословских закључака на тему Светог Предања, неопходно је веома озбиљно узети у обзир ситуацију и еклисиолошку климу у којој се налазила Римокатоличка Црква у првој половини XX века, све до велике прекретнице — Другог ватиканског концила (1962–1965). Историјски развој разумевања категорије Предања пре Концила, мора бити добро проучено, јер су управо назнаке нашег теолога дрзо прерасле у наслеђе Католичке Цркве и једногласно су прихваћене као „предањске“, тако да су данас донекле изгубиле на ексклузивности, изузетности и важности, које су их красиле у најважнијем тренутку.

Key words: Ив Конгар, Предање, *regula fidei*, Тридентски концил, Први ватикански концил.

Увод

Дистанца модерне од традиције, „одваљивање човјека модерне од своје традиције“ (Перовић, 2011, стр. 95), повезана је са схватањем ове друге као самозаторене, недодирљиве, непроменљиве, ауторитарне реалности, која не трпи критику, промишљање, релативизацију, чиме се смешта у архиву премодерних категорија.

Поједини аутори такав приступ предању сматрају, ипак, „једном од најважнијих предрасуда“ просветитељског модернитета, коју треба ревидирати, јер традиција, према њиховим ставовима, не мора нужно бити антипод модерни¹. Промишљање поменуте категорије подразумева то да богословље озбиљно узме у обзир изазове плуралистичког друштва, које захтева „radikalno preispitivanje samorazumljivosti tradicijom nasleđenog i od davnina potvrđenog religijskog nasleđa“².

* zmatic@bfspc.bg.ac.rs

¹ Уп. Lelke, 2008, стр. 702.

² Bižaca, 2008 стр. 323. Сличан покушај тражи и А. Domazet (2001, стр. 423), тврдећи да

Свето Предање, у готово свим својим видовима, налази се, тврди један православни теолог, већ дуже време „у кризи поимања, а нарочито кризи усвајања значаја и утицаја“ (Крстић, 2012, стр. 25), који треба да има на живот хришћана. Исту потребу осетили су, још пре пола века, и чланови Комитета *Вера и њоредак* Светског савета цркава (Монтреал, јула 1963), али и оци Другог ватиканског сабора, разматрајући тему Откривења у конституцији *Dei Verbum*, донетој 18. XII 1965. Човек, који је својим ангажовањем како у екуменском покрету, тако и у раду великог Сабора своје Цркве, директно утицао на ток расправа и изглед закључних докумената и који је трасирао пут васпостављању изворне *хришћанске* теологије Предања, био је велики доминикански теолог, кардинал Ив Конгар (Yves Congar, 1904–1995)³

Теологија Предања представља једну од најважнијих тематика богословског истраживачког рада Ива Конгара. Да би се у потпуности схватила важност, оригиналност и креативна новина његових богословских закључака на тему Светог Предања, неопходно је веома озбиљно узети у обзир ситуацију и еклисиолошку климу у којој се налазила Римокатоличка Црква у првој половини XX века, све до велике прекретнице — Другог ватиканског сабора (1962–1965). Историјски развој разумевања категорије Предања пре Сабора, у Конгаровом ерминевтичком кључу мора бити добро проучено, јер су управо назнаке нашег теолога брзо прерасле у наслеђе Католичке Цркве и једногласно су прихваћене као „предањске“, тако да су данас донекле изгубиле на ексклузивности, изузетности и важности, које су их красиле у најважнијем тренутку. Са ове временске дистанце лако се превиђа оригиналност мисли и закључака Ива Конгара.

Ради решавања задате проблематике користећемо, свакако, кључне тематске монографије оца Конгара, првенствено први том обимне двотомне студије *Предање и њоредак* (Congar, 1960; Congar, 1963), који проблематику разматра са историјске стране. Врло ће нам битна бити и студија *Предање и живи Црква* (Congar, 2003)⁴, коју сам аутор сматра књигом, која га „веома добро представља“⁵, јер она на синтетички начин презентује

„mnogi elementi tradicije Crkve kada se susretnu s postmodernom nisu više shvatljivi niti prihvatljivi; tradicija se pretvorila u nerazumljivi jezik“.

³ Основне биографске податке нашег аутора налазимо, између осталог, у Antolović, 1975; Kraljević, 2009.

⁴ Ово, друго издање на италијанском језику је врло битно, јер је једино које садржи додатка са ауторовим освртом на исходе његових истраживања, у контексту закључака Другог ватиканског сабора и екуменске конференције у Монтреалу 1963. године. Конгар је, иначе, познат по томе што је, након објављивања капиталних и вишетомних дела, издавао и студије мањег обима, мале *суме* одређених третираних проблема. Тако, на пример, тротомно дело *Верујем у Духа Светијога*, има и сажето издање *Дух човечји*, *Дух Божи*.

⁵ „Често ми је постављано питање која ми је најдража књига, коју сам објавио. То је питање на које не бих знао да одговорим. Ипак, ја волим ову малу књигу, која ме веома добро

пастирске последице историјских и богословских претпоставки поменутог класика. На више од 900 страница, дакле, провоциран унутрашњом потребом сопствене Цркве (*ad intra*), да се оживи окоштала, схоластички херметички затворена визија Предања, као и спољашњим захтевом (*ad extra*) да се одговори на екуменске изазове Светског савета цркава, коме се Конгар жртвено посветио, аутор нуди своје разумевање појма и реалности Предања, засновано на сведочанствима Писма и отаца.

Чињеница да је Конгар написао комплетна, хомогена, систематски кохерентна дела, која обухватно и садржајно третирају нашу тему, упућује нас на методолошки поступак истраживања који ће подразумевати директан аналитички и синхронични приступ његовим кључним делима о Предању и предањима. Верно ишчитавање историје теологије Предања, кроз списе француског теолога, омогућиће нам објективан критички приступ Конгаровој богословско-историјској конструкцији ове актуелне и изазовне теме.

Концепт Предања у историји Цркве

Избор конкретних личности и догађаја из историје Цркве, које Конгар сматра кључним за анализу развоја категорије Предања, истовремено представља стабилан ерминеvтички оквир нашег праћења и разумевања његовог синтетичког просуђивања црквеног Предања.

Потреба за дубљим промишљањем Предања јавља се у II веку, са појавом гностика. До тада се, као што нам апостолски списи сведоче, та динамичка, пневматолошка и суштинска одредница реалног живота Цркве није дефинисала⁶, као што је то био случај и са појмовима Црква, Откривење, али и са другим категоријама којима се живело од апостолских почетака и којима се пројављивала свест о идентитету и есхатолошкој припадности Горњем Јерусалиму. Изазов гностицизма принудио је Цркву да се изрази устима отаца, пре свих, светог Иринеја Лионског, и да богословски објави своју свест и веру у Предање, опште, јавно и заједничко свим црквама, почев од римске. У његовом богословском опусу анализа Предања представљена је, ипак, у оквирима догмата о апостолству Цркве⁷. Оно што нам Конгар говори, излажући теологију Предања доникејских отаца, првенствено се тиче односа традиције и „правила истине и вере“ (*regula veritatis, regula fidei*): „Кључна је идеја преношења садржаја оних истина и животних принципа, који су истовремено нормативни и ефикасни за спасење“ (Congar, 1960, стр. 44). Овом тврдњом Конгар нагиње тумачењу Иринеја у категоријама преноса превасходно *интелектуално*

представља“ (Congar, 2003², стр. 5).

⁶ Конгар ово индиректно подвлачи у Congar, 2003², стр. 32.

⁷ Уп. Congar, 1960, стр. 41–121 (поглавље „Les Pères et l’Église ancienne“).

предања, предаје *знања*, која су *јавна*, а не, као код гностика, *тајна*⁸. Тако би аутентично *поучавање* било примарна карика ланца сукцесије, који је утврђен у апостолству *доктрине* (Congar, 1960, стр. 51). Зато је Конгар битно да подсети да латински глагол *tradere* често значи поучавати, а да је хришћанство у основи, иако не и искључиво, једна божанска догма, учење, спасоносна доктрина (Congar, 2003², стр. 24). Први критеријум Предања постаје, дакле, *regula fidei*.

Логично је да, тумачећи надаље оце IV и V века, наш аутор њихове напоре описивања или одређивања Предања назива покушајем да се нађе *сијурно* правило истине („une règle sûre“). Конгар не заобилази ни источне оце. Помињући кападокијске великане, смешта их у тему крштењског предања вере. Тако особито наводи Григорија Ниског, који у реалностима и догађајима Крштења види *πρώτη παράδοσις* (Congar, 1963, стр. 21). Као портпарола свих покушаја утврђивања правила вере наш аутор именује, ипак, Викентија Леринског. Овај свети отац се пита како препознати Предање католичанске Цркве и предлаже за критеријуме: универзалност, старину и једнодушност. Његову формулу: „Id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est“, и сам Конгар повезује са католичком концепцијом (Congar, 1960, стр. 58–59). Овај период историје Цркве препознаје Писмо и Предање као *два њуџа, два могуса, два комџеменџарна начина* преноса целокупног апостолског наслеђа, залога (*le dépôt apostolique, παραθήκη*), али, бдујући да се ради о епоси која бележи нестанак не само апостола, него и њихових слушаца (гуђи се директан ехо старине) (Congar, 1960, стр. 62), комуникација и историјски развој Предања подразумевају мешање и додавање одређених „личних (индивидуалних) мишљења“, људских предања (Congar, 1960, стр. 63–64, 76). У првим вековима хришћанства сама Црква је процењивала могућност сапостојања неких људских традиција и божанских предања (апостолских или црквених). Актуелни црквени живот у Духу Светоме, испитивао је могућност интегрисања предања у литургијску и етичку праксу верника. Средњи век и период реформације посведочиће сасвим другачију еклисијалну реалност, која ће битно утицати на промену схватања категорија Предања и предања, што ће званично — уџбенички и канонски — важити до половине XX века.

Нова црквена стварност креће се у смеру преиспитивања трију норматива вере: Писма, апостолских предања и црквених традиција. У име принципа *Sola Scriptura*, први реформатори негирају, првенствено,

⁸ У свим историјским и богословским анализама Предања, позивање на дело светог Иринеја је, свакако, незаобилазан факат. Тако чини и Solignac (1991). Западни теолози готово једнодушно закључују да је лионски епископ тврдио „da postoji neprekidni tijek kršćanskog *nauka*. (...) Predaja je stoga garant vjernosti izvornu apostolskome *naučavanju*, te čuvar od novina i pogrešnih tumačenja biblijskih tekstova“. McGrath, 2007, стр. 193–194. (подвлачења З.М.) Питање „интелектуалног предања“ ћемо анализирати касније.

црквена предања, која поистовећују са „предањима људским“, којих се, према Павловој препоруци, треба пазити (уп. Кол 2, 8). Потреба да се став о троструком правилу вере уздигне на ниво саборске одлуке, битно је повезана са тим новим историјским кретањима, појавом протестантске реформе и римокатоличком реакцијом на њу, која врхуни у учвршћивању Магистеријума (органа учитељства на челу са папом), као врховног критеријума вере и живота Цркве. Тридентски концил (1545–1563) доноси кључне ставове на тему Предања Цркве и то на четвртном заседању, 8. априла 1546. године, у виду Декрета о прихватању светих књига и предања (Decretum de libris sacris et de traditionibus recipiendis)⁹. Најважније тврдње Декрета гласе овако:

Свети васељенски и свеопшти сабор, законито сазван у Светоме Духу, [...] увиђајући да се чистота и истина Јеванђеља и дисциплина (морално правило) налазе у писаним књигама и неписаним предањима (in libris scriptis et sine scripto traditionibus), које су апостоли примили из уста самога Христа, или су их сами апостоли, као Духом Светим изречене, тако рећи рукама предали (quasi per manus traditae), па су из руке у руку стигла до нас, [...] са једнаком побожношћу и поштовањем (pari pietatis affectu) прихвата и обожава све књиге Старог и Новог завета [...] и поменута предања, која се тичу како вере, тако и обичаја, као Духом Светим изречене и сачуване у Католичкој Цркви у непрекинутој сукцесији.

(Denzinger, Hünermann, 2002, стр. 1501)

Онај који би свесно и намерно презрео поменута предања, нека је анатема!

(Denzinger, Hünermann, 2002, стр. 1504)

Оци Тридентског сабора, дакле, желе сачувати чистоту и пуноту Благевести (Congar, 2003², стр. 89–90), јер је сам Христос гарант и континуитет Откривења (Congar, 1960, стр. 208). Јеванђеље, јединствени извор и садржај Откривења¹⁰, посредовано је на двојак начин — како Писмом тако и неписаним предањима, тачније, према инсистирању самог Конгара, неписаним *апоcтолским* предањима¹¹, која нам долазе непрекинутим низом предаја, сукцесија, чију веродостојност гарантује Католичка Црква. Сам кардинал настоји да докаже да саборске одлуке не алудирају на два комплементарна извора Откривења, те да су тридентински оци изменили припремну схему одлуке у кључном ставу: тезу о два извора (*partim... partim*), заменили су изгласаном о два модуса преношења јединственог извора спасења (*et...et*)¹².

⁹ Овај декрет се сматра подлогом „свих каснијих дефиниција вере“. Уп. Jedin, 2004, стр. 388. Навод из декрета дајемо на основу Denzinger, Hünermann, 2002.

¹⁰ „Le concile affirme donc avant tout l'unicité de la source et la pleine valeur de source, *fons*, de l'Evangile“ (Congar, 1960, стр. 208).

¹¹ Аутор упорно подвлачи чињеницу да је сабор говорио *само* о апостолским предањима, која су *sine scripto traditiones*. Уп. Congar, 1960, стр. 210–212; Congar, 2003², стр. 51–52.

¹² У Congar, 1960, стр. 214 Конгар говори о томе као о врло важној промени: „La correction

Чињеницу да је читаво римокатоличко основно и систематско богословље све до Другог ватиканског сабора посвећено теорији о два извора Откривења, наш аутор објашњава апологетском намером богослова своје Цркве да нађу адекватно оправдање нормативне вредности папских декрета и одлука, пред навалентним протестантским захтевима да се она минимализује. Овај став је ретроградно поставио проблем богонадахнутости — непогрешивости Писма, Предања, предања, сабора, папских енциклика и декреталија. Следствено томе, наметнуло се и питање: која инстанца одлучује о томе које предање јесте *божанско* порекла, а које је „тек“ обичај, настао током историјског развоја Цркве, а не у апостолском, формативном периоду¹³? Овиме почиње да се формира концепт јасно утврђеног Магистеријума, који, лагано, нагиње ка клерикализму. Недиференцирана пневматологија, учење о Духу Светоме који надахњује Цркву, прелази у индивидуалистички приступ јерархији, која је, на челу са папом, ексклузивни легитимни носилац Духа, а тиме и тумачења и провере сваке традиције, сваког партикуларног предања. Поменути процес, легалистички у својој основи, достиже врхунац у понтификатима Григорија XVI (1831–1846) и Пија IX (1846–1878), када налазимо и изразе *поистовијења* Предања и незаблудивог (непогрешивог) црквеног учитељства, чак самог епископа Рима¹⁴. Визија Предања бива окамењена, историјско-документарна, архиварска, а Магистеријум постаје тачка ослонца статичке природе и Цркве и њеног Предања, да би се, на крају, преобразио у сам извор Предања.

Наговештаје другачијег богословља предања Конгар види у Тибингенској школи (Јохан Адам Мелер), која ће, захваљујући рађању новог смисла за историју у теологији и превладавања пуког историцизма, васпоставити тезу живог Предања (*Tradition vivante*), као живе и прогресивне Благевести, у проповеди и мисији Цркве (објективни вид Предања), инспирисане Светим Духом. Ради се о живом гласу, живој речи, очуваној у срцима верника (субјективни вид Предања), која спречава да „predaja postane puka eklezijalna okamina“ (McGrath, 2007, стр. 195). Наставак таквог виђења историјског динамизма развоја хришћанске догме у оквирима Предања, уочавамо код кардинала Њумена (J.H.Newman), који, инсистирајући на схватању хришћанства пре у категорији догађаја, него доктрине, схвата Цркву као жив, јерархијски структурирани организам. Предање Цркве је у идеалу разборитости и сагласја, *conspiratio pastorum et fidelium*, у својеврсном патристичком фрónημα.

est notable: *partim...partim* a été remplacé par la conjonction *et*“.

¹³ Питање слично овом Конгар поставља у Congar, 2003², стр. 52. Разликовање „конститутивног“ периода Откривења („le temps constitutif“) и каснијих историјских етапа, веома је карактеристично за римокатоличко богословље XX века. Слично, у Lengsfeld, 1969.

¹⁴ Уп. (Congar, 1960, стр. 237. и 258, где Конгар подсећа на речи које се приписују папи Пију IX: „Ја сам Предање (La tradizione, sono io)“!

Модернистичка криза у Католичкој Цркви учврстила је, ипак, схватање да је дожански депозит вере предат Христовој Невести, али се под *Црквом*, готово једнодушно подразумева Магистеријум и сам врховни магистар на Земљи. Догматска конституција о вери *Dei Filius* Првог ватиканског концила (24. априла 1870. године), објавиће да треба веровати све оно што се налази у „писаној и преданој Речи Божјој и што Црква, свечаном одлуком или *магистеријумом*, налаже“ (Denzinger, Hünermann, 2002, стр. 3011). Тему историје догмата и развоја Предања, закључили су римски епископи проглашавањем трију нових догми: 1854. о непорочном зачећу Богородице, 1870. о непогрешивости римског епископа у стварима догме и морала, изречене са катедре и 1950. о телесном вазнесењу Богородице. Последња поменута година представља завршну тачку Конгаровог *историјској* есеја о Предању и предањима Цркве.

Закључак

У овом истраживању смо покушали да у основним цртама представимо Конгарову анализу историје категорије Предања. Настајање његовог богословског опуса на поменуту тему било је условљено екуменском и унутрашњом потребом његове Цркве за библијски, отачки и саборски утврђеним католичким ставом о датом питању.

Ив Конгар искрено покушава да интегрише своју мисао у светоотачки миље неподељене Цркве, али то чини не одбацујући неке наслаге западног *предања*, које, сматрамо, морају бити ревидиране, баш ради напретка екуменског дијалога. Ту првенствено имамо на уму *разлике и предањске специфичности западнохришћанске мисли*, изражене у римокатоличкој еклисиологији (са персонологијом и есхатологијом).

Чини нам се да његовом опусу недостаје скок у несигурност, у есхатолошку неизвесност, у оно „још не“, које вером у долазећег Христа, иконизујемо на Литургији. Сама Евхаристија, као сабрање личности, јесте „образац вере“. Православна Црква у свом литургијском *Предању*, правилом вере не назива принцип, идеју или доктрину, већ личност светитеља — светог у Христу, у Цркви. „Правило вјери“ (више пута помињана *regula fidei*) је, према тексту тропара, жива оцерковљена личност, тј. конкретни светитељ (Николај, Амвросије...). Свето Предање, зато, није историјски ехо првог раја, него есхатолошки глас који нам, директно на Трпезу Господњу, долази из будућег Царства.

Ив Конгар је више пута инсистирао на чињеници да су његова теологија и рад Концила полазне тачке и катализатори нових деловања и даљег преданог истраживања, првенствено на пољу еклисиологије. Доминиканац је циљ зацртао у почетку свог плодног богословствовања: анализа питања папског примата и упоредне еклисиологије на темељима јединственог *Предања* неподељене Цркве. Носиоци данашњег дијалога православних и

римокатолика од недавно раде на поменутом пољу, баш као што је велики отац Цркве, Ив Конгар, зажељео и предвидео пре пола века. Активност Међународне комисије за дијалог, Конгарово дело и, надамо се, ово наше истраживање неких аспеката његове теологије имају за циљ да пројаве истину да је богословље — служење Цркви у њеном путу ка јединству овог и будућег века.

Литература:

- Antolović, J. (1975). Graditelji suvremene teološke misli: Yves Congar. *Obnovljeni život*, 3, 250–255.
- Bižaca, N. (2008). Ozbiljnost pluralizma. *Crkva u svijetu*, 43, 323–326.
- Denzinger, H., Hünermann, P. (2002). *Zbirka sažetaka vjerovanja definicija i izjava o vjeri i čudoređu*. Đakovo.
- Domazet, A. (2001). Crkva — nositeljica tradicije u postmodernoј. *Obnovljeni život*, 4, 423–436.
- Jedin, H. (2004). *Velika povijest Crkve*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost. IV svezak.
- Congar, Y. (1960). *La Tradition et les traditions: Étude historique* (Vol. I). Paris: Fayard.
- Congar, Y. (1963). *La Tradition et les traditions: Étude théologique* (Vol. II). Paris: Fayard.
- Congar, Y. (2003²). *La tradizione e la vita della Chiesa*, Cinisello Balsamo.
- Kraljević, T. (2009). Congar Yves. У Vince, R. (ur.), *Kršćanska misao XX stoljeća* (стр. 254–258). Zagreb.
- Крстић, З. (2012). Црквена дисциплина под призмом канонског предања. У *Православље и модерност. Теме практичне теологије* (стр. 25–34). Београд.
- Lelke, U. (2008). Tradicija. У Šnel, R. (ur.), *Leksikon savremene kulture* (стр. 701–702). Beograd.
- Lengsfeld, P. (1969). La tradition dans le temps constitutif de la Révélation. У *Mysterium salutis. Dogmatique de l'histoire du salut. I/2 : La Révélation dans l'écriture et la tradition* (стр. 13–30). Paris.
- McGrath, A. (2007). *Uvod u kršćansku teologiju*, Rijeka.
- Перовић, Д. (2011). Conatus essendi и питање о Богу (Један аспект Левинасове критике западноевропске онто-теологије). *Богословље*, 71(1), 95–103.
- Solignac, A. (1991). Tradition: I La tradition dans l'Eglise. У *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*, tome XV. (стр. 1108–1125). Paris.

Zlatko Matic

University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology, Belgrade

The Concept of Tradition in the Catholic Theology of the Second Vatican Council: Congar's Analytical Approach

Theology of Tradition is one of the most important topics of theological research of Yves Congar. In order to fully understand the significance, originality and creative innovation of his theological conclusions on the subject of the Holy Tradition, it is necessary to take seriously into account the situation and ecclesiological climate that housed the Roman Catholic Church in the first half of the XX century, all up until the great milestone — the Second Vatican Council (1962–1965). Historical development of understanding the category of Tradition before the Council, must be well studied, because the indications of this theologian quickly turned into the legacy of the Catholic Church and were unanimously accepted as “traditional”, so that today, at some point, they have lost on exclusivity, uniqueness and importance, which were adorned in the most important moment.

Key words: Yves Congar, Tradition, *Regula Fidei*, the Council of Trent, the First Vatican Council.

Датум пријема чланка: 29. 1. 2013.

Датум прихватања чланка за објављивање: 31. 5. 2013.



УДК 27-312.47 Јован Златоусти, свети

DOI:10.5937/sabornost7-5076

Оригинални научни рад

Стоян Чиликов*Пловдивски универзитет "Паисий Хилендарски",
Филозофско исторически факултет, Пловдив

Учението за Св. Дева Марија в христологијата на Св. Йоан Златоуст

Abstract: Предложенијат текст открива и подчертава по-важните и по-забележителните аспекти на христологичната теотокологија на св. Йоан Златоуст. Какви са приликите и разликите меѓу христологическите възгледи на св. Йоан Златоуст и тези на останалите представители на Антиохийската богословска школа и по-конкретно — с тези на Диодор Тарсийски, Теодор Мопсуестийски и Несторий. Учението на св. Йоан Златоуст за Божията майка е в последствие на неговите христологични възгледи. То е вградено в христологијата на светителя. Авторът тврди, че текстовите, в които св. Йоан Златоуст обвинява в слабост Божията майка са резултат на неговата принадлежност към Антиохийската богословска школа. Същевремено с това учението на св. Йоан Златоуст за девата като за Богородица е напълно православно, въпреки че светителят не я нарича пряко с това наименование.

Key words: Св. Йоан Златоуст, Антиохийската богословска школа, теотокологија, христологија, Божията майка, Дева Марија Богородица.

*“Отговорът на Спасителя на Своята майка
изражава не нейното отблъскване, а това,
че не би принесло никаква полза и самото
раждане (на Спасителя), ако тя самата
не е имала велики добродетели и вяра”
/ Тълк. Йн. Бес. 21/*

Въведителни думи

Св. Йоан Златоуст е един от най — обичаните от светите отци на Църквата и безспорно е известен най — вече като ненадминат проповедник относно нравствения живот на христијаните. Някои изтъкнати католически и православни учени, въпреки че го признават за ненадминат екзегет и проповедник на вјарата, отричат значението му за христијанското

* stoyan.chilikov@gmail.com

богословие¹, други — не придават голямо значение на неговото богословие, като посочват, че той “не е богослов в строгия смисъл на думата” (Флорόфски, 2003, с. 400). Вярно е, че св. Йоан Златоуст избягва да се занимава със “спекулативно богословие” и че проповядва предимно на нравствени теми, но това е така, защото в епохата, през която е живял, християните са имали най — много нужда от проповед с етично съдържание. Наистина там Златоуст се чувства най — силен, би могло да се каже, че там е ненадминат. Неговият подход и метод са пастирски — той търси преди всичко сърцето на човека — да го приведе до познание на Бога, което е целта на богословието. Християните в Антиохия и Константинопол в края на четвърти век, когато свещенодействията св. Йоан Златоуст, са преситени от множеството и безспирни догматически спорове относно божествената Троица, като оставали ненахранени и гладни за самия Христос. Затова св. Йоан Златоуст, без съвсем да отбягва догматическите теми (както някои учени го обвиняват), развива повече нравствени и аскетически теми. Проповядва като пастир, чиято грижа е да приведе душите на хората към Христос, да ги събере и съедини с Въплътеното Слово. Сам св. Йоан Златоуст в една от своите беседи казва: “Зная, че много изрази от онзи вид — слово (λόγος), същност (οὐσία), лице (ὑπόστασις), единосъщен (ὁμοούσιος), подобносъщен (ὁμοιούσιος), неподобен (ἀνόμοιος), и други не могат да бъдат разбрани. Затова отбягвам доколкото е възможно да се занимавам с теоретични теми, защото хората не са способни да разбират тези неща. А и да са способни, пак не ще ги разберат с яснота и точност” (Migne, 1862ж, с. 48).

В християнската догматика когато се говори за богословие се има предвид преди всичко догмата за Света Троица. А в проповедта на св. Йоан Златоуст начало и основа е Христос. Тя е христоцентрична. Христос е новият живот, който е подарен на християните. В богословието на св. Йоан Златоуст много силно се чувства връзката и зависимостта между догмат и морал, между догмат и нравственост. Св. Йоан Златоуст вероятно няма огромния принос на св. Григорий Богослов относно оформянето на догмата за Света Троица, но все пак Златоустият проповедник е и богослов, и учител на Църквата — така, както го определя и Четвъртия вселенски събор през 451. г., който го цитира наравно със св. Григорий Богослов. Св. Йоан Златоуст получава това отличие и признание на Църквата именно заради своята христология. Макар че своето богословско образование и възпитание той получава в Антиохия, неговата христология е напълно православна. Освен св. Йоан Златоуст към Антиохийската богословска школа принадлежат и св. Игнатий Антиохийски (+115), св. Теофил Антиохийски (+169), Лукиан (+312), Мелетий Антиохийски (+381), Диодор Тарсийски (+392), Теодор Мопсуестийски (+428), Несторий

¹ Вж. Berardino, 1984, с. 1557; Hastings, 1955, с. 585; Mangelot, 1947, с. 81, 672.

(+451), Теодорит Кирски (+466). Последните четирима имат една сгрешена христология, която е осъдена от Църквата. Най — силно отклонение от православната христология се чувства в богословските възгледи на Теодор Мопсуестийски и на Диодор Тарсийски. Несторий става по-скоро изразител на техните богословски виждания, на техните христологични възгледи, отколкото да развива свое самостоятелно учение. Същината на догматическия спор предизвикан от антиохийците не е за личността на св. Богородица, а на Христос. И до днес православното догматическо богословие няма самостоятелно учение за св. Богородица. То е вградено в христологията, защото св. дева Мария е майка на Христос.

С този текст ще се опитам да представя възгледа за пресвета Богородица на св. Йоан Златоуст. Тъй като теотокологията на св. Йоан Златоуст е част от неговите христологични възгледи, затова преди учението на светителя за Божията майка ще разгледам неговото учение за Христос в контекста на христологичните спорове водени през епохата, през която е живял, творил, богословствал и свещенодействал. Целта на този текст не е да се направи пълно и цялостно изследване на христологичните възгледи на св. Йоан Златоуст, а по-скоро — на базата на неговата христология да предостави една обективна визия относно учението на един от най-известните отци на източната църква за личността и ролята на Божията майка в делото на нашето спасение.

1. Богословската проблематика на епохата, през която живее св. Йоан Златоуст.

Св. Йоан Златоуст живее в изключително динамична епоха, през време когато споровете относно личността на Господ Иисус Христос затихват, за да избухнат след това с още по — голяма сила. През IV век — времето когато живее, твори и светителства св. Йоан Златоуст става грандиозна и съдбоносна промяна в живота на църквата, както и в цялата Римска империя. След едикта в Медиолано през 313г. на император Константин Велики започва постепенно християнизацията на цялата Римска империя. Гоненията срещу християните са прекратени и започва “нова ера”, “нова епоха”² за света и за църквата в света. Същевременно, спирането на гоненията изправя църквата пред нови изпитания. Въцърковяването на античния свят е свързано с разпространението на христологичните ереси. Някои от езичниците, които влизали в църквата и приемали Христос, не оставяли изцяло своите предишни езически вярвания и на тяхна основа се развивали нови лъжеучения. От друга страна, всичко това дало възможност на църквата да формулира своето догматическо учение относно личността на Господ Иисус Христос. Почти целия IV век преминава в оживени богословски спорове предизвикани от ересите. На първо място

² Вж. Santovito, 1985; Daniélou, Marrou, 1970, с. 280–290.

— това е арианството, което гради своите богословски предпоставки на базата на христологичните възгледи на представители на Антиохийската богословска школа, към която принадлежи и св. Йоан Златоуст. Павел Самосатски, мъченик Лукиан Антиохийски и Арий стават причина за появата на най — гибелната ерес в живота на църквата през IV век. Отново в Сирия се заражда и друга не по-малко опасна ерес — аполинарството, във връзка с която се появява несторианството. Всички тези ереси възникват в Сирия и се разпространяват от представители на Антиохийската богословска школа.

Александрийската богословска школа, за разлика от Антиохийската богословска школа, има ясно разбиране за единството на личността на Господ Иисус Христос. Тя оформя своите възгледи на основата на схемата λόγος — σάρξ, за първи път употребена в богословието на Ориген. Въпреки че акцентира на единството на двете природи в едната личност на Въплътеното Слово, александрийците намаляват пълнотата на самостоятелността на човешката природа у Господ Иисус Христос. Антиохийската богословска школа развива богословските си възгледи въз основа на схемата λόγος — ἄνθρωπος като подчертава разделеността на двете природи в едната ипостас на Въплътеното Слово и преди всичко самостоятелността или пълнотата на човешката природа у Господ Иисус Христос.³

Св. Йоан Златоуст от осемнадесетгодишна възраст започва своето богословско образование в Антиохийската богословска школа под ръководството на Диодор Тарсийски. Там има искрена дружба с бъдещия епископ на Мопсуестия — Теодор, който познава още от обучението си при ритора Ливаний, и към когото по-късно адресира едно от писмата си, с които го връща обратно на монашеския път.⁴

Сгрешената христология на Антиохийската богословска школа не започва с Теодор Мопсуестийски и Диодор Тарсийски, а по-скоро с Павел Самосатски (272) и мъченик Лукиан Антиохийски (312), които стават предшественици на Арий. В този смисъл много преди Несторий, Теодор Мопсуестийски и Диодор Тарсийски, Павел Самосатски и мъченик Лукиан стават първите противници на Богородичния догмат, защото отричат божествеността на Господ Иисус Христос и реалността на Боговъплъщението.

Според Павел Самосатски Христос е обикновен човек, който е роден от дева Мария в определено време и на когото е дадена повече благодат от родените хора, заради нравствените му заслуги и подвиг; Христос е Синът на девата, но Той не произхожда от Отец, не се ражда от Него, а от Мария и е единосъщен (ὁμοούσιος) с Бог. Но Логосът не е самостоятелно

³ За богословските възгледи на двете школи вж. повече в: Hastings, 1955, с. 584–592; Μαρτίτζλος, 2002, с. 56–57.

⁴ Вж. До Теодор падналия SCh 117, 80–218; ЕПЕ 28, 746–860.

лице, а сила Божия, свойство Божие, което е в нравствено съединение със сина на Мария — Христос. Логосът е действал в него с по-голяма сила отколкото у вехтозаветните пророци, действал е в него с по-голяма сила като в храм Божий (μᾶλλον δὲ ἐν Χριστῷ ὥς ἐν ναῷ Θεοῦ).⁵ По този начин Павел Самосатски отхвърля ипостасното единство на двете естества на Господ Иисус Христос и става предтеча на Диодор Тарсийски и Теодор Мопсуестийски за двама сина — синът Божий и синът Давидов.

Диодор Тарсийски е учител на св. Йоан Златоуст и на Теодор Мопсуестийски. Твърде вероятно е именно Теодор Мопсуестийски да е бил учител на Несторий в Антиохийската богословска школа. Епископът на Тарс застъпва тезата за двама сина — Синът Божий и Синът Давидов, който е от Мария. Макар че св. Григорий Богослов и св. Василий Велики уточняват и изясняват богословската терминология относно догмата за Света Троица, и по-конкретно разликата между φύσις и ὑπόστασις, чак до пети век все още съществуват богословски недоразумения. Конкретният случай с Диодор Тарсийски (а по-късно и при Теодор Мопсуестийски) е точно такъв: той мисли за две естества, но говори за две лица. Според него, във възплъщението на Словото имаме единство на двете природи само “по благоволение” на Бога, такова, каквото е единението на Бога със светиите. Така че Синът Божий се вселява в Сина Давидов, който затова става “син по благодат”. Това единство на двете природи не е естествено, а е етично, понеже е “по благоволение” на Бога. Диодор Тарсийски твърди, че не говори за две отделни лица: “не за двама сина на Давид говоря, нито за двама синове Божии по същност”⁶. Но в действителност той говори, че според него няма двама синове Божии, защото синът Божий по същност, Който се ражда от Отец е един. Всъщност той говори за двама сина — Единият, Синът Божий, Който се вселява в сина Давидов (този от Мария) и обитава в него като в храм. Девата не е могла да роди Бого-човека Христос, защото нетварното Слово се ражда от нетварния Отец. Затова Мария е човекородица.⁷

Теодор Мопсуестийски доразвива христологията на учителя си Диодор и не случайно е наречен от отците на Петия вселенски събор “друг Несторий преди Несторий”. Според епископа на Мопсуестия в Христос имаме две свършени естества, както и две личности — на човека и на Бога⁸. Според него свършената природа трябва да съществува в конкретна личност, затова на човешката природа в Христа отговаря конкретна човешка Личност. На божествената природа — божествена личност. Синът Божий се е съединил със Сина Давидов, като това съединение се е

⁵ Вж. Routh, Rel. Sacrae, II, fragm. 1, с. 137 — по Коев, 1968, с. 17.

⁶ Вж. Abram. P. 56, Fragm. 42. Цит. по Παπαδόπουλου, 1990, с. 560.

⁷ Вж. Παπαδόπουλου, 1990, с. 560.

⁸ Вж. Migne, 1964a, с. 981.

осъществило още при зачатие Му в утробата на Мария. Така Синът Давидов станал храм на Словото⁹. Затова Девата е същевременно и човекородица (ἀνθρῳποτόκος), и Богородица (Θεοτόκος). Първото наименование определя естеството на делото, а второто — отношението¹⁰. “Безмислица е да се говори, че Бог се е родил от дева, казва Теодор Мопсуестийски, родил се е от дева, Този, Който има природата на дева, а не Бог Слово” (Migne, 1964a, с. 997). Мария може да бъде наричана Богородица само в смисъл, че неописуемият по природа Бог е бил в родения от нея човек.¹¹ По този начин съученикът на св. Йоан Златоуст отрича ипостасното единство в Богочовека и възприема етичното единство на Диодор Тарсийски, като изповядва “съчетаване по благодат” в една личност, в едно лице (ἐν πρόσωπον).¹²

Несторий повтаря христологията на Диодор Тарсийски и на Теодор Мопсуестийски: двете естества у Христос са съединени не по същност, а по благоволение. Божественото и човешкото естество според Несторий имат външно, етично съединение, затова с човешката си природа Христос е могъл да греши. Мария е човекородица, защото е родила човека Христос, който е станал храм на Логоса, облекло на божеството¹³. Подобно на Диодор Тарсийски и Теодор Мопсуестийски Несторий сливал понятията φύσις и πρόσωπον и в последствие говори за двама синове. Затова съвременниците му го обвиняват, че внася четвърта ипостас в Света Троица¹⁴.

Някои протестантски и православни учени се опитват да оправдаят Несторий във връзка с новооткрити преписи на негови съчинения и преди всичко със сирийския превод на книгата на Несторий Πραγματεία Πρακλείδη του Δαμασκηνού. Според тях Несторий е имал правилно църковно мислене относно Христос и Божията майка, но неговите съвременници не го разбират правилно и отците след него интерпретират неправилно възгледите му¹⁵. Но дори когато Несторий говори за две природи и една личност и когато нарича девата условно, че е Богородица (“защото храмотъ създаден в нея от Дух Светий е съединен с божеството”)¹⁶, той няма предвид Словото Божие, а Христос, в който има етично и относително

⁹ Там, Migne, 1964a, с. 976–977.

¹⁰ Вж. Σταμούλη, 1996, с. 137.

¹¹ Вж. Migne, 1964a, с. 862

¹² Там, Migne, 1964a, с. 976. Вж. Коев, 1968, с. 97–98.

¹³ Коев, 1968, с. 102.

¹⁴ Вж. св. Йоан Касиан, За Въплъщението на Господ, срещу Несторий VII (1,5). Вж. повече подробното изложение на о. Георги Флоровски в: Флорόφски, 2003, с. 370–372.

¹⁵ Интерес представлява монографията на Николай Селезнев, в която той привежда доказателства за православните христологични възгледи на Несторий. Вж. Селезнев, 2005; вж. още: Anastos, 1962, с. 119–140; Scipioni, 1974; Halleux, 1993, с. 38–51, 163–178.

¹⁶ Вж. Halleux, 1993, с. 168; Селезнев, 2005, с. 70.

съприкосновение на божественото с човешкото естество. Затова Несторий изключва единството на Божествената същност с човечността на Христос, не приема че Бог се е въплътил, и затова девата не е Богородица.

2. Христологичните възгледи на св. Йоан Златоуст

Едно от най-проникновените христологични тълкувания на св. Йоан Златоуст са неговите беседи върху евангелието според Йоан, които той произнася през 391–392 година в своя зрял антиохийски период. Без да изпада в христологичните грешки и отклонения на антиохийците, той говори за приемането на човешката плът от Бог Слово на базата на традиционната антиохийска антропология. Светителят подчертава единството на двете естества във Въплътеното Слово, като особено силно негодува срещу гностиците и докетите, които отричали човешката природа у Христос и по този начин отхвърляли изкуплението и спасението на човешкия род от Господ Иисус Христос. “Самото Слово станало плът и Господ възприел на Себе Си образ на раб”, казва св. Йоан Златоуст. За него няма никакво съмнение, че именно Бог Слово се е въплътил, снизходил до нас, без да унижава Своето божествено естество ни възвел в слава¹⁷. Защото възприемайки човешката плът той я осветил и спасил и “бидейки истински Син Божий, Той станал син Човешки, за да може синовете човешки да станат чеда божии”¹⁸. Това е богословието на св. Иринеи Лионски, на св. Атанасий Александрийски и на кападокийците, което в следващите векове изкрystalизира като вярата на църквата в обожението на човека чрез действителното въплъщение на Словото.

Панайотис Христу посочва, че св. Йоан Златоуст е познавал богословието на кападокийците благодарение на св. Мелетий Антиохийски, който го ръкополага в свещен сан¹⁹. Това дава възможност на бъдещият светител, въпреки израстването си в антиохийската среда, да избягва грешките на своите учители, приятели и съподвижници.

Св. Йоан Златоуст, за разлика от Диодор Тарсийски и Теодор Мопсуестийски, има една напълно православна христология. В едната ипостас на Христа Спасителя съществува единство на двете природи — божествената и човешката. В Христос има две природи и две воли²⁰. Разбира се, в терминологията, която употребява св. Йоан Златоуст, определено си личи влиянието на Антиохийската богословска школа. Св. Йоан Златоуст използва термините *ένωσις*, *συνάφεια*, *κράσις*, за да изрази единството

¹⁷ Вж. Migne, 1962ж, с. 79.

¹⁸ Там, *ἐγένετο Υἱός ἀνθρώπου, Θεοῦ γνήσιος ὢν Υἱός, ἵνα τοὺς τῶν ἀνθρώπων υἱούς τέκνα ποιήσῃ Θεοῦ*.

¹⁹ Вж. Χρήστου, 1973, с. 14–15.

²⁰ Вж. Migne, 1962а, с. 765.

на двете природи — божествената и човешката в Христа Спасителя. С първия термин *ἐνωσις* св. Йоан Златоуст изразява действителността на единството на двете природи в едното лице на Христос. Вторият термин *συνάφεια*, и употребяван по-рядко, е именно характерен за антиохийците. Св. Йоан Златоуст го използва, за да изрази тясната връзка, свързване и съединение на двете природи в Христа, начина на свързване на двете природи в Спасителя. Диодор Тарсийски и Теодор Мопсуестийски също употребяват този термин, но те, както казва Стилианос Пападополус, обясняват *ἐνωσις* — единството на двете природи в Христа, като *συνάφεια*, докато св. Йоан Златоуст обратно: употребява *συνάφεια* тясна връзка в двете природи, за да изрази тяхното единство — *ἐνωσις*.²¹ Затова докато св. Йоан Златоуст става изразител на православното учение, то Диодор Тарсийски и Теодор Мопсуестийски стават предтечи на Несторий.

“Чрез съединението (*ἐνώσει*) и свързването (*συναφεία*), казва св. Йоан Златоуст, Бог Слово и плътта стават едно не в смисъл, че се осъществява някакво смесване или унищожение на естествата, а в смисъл, че се е образувало някакво неизречено и неизразимо тяхно единство. А как е станало това, не питай. Това е станало, както Той знае.”²² Това догматическо определение на единството на двете природи в Христа, което е неизречено и неизразимо (*ἄρρητου καὶ ἀφράστου*), е било един от мотивите отците на Четвъртия вселенски събор през 451г. да провъзгласят св. Йоан Златоуст не само за ненадминат проповедник, но и за богослов и учител във вярата. Това, а също и други места от творенията на светителя, са се чели на събора наравно с пасажите от съчиненията на св. Григорий Богослов и на други от отците, като точно изразяване на православната вяра.

Антиохийците подчертават човешката природа в Христос. Св. Йоан Златоуст не прави изключение, но същевременно с това акцентира и на единството на двете естества, които не бива нито да се смесват, нито да се разделят:

Нека нито да смесваме, нито да разделяме. Един е Бог, Един Христос Син Божий. А когато казвам “Един”, указвам на съединение, а не на смесване, тъй като едното естество не се е превърнало в другото, а само се е съединило с него²³.

Светителят не само говори за единството на божественото и човешкото естество в едната ипостас на Въплътеното Слово, но и за последиците от него. Той говори за взаимодействието на двете естества (*communication*

²¹ Вж. Παπαδοπούλου, 1999, с. 155.

²² Вж. Migne, 1962ж, 80. “Τῇ γάρ ἐνώσει καὶ τῇ συναφείᾳ ἐν ἔστιν ὁ Θεὸς Λόγος καὶ ἡ σὰρξ. Οὐ συγχύσεως γενομένης οὐδὲ ἀφανισμοῦ τῶν οὐσιῶν (разбира се в смисъл на естества, а не на същности), ἀλλ’ ἐνώσεως ἄρρητου καὶ ἀφράστου”.

²³ Вж. Migne, 1962ж, с. 232. “Μὴ δὴ συγχέωμεν, μηδέ διιστῶμεν. Εἰς Θεός, εἷς Χριστός ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ. Τό δέ εἷς ὅταν εἶπω, ἐνωσιν λέγω οὐ σύγχυσιν, τῆς φύσεως ταύτης εἰς ἐκείνην μεταπεσοῦσης, ἀλλὰ ἡνωμένης”.

idiomatum), при което човешкото не се поглъща или абсорбира от божественото, а са в съгласие и взаимодействие едно с друго.

Като Бог обуздавах естеството и продължих поста четиридесет дена, като човек после огладнях и се изморих; като Бог усмирих бушуващото море и като човек бях изкушаван от дявола; като Бог със заповед изгонвах бесове и като човек пострадах за хората (Migne, 1962в, с. 643).

Това е учението на Спасителя преподавано на дело, казва светителя, с което Той удостоверява Своего домостроителство и ни учи по-високите и възвишени дела да отнасяме към Божеството Му, а по-ниските към човечеството Му и чрез такова неравно “смесване на делата (ἐργῶν κράσεως) изяснява неравното съединение на естествата (φύσεων ἕνωσιν)” (Migne, 1962в, с. 643).

Вследствие на Божието домостроителство за спасението на човека и света, според св. Йоан Златоуст, Бог става човек. При това се получава взаимодействие между двете естества в Христа, при което общение на свойствата на двете естества човешкото естество се обожествява. “Аз никога не съм оставял, говори Христос в съчиненията на св. Йоан Златоуст, възприетото човечество непричастно на божествената сила, но като Човек и като Бог или явявайки естеството, или удостоверявайки домостроителството” (Migne, 1962в, с. 643). Подобно обожение става и с всяка една човешка личност при приобщението и със светите тяло и кръв Христови, при участието на човека с божествените дарове човешкото естество се обожва: “с него ние се съединяваме и ставаме едно тяло, една плът Христова” (Migne, 1962е, с. 744).

Св. Йоан Златоуст в съчиненията си наистина употребява думи или дори цели изрази, които са използвани в техния неправославен и нецърковен смисъл от Диодор Тарсийски или от Теодор Мопсуестийски. В богословската мисъл на св. Йоан Златоуст те нямат еретическо значение, защото смисълът, който влага в тях светителят, е различен от този на споменатите антиохийци.

3. Христологичната теотокология на св. Йоан Златоуст

Учението на св. Йоан Златоуст за Божията майка е във връзка с цялостните му богословски възгледи и преди всичко с неговата христология.

Чрез Девата, която дава плътта на Словото, става възможен и актът на Боговъплъщението. Тя дава човешкото естество на Бог Слово и в този смисъл тя е майка на Господ Иисус Христос, не е човекородица или христородица, защото в нейната утроба се зачева Богочовекът:

Зачева се в утробата, расте малко по малко и преминава пътя на нашата възраст. Кой (израства)? Домостроителстващият, а не самото Божество, образът на Раба, а не (Самият) Господ, моята плът, а не Неговата същност²⁴.

Но св. Йоан Златоуст никога не нарича пресвета дева Мария директно Богородица. Никъде в Свещеното писание девата не е наричана директно, че е Богородица, а св. Йоан Златоуст, като антиохиец не прави изключение от стриктното и буквално разбиране и придържане към свещения текст. Църковният историк Сократ (440) свидетелства, че Ориген употребява в своите съчинения наименованието Богородица²⁵, което по-късно влиза в църковна употреба. Въпреки това и Ориген, и Арий, и Несторий, когато употребяват наименованието Богородица, нямат предвид богословските предпоставки на неговото значение, така както го разбират александрийците и кападокийците и не влагат в името Богородица неговото православно разбиране и смисъл. Църковната вероизповед изповядва, че девата е Богородица, защото е родила Богочовека Христос, Който е Бог и Човек. Роден от Отца преди всички векове и като човек роден от дева Мария или както казва Богословът Григорий: “Той се ражда, но е и роден. Роден божествено, а се е родил по човешки. Без Отца тук и без майка там”²⁶. Затова според св. Григорий Богослов, всеки “който не признава Мария за Богородица е лишен от Божеството, той е атеист и без Бога. Който казва, че през тръба е преминал Христос през девата той също е атеист”²⁷. Последните думи, които звучат като анатемизмите на св. Кирил Александрийски са отправени по повод Несторий, който, въпреки че декларираше, че приема наименованието Богородица, отричал неговото значение, защото твърдял, че Христос е минал през девата като през канал. Св. Йоан Златоуст, за разлика от Несторий никъде не нарича девата директно Богородица, но с цялостната си христология категорично я изповядва за майка на Въплотеното Слово. Не я нарича Богородица директно, но прави това по описателен начин, както свидетелства и св. Кирил Александрийски (+444) за него²⁸. Все пак голяма част от пастирското си служение св. Йоан Златоуст прекарва в Антиохия и там произнася повечето от своите проповеди, така че е трябвало в известна степен да се съобразява с “богословската атмосфера и климат” в родния му град. Поради тази причина св. Йоан Златоуст рядко употребява и небиблейския, но съборен Никейски израз “ὁμοούσιος” предложен от св. Атанасий Велики, за да изрази единостъщието на Син с Отец, който е използван от александрийците и най — вече от

²⁴ Вж. Migne, 1962г, с. 405. “ἡ οἰκονομία οὐχ ἡ Θεότης ἢ τοῦ δούλου μορφή, οὐχ τοῦ ἢ τοῦ Δεσπότη, ἢ σὰρξ ἢ ἐμὴ οὐχ ἡ οὐσία ἐκείνου”.

²⁵ Вж. Migne, 1964б, с. 812В. Вероятно и преди Ориген е употребявано наименованието Богородица, но няма запазени свидетелства за това.

²⁶ Вж. св. Григорий Богослов, Слово 29, 17.

²⁷ Вж. св. Григорий Богослов, Писмо 101 До презвитера Кледоний SC 208, 42.

²⁸ Вж. Migne, 1959, с. 121б; вж. повече в Σταμούλη, 1996, с. 165.

отците кападокийци. Св. Йоан Златоуст предпочита да говори за единосъщия на Син с Отец по описателен начин, без да употребява директно “единосъщен”. Използва ὁμοούσιος много рядко, като предпочита изразите равен с Отец (ἴσος με τόν Πατέρα), равенство (ἰσότης), едно във всичко с Отец (ἓνα σέ ὅλα με τόν Πατέρα), същата природа (τῆς αὐτῆς φύσεως)²⁹. И в двата случая — и при наименованието “единосъщен” и при наименованието “Богородица”, св. Йоан Златоуст се съобразява със средата, в която се намира. По същия начин и св. Василий Велики (+378), изключително от пастирски подбуди, не изповядва никога директно вярата си в Дух Светий, че е Бог единосъщен на Отца, а винаги прави това описателно.

Св. Йоан Златоуст в своите съчинения никъде не нарича Божията майка човекородица или Христородица, именно защото изповядва ясно, че Господ Иисус Христос е Богочовек. Пресветата дева е станала, според св. Йоан Златоуст, майка на Богочовека Христос не само в изпълнение на божественния промисъл, но и заради своите добродетели. В тълкуванието си на евангелието според Йоан той казва:

“Отговорът на Спасителя на Своята майка изразява не нейното отблъскване, а това, че не би принесло никаква полза и самото раждане (на Спасителя), ако тя самата не е имала велики добродетели и вяра” (Migne, 1962ж, с. 131–132). Така че нейната святост е следствие на нейното Богомайчинство, но и на нейните добродетели и вяра. Затова и тя остава винаги дева: “ражда девата и остава (пак) дева” (Migne, 1962д, с. 154). Раждането на Христос от девата е “велико чудо, защото Светият Дух го е направил от утробата на една дева”³⁰. Девата даде човешко тяло на Логоса, а Той я освети.

Според св. Йоан Златоуст чрез св. дева Мария става възможно осъществяването на възплъщението на Словото и следователно тя изобразява видимата Църква, защото девата даде тяло на Христа: “не небесно тяло приел Той, а плътта на Църквата”³¹. В този смисъл девата е представител на целия човешки род — тя представя и изобразява църквата. Този паралел между Божията майка и църквата се използва в светоотеческата традиция, за да се подчертае огромното значение на пресвета Богородица в делото на нашето спасение като майка на Спасителя на света.

Св. Йоан Златоуст възхвалява много добродетелта на девството, но още повече св. дева Мария, която е правило за девството, защото в нея в пълнота е осъществен идеалът на девството, а именно — чистота на душата и тялото, както го разбира светителя³². През следващите векове

²⁹ Вж. Флорόφску, 2003, с. 399.

³⁰ Там Migne, 1962д, с. 331; Тълк. Migne, 1962ж, с. 154.

³¹ Вж. Migne, 1962г, с. 429. “οὐρανοῦ σώμα οὐκ ἀνέλαβεν, ἐκκλησίας δέ σάρκα ἀνέλαβε”.

³² Вж. Migne, 1962а, с. 537; вж. още и За милостинята 3 Migne, 1962б, с. 295–296.

св. Дева Мария става прототип на християнската святост и пример за подражание, макар че истинският пример за подражание според св. Йоан Златоуст е Христос. Светата дева е пример и за девството, но то е стремеж за всички християни, защото, казва св. Йоан Златоуст, “истинското девство е чистотата на душата”³³. В своя трактат “За девството” светителят прави сравнение между Авраам и неразумните девизи и казва: “други добродетели на душата прославили патриарха (Авраам) и други пороци на живота предали на огън девите. Този (Авраам) и в брака се стараел да извършва добродетелта на девството, т.е. благоприличие и постоянство (τὸ εὐσχημὸν λέγω καὶ εὐπρόσεδρον)”³⁴.

Св. Йоан Златоуст в своите проповеди прославя добродетелта на Девата като майка на Христос, но винаги център и основа на проповедта му е Самият Христос. Той е примерът за подражание, Той е “Главата на тялото”, Главата на Църквата, Той е “изворът на живота”. Светителят говори за нравствената висота и чистота на Девата, но не прави паралела Ева — Мария, както правят това св. Ириней Лионски и св. Юстин Мъченик, макар че някои изследователи намират и такива податки в съчиненията на св. Йоан Златоуст³⁵. Той никога и не произнася слова посветени специално за Божията майка, за разлика от късните византийски отци като св. Йоан Дамаскин или църковните автори през втората половина на четиринадесети век като св. Никола Кавасила, св. Григорий Палама, Теофан Никейски, които се считат за връх в църковната проповед за Божията майка. Култът към Божията майка започва едва след Третия вселенски събор в Ефес през 431. г., когато е защитено Богомайчинството на пресвета дева Мария. Това е и една от основните причини светителят да се въздържа от похвални слова за пресвета Богородица, макар че някои изследователи по неразбираеми причини му приписват и подобни неавтентични съчинения, като например “Похвално слово за св. дева и Богородица Мария”, където се прави сравнение между Божията майка и добродетелите на старозаветните праведници, с цел да се подчертаят изключителните слава и чест на девата сред светиите³⁶. Образът на Божията майка, който св. Йоан Златоуст представя, е много по-реален, по-обикновен и по-близък до действителността, отколкото този, който неавтентичните съчинения на Златоуст ни представят. Св. Йоан Златоуст не се колебае дори да посочи някои несъвършенства и недостатъци, според него, на Божията майка. Така например евангелския разказ за сватбата в Кана Галилейска и първото чудо на Христос, станало по застъпничеството на Неговата майка, св. Йоан Златоуст предава, като обвинява света Дева Мария, че “искала

³³ Вж. св. Йоан Златоуст, Тълк. Евр. Бес. 28 ЕПЕ 25, 270.

³⁴ Вж. Migne, 1962a, с. 593–594.

³⁵ Вж. Σπουδᾶκου-Εὐτυχιάδου, 1990, с. 384.

³⁶ Вж. Migne, 1962ж, с. 709.

и на гостите да угоди, и себе си да прослави чрез Сина” (Migne, 1962ж, с. 130). Св. Йоан Златоуст интерпретира по същия начин и още един случай — от евангелието на Матей, когато Божията майка, която била сред народа, който слушал Христовата проповед, не искала да чака, а се възползвала от майчиното си право, поради което светителят я обвинява в тщеславие: “в действителност постъпката и произлизала от излишна ревност за своите права. На нея ѝ се искало да покаже на народа своите права над Сина си, за Когото тя още не мислела високо... и виж каква невнимателност от нейна страна и от страна на братята му” (Migne, 1962д, с. 464–465). Подобни Златоустови мисли, извадени от контекста на неговото богословие, на пръв поглед би могло да ни се струват меко казано странни. Това обаче съвсем не означава, че св. Йоан Златоуст не признава достоинства, добродетелите и прерогативите на Божията майка. По-скоро той остава верен на реалното разбиране на Писанието, характерно за Антиохийската катехизическа школа.

Заключителни думи

Цялостните теотокологични възгледи на св. Йоан Златоуст са в тясна връзка с неговата христология. Въпреки че живее през бурна епоха на фона на затихващи и подновяващи се христологични спорове и че принадлежи към антиохийската богословска школа, която създава ерисиарсите в изповедта за учението за Христос, светителят рязко се разграничава от техните неправилни и погрешни възгледи. Не си позволява да ги критикува директно, но и не изповядва тяхното лъжеучение. Напротив, има абсолютно православни и църковни христологични възгледи. На тази основа развива и учението си за св. дева Мария. Принадлежността му към антиохийската богословска школа обяснява резките изказвания относно личността на Божията майка, когато я обвинява в човешки слабости, но с това светителят успява да направи още по-близък и по-достъпен за нас образът и личността на тази, която даде плът на Бог слово и стана причина за вечните блага, на които стана причастен чрез нея целия човешки род. Ако сравняваме изказванията и мислите относно Божията майка на св. Йоан Златоуст с тези на по-късните църковни автори или тези от XIV в. когато не само е периодът на исихастките спорове, но и култът и почитта към Божията майка са в разцвета си, то безспорно ще открием голяма, макар и несъществена, разлика. Светите отци през втората половина на XIV в. издигат на пиедестал нравствената чистота и подвиг на “благословената между жените”, но по същество изповядват един и същ догмат със св. Йоан Златоуст — тя е Богородица. Св. Никола Кавасила нарича Божията майка “съработваща на Художника” (συνεργάσατο τῷ τεχνίτῃ)³⁷, св. Григорий Палама я нарича “посредница между тварната

³⁷ Вж. Νικόλαου Καβάσιλα, 1995, с. 108.

и нетварната природа” и “граница между тварната и нетварната природа” (Migne, 1965, с. 177А, 473А), с което почти е на крачка да откъсне девата от принадлежността ѝ към човешкия род. Възгледът и учението на св. Йоан Златоуст са по-близки до библейското учение, лишени от апокрифни елементи, без да са плод на засилен патос или панегиризъм, с които се отличава проповедта през XIV век. Дори когато обвинява Божията майка в лични грехове св. Йоан Златоуст иска да каже и нещо друго, а именно, че девата се е осветила не само благодарение на Божествената благодат, която действала в нея от мига на зачеването ѝ на Словото в девствената ѝ утроба, но и на съдействието, което оказала от своя страна със своите нравствени усилия в подвига за освещаване и обожение. Дори и да е допуснала някакви духовни слабости и грешки, тя ги е преодоляла и е станала първата обожена човешка личност, първата ологосена личност, нова твар в Христос. В този контекст трябва да тълкуваме богословската мисъл на св. Йоан Златоуст, когато обвинява Божията майка в слабости и несъвършенства.

В своите тълкования, слова и беседи св. Йоан Златоуст говори рядко за личността на Божията майка, като се придържа предимно към ролята ѝ в евангелията, където е разкрита като майка на Месията.

Центърът на неговата проповед е историческият Христос, Спасителят, Богочовекът. Служи си с “чисто човешки език”, както казва Флоровски³⁸. Описва живота в Църквата като следствие от Боговъплъщението, говори за най — различни църковни проблеми и теми, говори за девството, светостта и Богомайчинството на “благословената между жените” (Лук. 1:28), но пример на подражание и извор на светостта за християните остава Христос — Богочовекът.

Литература:

- Anastos, M. (1962). Nestorius was orthodox. *Dumbarton Oaks Papers*, XVI, 119–140.
- Berardino, A. (1984). *Dizionario patristico e di antichità cristiane* (Vol. 2). Casale Monferrato: Marietti.
- Daniélou, J., Marrou, H. (1970). *Nuova storia della Chiesa. Dalle origini a san Grigorio Magno* (vol.1). Torino: Marietti.
- Halleux, A. (1993). Nestorius. *Histoire et doctrine*. Irenikon, 1–2, 38–51, 163–178.

³⁸ Вж. Флорόфску, 2003, с. 403.

- Hastings, J. (1955). *Encyclopaedia of religion and ethics* (Vol. 1). New York: C. Scribner's Sons.
- Καβάσιλα, Ν. (1995). *Ἡ Θεομήτωρ*. Αθήνα.
- Коев, Т. (1968). *Догматическите формулировки на първите четири Вселенски събора*. София: Синодално издателство.
- Mangenot, E. (1947). *Dictionnaire de théologie catholique*. Paris: Letouzey.
- Μαρτζέλος, Γ. (2002). *Ιστορία τῆς ορθόδοξης θεολογίας καὶ Πνευματικότηας*. Θεσσαλονίκη.
- Migne, J. P. (1859). *Patrologiae Cursus completus Series Graeca*, 76. Paris.
- Migne, J. P. (1862a). *Patrologiae Cursus completus Series Graeca*, 48. Paris.
- Migne, J. P. (1862б). *Patrologiae Cursus completus Series Graeca*, 49. Paris.
- Migne, J. P. (1862в). *Patrologiae Cursus completus Series Graeca*, 50. Paris.
- Migne, J. P. (1862г). *Patrologiae Cursus completus Series Graeca*, 52. Paris.
- Migne, J. P. (1862Δ). *Patrologiae Cursus completus Series Graeca*, 57. Paris.
- Migne, J. P. (1862e). *Patrologiae Cursus completus Series Graeca*, 58. Paris.
- Migne, J. P. (1862ж). *Patrologiae Cursus completus Series Graeca*, 59. Paris.
- Migne, J. P. (1862з). *Patrologiae Cursus completus Series Graeca*, 62. Paris.
- Migne, J. P. (1864a). *Patrologiae Cursus completus Series Graeca*, 66. Paris.
- Migne, J. P. (1864б). *Patrologiae Cursus completus Series Graeca*, 67. Paris.
- Migne, J. P. (1865). *Patrologiae Cursus completus Series Graeca*, 151. Paris.
- Santovito, F. (1985). Ambrogio e Crisostomo. Coscienza critica della Chiesa del IV secolo di fronte al potere politico. *Nicolaus*, XII, 67–181.
- Παπαδοπούλου, Σ. (1990). *Πατρολογία Β*. Αθήνα.
- Παπαδοπούλου, Σ. (1999). *Ἅγιος Ἰωάννης ο Χρυσόστομος Β*. Αθήνα.
- Scipioni, L. (1974). Nestorio e il concilio di Efeso. Storia dogma critica. *Studia Patristica Mediolanensia*.
- Селезнев, Н. (2005). *Несториѹ и ѹерковѹ Востока*. Москва.
- Σπουρλάκου-Εύτυχιάδου, Α. (1990). *Ἡ Παναγία Θεοτόκος τύπος χριστιανικῆς αγιότηας*. Αθήνα.
- Σταμούλη, Χ. (1996). *Θεοτόκος καὶ ορθόδοξο δόγμα. Σπουδὴ οτὴ διδασκαλία του Ἀγίου Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας*. Θεσσαλονίκη.
- Φλορόφσκυ, Γ. (2003). *Οι Βυζαντινοὶ Πατέρες του 5ου αιώνα*. Θεσσαλονίκη.
- Χρήστου, Π. (1973). *Ο Ἰωάννης Χρυσόστομος καὶ οἱ Καππαδόκαι*. Θεσσαλονίκη.

Стојан Чиликов

Пловдивски универзитет „Пајсије Хиландарски“,
Филозофско-историјски факултет, Пловдив

Учење о Светој Дјеви Марији у христологији Св. Јована Златоустог

Рад открива и подвлачи најважније аспекте христолошке теотокологије Светог Јована Златоустог. Отвара питања сличности и разлика христологија Златоустог и других представника Антиохијске богословске школе, конкретно Диодора Тарсијског, Теодора Мопсуестијског и Несторија. Учење св. Јована Златоустог о Божјој мајци директно је последично његовим христолошким поставкама. Аутор сматра да текстови, у којима Златоусти специфично тумачи личност Богородице, без директног називања Марије Дјевом, зависе од општег контекста Антиохијске школе.

Key words: Свети Јован Златоусти, Антиохијска школа, теотокологија, христологија, Марија Дјева, Богородица.

Датум пријема чланка: 16. 4. 2013.

Датум прихватања чланка за објављивање: 31. 5. 2013.



Чланци

**Бошко Ерић***

Хришћански културни центар, Београд

Сиријско жиџије Свейої Максима Исїоведника и православно предање

Abstract: У овом раду аутор представља *Сиријско жиџије Свейої Максима Исїоведника*. На самом почетку третира се проблем ауторства. С обзиром на то да се у самом *Жиџију* налази име писца — Григорије или Георгије, аутор покушава да ближе одреди која би то историјска личност могла бити у питању. Следи превод самог *Жиџија* са сиријског језика, а затим и поређења са извештајима из традиције Православне Цркве. Унутар овог поглавља може се јасно уочити разлика између две традиције, грчко-православне и сиријско-монотелитске, у виђењу Светог Максима Исповедника. Након тога, аутор нам представља неколико најчешћих замерки на аутентичност података које проналазимо у *Сиријском жиџију*, као што су питања порекла, младости и школовања Светог Максима Исповедника.

Key words: Сиријско житије, Св. Максим Исповедник, С. Брок, православна традиција, сиријско-монотелитска традиција.

1. Увод

Жиџије Свейої Максима Исїоведника писано на сиријском језику, или познатије као *Сиријско жиџије Свейої Максима Исїоведника*, постоји само у једној верзији, и то као део једног већег кодекса (*BM Add. 7192*). Међутим, није цело сачувано. Критички текст, превод на енглески, коментаре и једну опширнију анализу овог житија, објавио је професор Себастијан Брок (Sebastian Brock) у *Analecta Bollandiana*¹. Циљ овог рада је представљање поменутог житија, тј. пружање кратког увода, његовог превода са сиријског на српски, као и то да се покаже где су разлике између *Жиџија* писаног на сиријском и православне традиције.

Према самом тексту *Жиџија*, писац је био извесни Григорије из Решаина (одељак 5) или Георгије (од. 11) који је био и очевидац неких догађаја

* bosko_eric@yahoo.com

¹ Реч је о чланку под називом „An early syriac life of Maximus the Confessor“ (Brock, 1973, стр. 299–346).

из живота Светог Максима, што га смешта у седми век. Себе назива *учеником* патријарха јерусалимског Софронија (од. 5). Међутим, његов став према патријарху у остатку текста нам говори да постоји вероватноћа да ово *ученик* не значи да је био следбеник истог учења јер отворено напада диотелите², а користи и погрдне речи када говори о Светом Максиму³, него да је највероватније био клирик јерусалимског патријархата, а основа за ту тврдњу јесте чињеница да је он био један од представника тог патријархата на сабору на Кипру (од. 11–12). За оне догађаје којима није присуствовао, обавезно наводи приповедача.

Према С. Брок, постоје две могућности ко је тај Григорије/Георгије (уп. Brock, 1973, стр. 332–336). Прва солуција јесте да је он управо извесни монах Георгије, један од присутних у Цариграду током Шестог васељенског сабора, који је био оптужен да је копирао проблематична документа која су приписивана актима Петог васељенског сабора. Друга вероватноћа јесте да је реч о Георгију који је заступао монотелитство и који је саставио дела: *Проѡив Сѣвира и Јулијана, Књѡиа Аврааму, еѡискоѡу Ресафа и У вези са енерѡијама*. Прву претпоставку Брок одбија јер је мало вероватно да је иста особа она која је била присутна на сабору на Кипру 634. (или 638. године) и у Цариграду 681. године. Овоме би се могла додати и чињеница да се овај Георгије из 681. назива монахом, док постоји велика вероватноћа да је овај Георгије из *Жиѡија* био клирик, а вероватно и епископ. За другу претпоставку Брок наводи да је вероватнија, јер се овај други Георгије ословљава са епископском титулом⁴, што је много ближе Георгију из *Жиѡија*.

Велика је вероватноћа да је *Жиѡије* првобитно написано на сиријском језику, али да је сам аутор познавао и сиријски и грчки (уп. Brock, 1973, стр. 336).

2. Превод

Превод и нумерација одељака рађени су на основу штампаног сиријског текста (Brock, 1973, стр. 302–313).

Превод⁵:

² Постоји и могућност да је он заиста био ученик патријарха Софронија, али да је у току богословских расправа, према тексту овог житија, тј. према мишљењу писца овог житија, патријарх био тај који је променио свој став. Уп. Brock, 1973, стр. 321.

³ Професор Брок наводи да су погрдне речи које стоје поред имена овог светитеља изгребане, што је неке навело да посумњају да је реч о аутору марониту. Маронити су у једном историјском тренутку били монотелити, а касније су покушавали да сакрију тај податак. Уп. Brock, 1973, стр. 301. О могућности да је аутор био маронит погледати и стр. 337.

⁴ У питању је реч ܡܪܝܬܐ – HSY'. Ова реч се у сиријском тексту користи и за Кира Александријског. У овом преводу *Жиѡија* преводжена је речју „свети“.

⁵ Превод је радио аутор овог чланка, а проверу извршио MSc Срећко Коралија. Речи у заградама, „(...)“, додао је преводилац ради лакшег читања текста, док су речи у заградама

Приповедање о рђавом Максиму из Палестине који је богохулио о свом Творцу и коме је одсечен језик

1. Овај Максим је био из села Хесфина (ܚܫܦܝܢ – ḤṢPYN). Тамо се дејаше родио овај рђави коров⁶ (ܚܝܠ – ZYZN', ζιζάνιον). Његов отац Самарјанин био је од Сихара, а његова мајка Персијанка била је слушкиња (= робинја⁷) неког човека Јудејина чије је име било Задок (и који је био) из града Тиберије. Отац овог Максима беше ишао у Тиберију да продаје своје радове, а продао је ланено платно и продавао луксузна⁸ одела. Када је био у Тиберији, поред куће Задока, учинио је прељубу са овом слушкињом Персијанком јер она лепо изгледаше. Пошто је затруднела, када је други пут дошао да продаје свој рад, рекла му је: „Или ме спаси од мога господара пре него што примети моје стање⁹ и изобличи ме, или ћу ја одмах указати на тебе и ухватиће те. Ти ћеш бити исмејаван и презиран зато што је истина да сам затруднела.“ Он, будући у невољи, узео је 200 дарика¹⁰ и ослободио ју је од Задока, њеног господара.

2. Када су видели његова родбина и Самарјани који су били са њим шта се догодило, били су у великој жалости. Сви су се сабрали и рекоше му: „Или нам допусти да спалимо ту трудну жену да би одбацили срамоту од нас и од нашег народа, или ћемо те отерати од нас.“¹¹ Он пак није желео да се сагласи са њима у овоме, говорећи: „Иако ја прихватам да учиним оно што ви желите, после овога дана ја то нећу извршити.“ Они дејашу планирали да и њега убију са њом у тајности. Када је сазнао за њихову превару,¹² током ноћи је устао, узео ју је, побегао, дошао и ушао у горепоменуто село Хесфин код неког свештеника¹³ чије је име било Мартир. У његовој кући је био две године и тајно је од њега био погружен (= крштен), и он, и његова жена. Његовом (Максимовом) оцу дао је име, уместо Абна, Теон, а његовој мајци

испред којих се налази и знак једнакости, „(=...)“, убачене ради лакшег схватања смисла и односе се на реч после које се налазе. Током превођења покушано је да се остане што ближе сиријском тексту, тако да је могуће пронаћи неке реченичне конструкције које нису баш својствене српском језику.

⁶ Примедба С. Коралије: Ова реч у пренесеном значењу може да значи и „варалица“.

⁷ Према С. Броку, чињеница да се говори о робинји Јеврејина, може да буде веома важна, ако се зна да је од времена цара Јустинијана било забрањено Јеврејима да имају робове хришћане (уп. Brock, 1973, стр. 320).

⁸ ܠܘܟܫܝܢ има значење „пожељан“. Професор С. Брок је превео на енглески као „luxurious“. Стр. 314.

⁹ Дословно: „пре него примети 'у мени'“. У енглеском преводу стоји: „пре него примети 'my state'“ (Brock, 1973, стр. 314).

¹⁰ Према Пејн Смит (Payne Smith), *дарик* је персијски златни новчић који је добио име по цару Дарију Великом (уп. Smith, 1903, стр. 97).

¹¹ Дословно: „учинити да постанеш странац наше заједнице“.

¹² Дословно: „када је он сазнао за њихову превару у вези са њим“.

¹³ По узору на превод професора Брока, који преводи ܡܪܬܝܪ – QŠYŠ' као „priest“, овде је задржано то значење, мада ова реч значи и „старац“ и користи се за превод грчке речи *ἱερευστής*. У даљем тексту преводићемо са „старац“.

Марија, уместо ŠNDH (𐩦𐩣𐩬𐩨)¹⁴, како су је звали на персијском језику. Овај Мартир, који их је крстио, био је син Генадијевог ујака, (а Генадије је био) гувернер који је у то време управљао Тиберијом и свом њеном околином. Захваљујући тој моћи он је успео да се сачува од казне самарјанског народа.

3. Тај старац Мартир, када се био родио тај плод безакони, на крштењу му је дао име Моски (ܡܫܟܝܐ – MWSKY; енг. – Moschion). Старац Мартир је дао његовим родитељима место где ће одсести у Хесфину, недалеко од њега, на Црквеном поседу. После пак девет година његов отац их је напустио (= умро је) услед водене болести, а децу је оставио старцу Мартиру да им буде куратор (=старешина). Такође је и његова мајка умрла, годину дана после њеног мужа, од пада са нара. Оставила је троје деце: двоје мушке и једно женско. Његова сестра беше пала кроз решетке од огњишта и испржила се; од тих опекотина је умрла.

4. Старац Мартир узео је Москија у манастир Стара (ܡܬܠܝܐ – PL'; енг. – Palaia) Лавра где га је примио игуман Пантелеон (ܡܬܠܝܐ – PNTLYWN). Његов млађи брат после три године Москијевог искушеништва умро је у том манастиру од угриза бесне камиле, коју су (неки) људи са истока тамо одвезали у дану прослављања Светог Крста. Москију пак онај Пантелеон, његов учитељ, даде име Максим, по имену сина своје сестре, Пантелеонове, кога он волеше много и кога се сећаше, а који је умро док беше дечак. У сећању (му) је било име његово и дао га је (зато) овом рђавцу.

5. Овај старац Мартир од Хесфина записао је сећање о овом Максиму и његовом оцу. О свему овоме приповедао ми је старац Евлогије, који је прецизно знао о овима о којима је говорено и који је окренуо своје лице од њих и од њиховог рђавог учења. Све о овоме сам ревносно забележио ја, Григорије из Решаина (ܪܝܫܐ ܕܝܢܐ – RYŠ 'YN'; енг. – Resh'aina), ученик Софронија, епископа Јерусалима. Забележио сам ова сећања (= успомене) за верне, као оно што сам видео, што сам чуо и сачувао од оних којима се верује.

6. Овај Пантелеон је био напојио и испунио свом горчином његовог рђавог учења овог Максима, свог ученика, кога је нашао као неки суд који је могао да прими сав нечисти муљ његове хуле. Често сам га сретао испуњеног мржњом и у дискусијама и у софистичким говорима. Био је испуњен поносом убице и његов језик беше дрз у обманљивим говорима. Софроније је њега, Максима, величао као онога коме је тобоже узвишено знање даровано.

7. После смрти свог рђавог учитеља и оригенисте Пантелеона он је објавио своју обману. Од тада се тај бедник ослањаше на оне главешине и вође који су примили нечисто учење његовог учитеља. Потом, била је прилика да отворено открије своје безбоштво Софронију, који је већ био заробљен његовом обманом: Максим је био подсетио Софронија, који је

¹⁴ Нисам успео да нађем како се ово персијско име изговарало, а нема га ни у енглеском преводу. С. Коралија мисли да је можда у питању женско име Шади, као и да то име има исту основу као мушко коптско име Шенуда, што значи „син, слуга Божји“.

био у његовој обмани, на писмо у коме: „Аркадије, архиепископ Кипра, показује презир према теби.“

8. Софроније, државши непријатељство против Аркадија, спремно је прихватио све што му је говорио овај рђави. Максим је рекао Софронију¹⁵: „Пошаљи и сакупи ми оне који су о овоме сумњичави и ја ћу се с њима ујединити у одбрани.“ Он, овај Софроније, одједном је послао једно писмо Аркадију којим га наговара да треба послати (писмо) светом Киру Александријском, и Хонорију, патријарху Рима, и Сергију, константинопољском патријарху, да где год они желе нека буде синод и окупљање епископа и да учине истраживање у вези са овим (стварима), говорећи: „Није угодно Господу да ми употребљавамо приходе од оваца¹⁶ и заједнице, (док је) сејач немира у (нашој) средини. Зашто да дођемо до губитка који ће променити стадо које је Велики Пастир поверио нама?“

9. Спорили су се и препирали патријарси¹⁷ због те загађене науке. Максим је без престанка узнемиравао и потресао место у ком беше и његову околину, док га није потпуно уништио својим загађеним учењем, говорећи: „Заиста не треба да се каже ‘распети за нас’ у Трисветом.“ Начинио је четири књиге, исповедајући у њима две воље, две енергије и два ума¹⁸ и о свему двојно исповеда у Христу, који је сачињен од ипостаси¹⁹ у себи²⁰.

10. Свети Аркадије пак када је примио писмо од Софронијевог нотара и од ђакона Јована, који обилажаше цркве²¹ на гори Синају, и када (га) је прочитао, није одлагао да то учини. Написао је и слао је овим, горепомнутим патријарсима: светом Киру Александријском, који није ово запоставио због напорног пута, већ је одмах, без одлагања, дошао код Аркадија на Кипар са пет епископа из своје јурисдикције. Хонорије пак шаље свог ђакона Гаја, великог човека и мудрог у знању и просветљеног у Божанским Књигама. Сергије, скромни константинопољски патријарх, послао је код њих свог архиђакона Петра. Када су они дошли на Кипар, Аркадије је послао (писмо) Софронију, говорећи му: „Дођи сада код нас да учинимо истрагу о оним стварима које потресају Цркву.“

11. Када је Максим научио који су епископи тамо на Кипру, уплашио се да иде. Рекао је: „Ја то не могу данас испунити, али нека иде са тобом

¹⁵ Дословно: „Рекао му је, Максим Софронију...“

¹⁶ Реч ܡܐ – ‘М’ значи овца или стадо. У оригиналу је у једнини. Међутим, у овом преводу је у множини како се не би помешала са речју ܡܪܝܬܐ – MR‘YT’ која се преводи са стадо, крдо, група, а која се налази у следећој реченици.

¹⁷ Дословно: „Спорења и препирки било је између патријараха...“

¹⁸ Реч ܡܠܝܬܐ – HWN’ користи се да се преведе грчка реч воџс.

¹⁹ Реч ܡܠܝܬܐ – QNWM’ може да има значење личности, ипостаси, супстанце, конкретног постојања... а највише зависи од контекста и времена. У енглеском преводу стоји „person“, док је овде преведено преведено са „ипостас“, јер сиријски језик познаје и реч која своје порекло има у грчкој речи *ὑπόσταισις*: ܡܠܝܬܐ – PR\$WP’ и која се баш односи на личност.

²⁰ Овде се мисли на оптужбу монотелита да Максим исповеда две ипостаси у Христу.

²¹ У сиријском тексту (уп. Brock, 1973, стр. 307), као и у енглеском преводу (Brock, 1973, стр. 316) реч црква је у множини, али стоји и напомена на оба места да је у рукопису у једнини.

Анастасије, мој ученик, и њему ћу дати књигу о овоме.“ Ми крећемо и долазимо на острво Кипар, ја — Григорије, и два моја ученика са осам других епископа из јурисдикције Софроније.

12. Када смо дошли, они су нас дочекали у великој радости и исказујући поштовање²². Ујутру смо седели и учинили истрагу о овоме. Пошто је било много речено, неки од епископа говораше: „Треба да прихватимо Максимово учење“, а неки од њих говораше: „Не! Зато што је рђаво!“ Њихова идеја је била да у књигу (= спис, документ) ставе то учење и да пошаљу победоносном цару Ираклију. Пошто су то урадили, послали су преко руку архиђаконa светог Аркадија Кипарског Георгија, и Леона, ђаконa светог Кира Александријског, и Илије, Софронијевог нотара. Уплашен је такође био Софроније Јерусалимски због немира који је он тамо недавно изазвао.²³

13. Ови су се пак били сабрали; четрдесет и шест људи. Свети Аркадије, када је написао писмо у ком је било изложено Максимово учење, сетио се шта се догодило са Софронијевим писмом — да је оно претходно било послато њему, рекао је: „Свако ко ово прихвати и срцем у њега поверује, нека буде анатемисан.“²⁴

14. Рече им Софроније: „Дакле, шта желите ви? Да ово код цара иде?“ Рече му пак Аркадије: „Због твоје невере²⁵ и због твог неистинитог учења и твојих пријатеља којим истрајавате против истине.“ Свети Кир Александријски заповедио је и утишао реч препирке преко забране²⁶, говорећи: „Нисмо се сакупили да учинимо раскол, већ због испитивања и откривања истине, огољавања и одбацивања грешке.“ Тако је свако отишао ка свом граду и својој земљи, очекујући исход оног што су послали.

15. Када су стигли у царев град, ови горепоменути ушли су пред победоносног цара. Писмо, у ком је било садржано учење Софронија и рђавог Максима, прочитано је пред њима. Показано је да је у њему било (учење) страно целокупној хришћанској доктрини. Цар је одједном начинио књигу (= спис) која је названа Едикт (ⲉⲃⲓⲕⲏ — 'YDYQTWN) и послао ју је ка четири трона (= четворици патријараха). У њој је одбацио презрено учење и наредио је да буде поништено као рђаво и ставио у орос²⁷, који је начинио да се баци и одори са свог степена сваки који га исповеда и верује по њему (= учењу).

²² Дословно: „у великој радости и прикладној части“.

²³ Дословно: „због немира који је недавно био тамо због њега.“

²⁴ Дословно: „Свако ко ово учење прима од срца у доктрину вере да буде анатемисан.“

²⁵ Професор Брок преводи као „lack of belief“ — „недостатак веровања“ (Brock, 1973, стр. 317).

²⁶ У енглеском преводу стоји да је реч о „вету“. Стр. 317. Сиријска реч ⲉⲃⲓⲕⲏ — KLYN' означава: „забрану, прохибицију, суспензију“ (уп. Smith, 1903, стр. 216). Поред овога код Џенингса (Jennings, William) паралела на грчком за негацију ове речи је ἀκωλύτως — у Дап 28, 31 (Jennings, 1926, стр. 102).

²⁷ Реч ⲉⲃⲓⲕⲏ — THWM' означава: „границу, међу“. У енглеском преводу је коришћена реч „definition“ (Brock, 1973, стр. 317).

16. Пошто је ова заповест дошла од цара, прихваћена је од четири трона и од свих епископа који су, потписавши своју сагласност, анатемисали свакога ко дода или избаци нешто. Потом беху уплашени сви који су држали то учење. Тако је био мир до смрти победоносног цара Ираклија и (то учење) беше поништено и угашено.

17. Он, Максим, затворио се пак у једну малу келију²⁸ због страха од цара и од ових патријараха који су анатемисали његово учење. Служио га је Анастасије, његов ученик, и Сергије, његов ученик²⁹, Максимов. Делаша је у тој келији до појаве Арапа³⁰ и док се нису оснажили у Сирији и њеној околини.

18. Како је уобичајно, јерес се удружује са незнабоштвом и од прогона прима снагу за оснивање своје. Када је овај несрећник видео да су у земљи били Арапи и да није било човека да спречи и поништи његово учење, још једном је испочетка отворено показао своју обману и започео је да расејава своје учење код неких у областима око Сирије. Зато што је умро победоносни цар Ираклије, и Константин, његов син, и Ираклона и његова мајка, Ромејско царство је примио Констанс, син Константина, а он беше мали дечак. А и зато што је у Африци у то време још била побуна против цара, Максим је био охрабрен и одједном је узео Анастасија и другу братију са њим и отишли су у Африку.

19. Анастасије је био познат у тој области, зато што је тамо био рођен, како смо претходно и рекли. Они су ишли, и ушли у неки манастир који је био на горњем врху Африке³¹, назван на ромејском Бизерта³², и у њему живљаше ученици из Низибије. Игуман манастира је био Исаија, а његов син био је назван Исус. Беше их око осамдесет и седам монаха и они су били несторијанци. Када пронађоше Максима и Анастасија који су сагласни у њиховом учењу са Несторијем, њиховим учитељем, примили су их и сагласили су се са њиховим учењем. Заведоше целу Африку и нико им није противречио³³ у Африци, до неки, од Бога љубљени, пустињак који се звао Лука. Уз помоћ његову ови беху осуђени у сили Божјој и одмах је био због њих послао (писмо) у Константинопољ. Њему, овом пустињаку, начинио је био свети Макарије, патријарх Антиохије, три књиге против Максимовог учења.

²⁸ Дословно: „затворио је душу своју у једну малу келију.“

²⁹ Дословно: „Анастасије, син учења његовог, и Сергије, ученик његов.“

³⁰ Овде писац користи реч ܐܪܥܐ – ܬܝܝܬ. Ова реч је првобитно означавала једно арапско племе Тај (енг. Тауу), а касније је коришћена и као реч која се односила на Арапе уопштено, али и на муслимане (уп. Smith, 1903, стр. 172).

³¹ Мисли се на крајњи север данашњег Туниса.

³² Иако наглашава да је реч о ромејској речи са којом се означава латински језик, аутор је записује ܡܢ ܕܝܪܪܗܝܬܐ – PN'ZRTWS. Латински назив за ово место је *Hippo Diarrhytus*. У енглеском преводу стоји: „called in Latin Hippo Diarrhytus“, иако нам сиријски текст не даје овај назив (уп. Brock, 1973, стр. 317).

³³ Дословно: „и нико није учинио реч расправе са њима“.

20. Пошто су засејали свој коров и обманули све у Африци које су могли, чак су и тамошњег епарха, који се звао Георгије, обмањивали, покупили су се одатле и ушли су на Сицилију, зато што су страховали од Арапа. Кроз дела њихова (= арапска) гнев Божји је обухватио целу афричку област. Пошто су обишли сва морска острва, после су отишли чак горе у Рим. Њиховим лукавим триковима чак је и Мартин, тамошњи патријарх, био заведен и прихватио је цело то његово учење, као што се и синод од сто деведесет епископа био сабрао и успоставио Максимово учење.

21. Патријарх Константинопоља био је анатемисан зато што није желео да се сагласи са њим. Због тога се на њега разљути цар Констанс и послао је да га доведу у царски град и да га наговоре да одступи од свог злог учења. Како није успео да га убеди, послао га је у прогонство у Лазику, у данима (= у доба патријарховања) светог Пира патријарха Града (= Цариграда) и Македонија Антиохијског, и умро је тамо злом смрћу. Није пак по Констансовој наредби био патријарх, већ подвалом списа које је кривотворио и триковима неког мудрог човека, који је био патриције и који се звао Теодор, он је сишао у Константинопољ.³⁴

22. И ово, [...] (нејасан текст)³⁵, који је после Теодора³⁶, брата цара Ираклија, испричао ми је, када је био сишао на молитву у свети град Јерусалим, и када је био мир између арапског емира Муавије и цара Констанса, а и све остало што сам припремио да напишем о Максиму и Анастасију и овим монасима који су побегли из Африке испред Арапа и отишли у Рим код оног Мартина о коме сам говорио, због моје велике истрајности у жељи да истинито запишем ту причу.

23. Пошто се Максим попео у Рим, Арапи су били завладали над морским острвима, а ушли су на Кипар и на Арвад. Опустошили су их и поробили. Завладали су у Африци и потчинили су мноштво њихових морских острва. За рђавим Максимом ишао је гнев Божји и у сваком месту је био (гнев Божји) које је примило његову грешку.

24. Они ученици који су били смештени у Бизерти, које смо горе помињали, побегли су пред Арапима и попели су се у Рим. Примио их је Мартин као синове вере своје и дао им је један манастир, на ромејском³⁷ назван *Cellae Novae*³⁸, како је названо девет келија. Они су наставили у њему своју грешку обмањујући све које су могли.

25. Када је Максим видео да је Рим прихватио нечисти муљ и његову хулу, сишао је и у Константинопољ у време када је Муавија учинила мир са царем Констансом и када је започела рат са Абу Турабом, емиром Хирта у

³⁴ Према Броку, ово се односи на чињеницу да Пир није имао потврду цара при свом избору на место патријарха (уп. Brock, 1973, стр. 327).

³⁵ У сиријском тексту стоји ܡܝܬܪܐ ܕܡܝܬܪܐ — 'RMG [...] BWLQR'. Изгледа да недостаје део текста. Енглески превод је, такође, оставио овај део непреведен (уп. Brock, 1973, стр. 318). Погледати и објашњење код Брока (1973, стр. 328).

³⁶ Према Броку, смисао је „наследник Теодора“ (уп. Brock, 1973, стр. 318).

³⁷ Мисли се на латински.

³⁸ ܩܠܘܢܘܒܘܣ — QLWNWBWS: *Cellae Novae* (уп. Brock, 1973, стр. 318 и 328).

Сифину и поразио га. Цар Констанс је био у Адервејгану³⁹, а Максим је, стога, ушао у Константинопољ очекујући да и њега загади својом грешком као остале (= остала места).

26. Одједном се Максим био сместио у неки женски манастир, који је био назван Плакидија⁴⁰ и који је био у граду. Окрутношћу, колико је могао, одводио их је од истине и [...] (недостаје реч) својом рђавом вером и својом понудом [...] (недостаје остатак текста).

3. Поређења

Одељци 1–3 Сиријској жиџији говоре о пореклу Светог Максима. Према њима, он је пореклом из Палестине. Отац му је био Самарјанин, а мајка Персијанка. Пошто су успели да се спасу од смрти, коју су им прижељкивали саплеменици Самарјани, они су уточиште нашли код једног старца (свештеника) Мартира, хришћанина који их је и крстио.

Како нам је Свети ава Јустин забележио православно предање (Поповић, 1972, стр. 651–674) засновано на житијима писаним на грчком језику, Свети Максим је око 580. године био „рођен у Цариграду од родитеља високородних и православних“ (Поповић, 1972, стр. 651) или како нам само *Жиџије* написано на грчком извештава: „Његови родитељи беху из старе благородне породице, и мало ко је уживао већи световни углед од њих“ (Сидоров, 2006, стр. 20).

Одељци 4–6 и њерва њоловина 7. Светитељ је остао без оба родитеља када је имао око 10 година. Аутор нам не даје информацију колико је времена после ових догађаја Свети Максим био код старца Мартира пре него што је отишао у манастир, али се не помиње да се било шта значајно догодило у том времену. Манастир у који је Максим отишао био је Стара Лавра — према професору С. Броку, у питању је Лавра Светог Харитона (уп. Brock, 1973, стр. 321). Учитељ му је био игуман манастира Пантелеон, који је окарактерисан и као оригениста⁴¹ и као неко ко је *заразио* светитеља

³⁹ Сиријска реч је: *Ἀδερβεϊγαν* – 'DRWYGN. Према Броку, овде није реч о Азербејџану, али постоји могућност да је у то време цар походио Јерменију (уп. Brock, 1973, стр. 329).

⁴⁰ Не зна се на који се тачно женски манастир односи. Решење које нуди професор Брок јесте да је Плакидија означавала папске *apokrisiarioi*, и да је Максим био смештен ту једно време док се цар није вратио, а потом је био послан у женски манастир, као неки вид казне (уп. Brock, 1973, стр. 330–331).

⁴¹ Детаљније о проблему везе Светог Максима и оригенизма погледати код Сидорова (2006, стр. 27–32), као и код Поликарпа Шервуда (Polycarp Sherwood, 1955, а нарочито поглавље 1: „Maximus and Origenism“, стр. 72–102). Овде би требало дати само једну напомену, а то је да, после проблема у Палестини са оригенизмом с почетка 6. века па све до Петог васељенског сабора, монаси су релативно лако употребљавали оптужбу да је неко оригениста. „Речи типа 'оригениста', 'манихеј' и сл. веома често су користиле различите партије у догматској борби, често и без праве основе, стога се према њима треба односити са извесном резервом“ (Сидоров, 2006, стр. 28). „У тој заједљивој књижици [*Сиријском жиџији*] налазе се најискривљенији клишеи уобичајени за приказивање творца јереси,

својим учењем. Још се наводи да је патријарх Софроније гледао благонаклоно на Максима и, како С. Брок примећује, овде је Максим тај који је извршио утицај на Софронија (уп. Brock, 1973, стр. 322).

Према православном предању Свети је „проучио сву философију и богословље“ (Поповић, 1972, стр. 651) или како то описује *Жиџије* написано на грчком: „Он је ишао и код учитеља, прилежно је, како и треба, изучавао све науке, те да ли је и потребно говорити колико је знања он стекао за кратко време — граматику и све остале образовне дисциплине он је усвојио веома добро, у реторици и уметности речи он је досегао највиши степен, а философију је знао тако да му нико, чак ни донекле у томе није могао бити такмац.“ (цитат узет из Сидоров, 2006, стр. 20) После тога цар Ираклије га је поставио за првог саветника царског Сената, или, како сведочи *Синаксар*⁴², за свог личног саветника (уп. Синаксар, 2006, стр. 5⁴³), а потом, 613–614. он одлази у свој први манастир Филипик у Хрисопољу. Један од разлога који се наводи је: „Овај (Свети) није подносио да заједно (с другима) нечасно узима удела у заједници нечастиваца (=јеретика), напустио је световне власти, и већма је изабрао да се премеће у дому Божјем, него да живи у становима безбожничким (Пс 83, 11). И дошавши у манастир у Хрисопољу (данас Скутари на Босфору) примио је постриг.“ (Синаксар, 2006, стр. 5) Затим иде у манастир Светог Великомученика Георгија у Кизику, Хелеспонту, где му је учитељ био епископ кизички Јован. Овај Јован је представљен као благочестив и образован. Свети Максим остаје у овом манастиру све до 626. године, када прво иде у Јеладу, а затим на Крит (уп. Поповић, 1972, стр. 651–652). И православно предање говори да су Свети Максим и Свети Софроније били у добрим односима и да су били саборци у браћењу исте (= православне) вере. Почетак њиховог познанства везује се за Картагину и време док Софроније још није постао патријарх Јерусалима, тј. пре 634. године. Поред овога наглашава се да је Софроније већ тада био отпочео борбу за одбрану православне вере (Поповић, 1972, стр. 653) — пре „Максимовог утицаја“.⁴⁴

Одељци од групе ѡловине 7. до 14. Сиријско жиџије нам говори о припреми и једном сабору који је одржан на Кипру. Тај сабор је могао да буде

што Максим и јесте у очима овог аутора...“ (Далме, 2006, стр. 33).

⁴² Објављен под називом „Житије Светог Максима Исповједника (Синаксар, за 21. јануар)“, у *Лучи* 21–22 (2006, стр. 5–6).

⁴³ О послу који је обављао на двору и различитости извештаја погледати и код Сидорова (2006, стр. 20, фуснота 7).

⁴⁴ О односу Светог Максима и Светог Софронија погледати и код Сидорова (2006, стр. 25–27). Овде се нећемо задржавати много на односу ове двојице светитеља јер се *Сиријско и Грчко жиџије* и не разликује значајно, изузев чињенице ко је на кога утицао, а то можемо да објаснимо циљем писања *Сиријској жиџији*, тј. циљем да се сва одговорност пребаци на Светог Максима, јер једна ствар је окривити монаха, а друга напасти директно једног од пет патријараха.

634. или 638. године. До сада нису пронађени подаци о овом сабору у историјским изворима писаним на старогрчком или латинском. На пример, према *Историји сабора према ориџиналним докуменћима* од Хефелеа (Hefele, 1909, стр. 339–400), нема никаквог помена о неком сабору на Кипру у ово време. Једини сабор који би одговарао временски овим двома предложеним годинама јесте сабор у Јерусалиму 634. године. Поред чињенице да се не поклапа место одржавања, ни сама форма сабора није иста. Постоје две претпоставке у вези са разлогом сазивања сабора у Јерусалиму. По једној, он је био сазван због богословских проблема, а по другој, реч је о сабору епископа који су се сабрали ради устоличења Софронија као епископа, а документ који је сачуван под називом *Синодика* схваћен је као исповедање вере новог епископа (уп. Hefele, 1909, стр. 365–376⁴⁵). Ниједна нам не говори да је овај сабор имао неки општецрквени карактер, како је описан сабор на Кипру у *Сиријском житију Свештої Максима*. Сабор на Кипру, који се помиње у вези са овом богословском проблематиком, а који је познатији Црквеној историји јесте онај из 643, али ту се не подудара ни време, ни личности које су учествовале (уп. Hefele, 1909, стр. 387–400).

Поред овога С. Брок подвлачи да се овде помињу само 4 патријарха. После упокојења Анастасија II (609), антиохијски трон је био упражњен све до 638/9. Разлог је било очекивање цара Ираклија да ће доћи до уједињења са монофизитима, па да се на то место постави неко од њих (уп. Brock, 1973, стр. 322–323).

Овде имамо и једно сведочење да се Свети Максим борио против датка „распети за нас“ у Трисветом.

Одељци 15–16. Као узрок *Едикта* наводи се сабор на Кипру. У својим коментарима професор Брок подвлачи да постоји могућност да је аутор *Житија* „спојио“ два документа и њихове последице у ова два одељка. Наиме, реч је о Сергијевом *Псифосу* из 634. и Ираклијевом *Ектесису* из 638. године. По овом житију документ је прихваћен од свих патријараха, што је случај са *Псифосом*, али *Ектесис* је тај који уводи казне за оне који не прихвате документ (уп. Brock, 1973, стр. 323–324). Хефеле наводи други разлог за царев Ектесис: „Одговор Цариграда на Софронијево синодско писмо био је *Ектесис* цара Ираклија.“ (Hefele, 1909, стр. 387)⁴⁶

Одељци 17–19 и прва половина 20. Због инвазије Арапа светитељ одлази у Африку и иде све до Бизерте. Православно предање нам даје више података и говори да је преко Кипра (можда је на Кипар дошао преко Крита; о боравању на Криту сведоче и дела Светог Максима (уп. Sherwood, 1952, стр. 5)) дошао у Картагину (око 632; уп. Sherwood, 1952, стр. 5 и Поповић, 1972,

⁴⁵ Погледати и код Лаута (2006, стр. 17).

⁴⁶ Овде се нећемо задржавати на питању да ли је цар Ираклије заиста био један од аутора овог документа. О овоме може се погледати код Хефелеа (1909, стр. 387–390).

стр. 653–654). *Сиријско жиџије* не помиње разговоре између цариградског патријарха Пира и Максима (уп. Поповић, 1972, стр. 654–655; Hefele, 1909, стр. 401–425). Иако не помиње ни Афрички сабор из 646. године који је осудио монотелитство⁴⁷, ипак наглашава да је у Африци Свети Максим пронашао истомишљенике, међу којима се помиње и епарха Георгија, или, како нам преподобни Јустин преноси православно предање, „Григорија, патриција те покрајине“ (Поповић, 1972, стр. 655). Према Мансију, Хефеле је забележио: „царски гувернер, Григорије“ (Hefele, 1909, стр. 430). Побуна у Африци, у којој је учествовао овај Григорије, догодила се 646. године, а већ следеће године он је убијен док је бранио Африку од Арапа (уп. Лаут, 2006, стр. 17).⁴⁸

У вези са арапским освајањима требало би рећи и да је услед сталних међусобних ратова између Византије и Персије дошло до слабљења оба царства. Византија је била додатно ослабљена због напада Словена са севера, али и куге која је значајно смањила број становништва. Ово је све омогућило Арапима да лакше освајају територије на рачун ова два царства. Тако да се између 620. и 650. догодио пад Персије, а и Византија је изгубила своје источне провинције (уп. Лаут, 2006, стр. 9, 11–12).

Одељци од грује ѡоловине 20. одељка до 24. Говори се о инвазији Арапа у Африку и Максимовом одласку у Рим где је *завео* римског патријарха Мартина, који сазива сабор и прихвата *Максимова* учење. Папа Мартин је због овога био протеран у Лазику.

Инвазија Арапа је била око 647–648. године (уп. Brock, 1973, стр. 327), а Свети Максим је на вероватније у Рим стигао преко Сицилије крајем 647. (уп. Поповић, 1972, стр. 655, фуснота 4). И у православном предању Свети Максим се сматра на неки начин покретачем тог сабора и оним који „саветова папи, блаженом Мартину, да сазове помесни сабор“ (Поповић, 1972, стр. 656) и „припремио (је) Мартина, блаженог папу [Римског] (649–655) да сабере Помесни сабор“ (Синаксар, 2006, стр. 5). Број учесника на сабору се не поклапа. Према преподобном Јустину (уп. Поповић, 1972, стр. 656) и према Хефелеу (уп. Hefele, 1909, стр. 435) на овом сабору је било 105 учесника. Овај сабор, који је познат и као Латерански из 649. године, одбацио је *Тийос*. Према другим изворима, папа Мартин је био прогнан у Херсон, а не у Лазику. Брок у овоме види да је писац *Сиријскої жиџија* помешао место изгнанства папе Мартина и Светог Максима (уп. Brock, 1973, стр. 327).

⁴⁷ Према Хефелу, постоји један проблем између извештаја о овом сабору у *Жиџију Свѣйѡї Максима* на грчком. Наиме, говори се да су у исто време одржани сабори у Африци и Риму. Сабор у Африци био је 646, док у Риму тада немамо ниједан сабор (уп. Hefele, 1909, стр. 426).

⁴⁸ О односима Светог Максима и Григорија из Африке погледати и код Шервуда (1952, стр. 8–9).

Одељци 25. и даље. Максим иде својевољно у Цариград, желећи да искористи прилику царевог одсуства из престонице, да и тамо проповеда своје учење. Православно предање нам каже: „[...] по царевом наређењу би у Риму ухваћен преподобни Максим са својим учеником Анастасијем, и окован одведен у Цариград.“ (Поповић, 1972, стр. 656; уп. Синаксар, 2006, стр. 5) Свети Максим и Свети Мартин ухваћени су 653. (уп. Sherwood, 1952, стр. 21).

Овим се завршава оно што је остало од *Сиријској жиѿији* *Свейої Максима Исповедника*. С обзиром на то да је тема овог рада *Сиријско жиѿије* и поређење са православним предањем, овде ћемо да станемо са анализом података о животу овог великог Исповедника Цркве Христове. Према православном предању, светитељу је било суђено више пута. Био је прогоњен и мучен на разне начине, све док му нису и језик и руку одсекли и док се није упокојио у изгнанству. Све ово су му радили да би га на неки начин натерали да се одрекне учења о две воље и две енергије у Христу Господу (уп. Поповић, 1972, стр. 660–674).

4. Неколико напомена о веродостојности података *Сиријској жиѿији*

Први приговор *Сиријском жиѿију* у вези са тачношћу његових података јесте место рођења Светог Максима Исповедника. Разлика између *сиријској* и *їрчкој* извештаја веома је велика. Главни проблем је што *Жиѿије* писано на грчком нема много података о раном периоду живота овог светитеља, док *Жиѿије* писано на сиријском обилује детаљима у вези са његовом младошћу. Првобитно се сматрало да би се можда могла дати предност *Жиѿију* писаном на сиријском у вези са овим питањем јер га пише савременик Светог Максима и очевидац, док се *Жиѿије* писано на грчком датира касније. Међутим, према новијим истраживањима долазимо до закључка да ова проблематика није баш тако једноставна. Наиме, крајем VII века Свети Максим је још увек предмет расправа. Монахотелити покушавају на све начине да умање његов утицај (уп. Brock, 1985, стр. 119–140), а у исто време диотелити одговарају на ове нападе. Место ових спорова је Палестина. Највероватније да је ова расправа један од главних разлога за писање оба житија, тј. узрок настанка *Жиѿија* писаног на сиријском и узрок за настанка првобитних верзија живота Светог Максима на основу којих ће бити састављено *Жиѿије* писано на грчком (Roosen, 2010, стр. 408–460). Дакле, овде имамо готово исто време и место настанка оба житија, тако да аргумент да је *Сиријско жиѿије* старије и веродостојније није одржив.

Максимово школовање такође је постављено као проблем. Постоји мишљење да стил Светог Максима „мањка у улепшавањима и реторици“ (Лаут, 2006, стр. 10, фуснота 4), што би на неки начин ишло у прилог да он

није завршио неке високе школе, али да ипак његов стил надилази стил једног „провинцијског монаха“, а који се најбоље види у његовој *Амѣиѣ* (уп. Лаут, 2006, стр. 11). Ту је и мишљење које говори о „оригиналности и узвишености философске мисли Максима Исповедника, унутрашњој ритмичности и хармонију његових реченица“ (Сидоров, 2006, стр. 19). Шервуд мисли да „његов стил, често компликован, ретко је неразумљив“ (фр. *obscure* — замрачен, прикривен) (Murphy, Sherwood, 1973, стр. 156).⁴⁹ Какогод окаректерисали стил овог светитеља, не може да се порекне његова улога и допринос Цркви у борби против монотелита. Примедба да то није могао да учини „провинцијски монах“ ништа не доказује.⁵⁰ У то време у манастирима Палестине можемо да сретнемо углавном монахе који су били јелини, па су манастири називани и „грчке енклаве“. Ови монаси су са собом донели и световно јелинско образовање. Библиотеке манастира биле су веома богате. Због свега овога манастири у Палестини имали су веома важну улогу и постали су умни центри Палестине (уп. Сидоров, 2006, стр. 24). Ово нам говори да је један „провинцијски монах“ могао да буде веома образован.

Проблем у вези са образовањем Светог Максима требало би погледати из још једног угла. У уводу *Мисѣаіііје* стоји реченица: „Јер сам ја одрастао у незнању, будући потпуно напућен у тајне уметничке речи, које благодат имају само у произношењу“ (1997, стр. 164)⁵¹ Како и А. Сидоров запажа, ово би веома лако могло да се припише скромности монаха и његовој борби против гордости, али и додаје да би ово могло да се преведе и са речима да он „није добио потребно образовање“. Сидоров наставља и додаје да Максим за себе каже да није прошао неопходни „тривијум“ и „квадривијум“, што би одударало од извештаја које нам нуди *Жиџије* писано на грчком (о овоме детаљније уп. Сидоров, 2006, стр. 24). П. Шервуд ипак мисли, према изворима писаним на грчком, да светитељ јесте завршио школовање у које је укључен и квадривијум — аритметика, музика, астрономија, геометрија (уп. Sherwood, 1952, стр. 1). Било да није у потпуности завршио школовање, или пак да јесте, ипак би се могло рећи да одудара од сиријске верзије, јер, иако је могао да стекне веома добро образовање у манастирима Палестине, питање је колико може да се говори о универзитетским *звањима* тривијум и квадривијум.

⁴⁹ У вези са стилем Светог Максима погледати и коментар Светог Фотија Цариградског у његовој *Библиѣи* (уп. Непгу, 1952, стр. 74–81). Овде он објашњава да је стил Светог Максима нејасан, тешко разумљив, па и заморан при читању, али и да су његова дела веома дубока, студиозна и да су за „оног који воли да се креће духом својим у висинама и созерцањима“.

⁵⁰ Овим немам намеру да стајем на страну једног или другог житија, већ само желим да кажем да овај аргумент, који се користи у одбацивању тачности *Сиријској жиџија*, није погодан.

⁵¹ О делима и језику, као и о могућим изворима за учење светог Максима погледати код Далмеа (2006, стр. 34–37).

Владика Атанасије Јевтић наводи још неке чињенице које нам говоре да Свети Максим није провео своје детињство у Палестини, нити је када тамо био. Владика наводи да светитељ у својим списима спомиње да „кажу да Јордан извире испод Ермона“. Неко ко је ту рођен не би нагласио да *кажу* јер је он то сам могао да види. Следећи цитат још више потврђује ову тезу: „[...] очевици оних места [у Палестини] говоре да су тамо кровови на кућама од лаког камења.“ (уп. Синаксар, 2006, стр. 5, фуснота 1) Исти проблем. Зашто би му неко говорио какви су кровови ако је тамо одрастао?

Проблем језика и стила (у смислу погрдних речи) који је коришћен за писање овог житија није био толико необичан за време у којем је настао. Коришћење речи којима се на неки начин нападају, па чак и омаловажавају јеретици присутан је и у житијима писаним на грчком језику.⁵² То је једноставно био дух времена у којем су настала, а треба увек имати у виду да је аутор био монотелит и да му је био циљ да дискредитује Светог Максима на сваки начин јер га је видео као главног противника његове вере — монотелитске.

Какогод посматрали *Житије Светиої Максима Исцеловедника* писано на сиријском језику, мислим да га је корисно имати на српском језику, да би се видело како је овај светитељ Божји изгледао у очима људи који су заступали учење против кога се он борио целим својим бићем и због ког је смело стао насупрот „целе васељене“. Ово житије ни на који начин не може да умањи улогу и допринос овог великана Цркве Христове, јер његова жртва за веру коју су потврдили васељенски сабори и која живи у Цркви, као и његови списи, не могу бити заборављени или изгубити на важности.

⁵² Тако, на пример, и у *Житију Светиої Максима* које нам је оставио преподобни Јустин Поповић налазимо реченицу као што је: „У то време беше распрострањена јерес монофизитска, која се ишчаури из јереси Евтихијеве, и која је *дулазнила* да у Господу постоји само једна природа.“ (Поповић, 1972, стр. 652; истакао аутор) Ово ни на који начин не умањује квалитет овог житија, него нам показује да је преподобни Ава, пишући живот Светог Максима, остао веран духу предања и да га је записао баш онако како су писана древна житија. Како Е. Лаут то објашњава, „тон би вероватније изгледао мање одбојан византијском уху него што се то чини нашем...“ (Лаут, 2006, стр. 11)

Литература:

- Brock, S. (1973). An early syriac life of Maximus the Confessor. *Analecta Bollandiana — Revue critique d'hagiographie*, 91, 299–346.
- Brock, S. (1985). Two Sets of Monothelite Question to the Maximianists. *Orientalia Lovanensia Periodica*, 17, 119–140.
- Далме, И.–А. (2006). Максим Исповѣдник: византијски монах и бого-слов. *Луча*, 21–22, 33–40.
- Жиџије Свѣйої Максима Исѣоведника (Синаксар, за 21. јануар) (2006). *Луча*, 21–22, 5–6.
- Jennings, W. (1926). *Lexicon to the Syriac New Testament*. Oxford.
- Лаут, Е. (2006). Максим Исповедник: Живот и доба. *Луча*, 21–22, 9–18.
- Максим Исповедник (1997). Мистагогија. *Изабрана гела*, Призрен, 164–224.
- Murphy, F.–X., Sherwood, P. (1973). *Constantinople II et Constantinople III*. Paris.
- Поповић, Ј. (1972). Житије преподобног Оца нашег Максима исповедника и мученика. У: *Жиџија свѣѣих*, 651–674.
- Roosen, B. (2010). Maximi Confessoris Vitae et Passiones graecae: The developement of a hagiographic dossier. *Byzantion*, 80, 408–460.
- Сидоров, А. (2006). Неке напомене уз биографију Максима Исповедника. *Луча*, 21–22, 19–32.
- Sherwood, P. (1952). *An annotated date-list of the works of Maximus the Confessor*. Rome.
- Sherwood, P. (1955). The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor. *Kolekcija Studia Anselmiana*, 36. Rome.
- Smith, P. (1903). *A Compendious Syriac Dictionary*. Oxford: Clarendon Press.
- Henry, R. (ur.) (1962). *Photius' Bibliothèque*, III. Paris.
- Hefele, Ch.–J. (1909). *Histoire des conciles d'après les documents originaux* III/1. Paris.

Boško Erić

Christian Cultural Centre, Belgrade

The Syriac Life of Saint Maximus the Confessor
and the Orthodox Tradition

In this article the author represents *The Syriac Life of Saint Maximus the Confessor*. In the very beginning a problem of authorship is treated. Considering the name of the writer that is mentioned in *The Life* — Gregorios or Georgios, the author is trying closely to determine the identity of that historical figure. Afterwards the translation of *The Life* from the syriac language is given, as well as comparisons which include statements coming from The Orthodox Church tradition. In this chapter a difference between two traditions, Greek Orthodox tradition and Syriac Monothelite tradition, can be noticed in the view of St. Maximus the Confessor. The author also represents several most frequent objections concerning authenticity of the facts that are found in *The Syriac Life*, such as a question of origin, youth and education of Saint Maximus the Confessor.

Key words: Syriac Life, Saint Maximus the Confessor, S. Brock, orthodox tradition, Syriac Monothelite tradition.

Датум пријема чланка: 1. 5. 2013.

Датум прихватања чланка за објављивање: 5. 12. 2013.



УДК 271.222(497.11)-523.4
271.222(497.11)-523.4-726.3:929
726.54(497.11)(091)

DOI:10.5937/sabornost7-5093

Прегледни чланак

Дарко Ивановић

Народна библиотека „Радоје Домановић“, Велика Плана

Пола века цркве Светог оца Николаја

Abstract: Град Пожаревац је дуго времена имао само једну цркву, више од седам деценија у XIX веку. Од средине поменутог века било је неколико безуспешних покушаја подизања друге, Нове цркве. Ипак, она је изграђена тек 1890. године и то новцем протојереја Петра Шљивића, тадашњег пароха трњанског, сина пожаревачког војводе Првог српског устанка Живка Шљивића.

Нова црква је освећена на дан црквене славе 1890. године (9/22. мај). Освећење је извршио митрополит Србије Михаило, уз суделовање хора ученика Богословије „Свети Сава“ из Београда.

Светониколајевска црква подигнута је у српско-византијском стилу, од тврдог материјала. У основи цркве је равнокраки крст, са бочним четвороуганим апсидама и кубетом чији се врх завршава позлаћеном куглом са крстом.

Цркви је требало неколико година да нађави иконостас и потребне црквене предмете, да исплати дугове. При овој цркви служили су пожаревачки свештеници друге, треће, седме и дрежанске парохије. Током првих пола века (1890–1941) било их је укупно 16, углавном искусних. У другом делу рада приказане су њихове биографије.

Key words: Пожаревац, Нова црква, Свети Николај, свештеници.

Српске цркве и манастири су драгоцени споменици културе и места наше православне вере и побожности. То су места молитве и спајања људи у Богу. Од средине XIX века зидане велике цркве су замениле старе и дотрајале цркве дрвнаре које су биле склоне држем пропадању.

Пожаревац је прву већу цркву, Саборну, добио већ 1819. године, само четири године после Другог српског устанка. Била је једна од првих задужбина кнеза Милоша Обреновића, највећег српског нововековног задужбинара. Посвећена је Светим архистратизима Михаилу и Гаврилу. Међутим, она је већ средином истог века била претесна за највеће насеље тадашње североисточне Србије. Због тога је било неколико покушаја

подизања нове, друге цркве. Дуго је тражен и плац за њу, све до последње деценије.

Пошто су пропали сви планови и покушаји Општине, нову цркву је подигао о свом трошку протојереј Петар Шљивић (1890), тадашњи парох трњански, син пожаревачког војводе Живка Шљивића. Ктитор је цркву посветио својој крсној слави, Светом Николи, односно Преносу моштију Светог оца Николаја (9/22. мај)¹.

Црква је изграђена на поклоњеном општинском плацу, на почетку Бугарске мале,² на црквишту мале цркве из прве половине XVIII века. Прота Петар Шљивић оставио је натпис о свом задужбинарству на мермерној плочи на улазу у цркву: „Подигнув о свом трошку овај свети храм / Овде борава вечни сан прота Петар Шљивић, парох трњански / син војводе рамског Живка Шљивића и Митре / рођ. јуна 1818. г. + 21. X 1902. Пожаревац и супруга Јелена, кћи Аврама Спасојевића, трг. из Пожаревца и Стане, рођ. октобра 1825, + 15. VIII 1908.“³

Црква је освешћена на дан храмовне славе 1890. године (9/22. мај). Освећење је извршио митрополит Србије Михаило, уз суделовање хора ученика Богословије „Св. Сава“ из Београда.

Прота Петар Шљивић, ктитор, пред своју смрт завештао је тестаментом овој цркви три дућана и 4 хектара земље. Двоспратни дућан на тадашњем тргу Краљице Марије (8 м x 4,5 м), саграђен од тврдог материјала, имао је 4 одељења и магацин. Два одељења била су у приземљу, а друга два на спрату. Годишња кирија износила је 3 600 динара. Два мала дућана налазила су се у Краљевој улици. И она су саграђена од тврдог материјала, од цигала. Имала су по две просторије. Ови мали дућани имали су годишњи приход од 7 000 динара. Иза њих налазила се црквена кућица (9 м x 4 м). Црквеном њивом од два ара на Могилском брду управљала је Управа цркве.⁴

Црква Светог оца Николаја подигнута је у српско-византијском стилу, од тврдог материјала. У основи цркве је равнокраки крст, са бочним четвороугаоним апсидама и кубетом чији се врх завршава позалаћеном куглом и крстом. У фебруару 1932. године црква је процењена на 250 000 динара.⁵

Црква се дели на припрату, лађу и олтар. Олтар је одвојен од средњег дела цркве дрвеном преградом иконостаса, израђеном од ораховог дрвета, у дуборезу. Иконостас је у три реда. Сликао га је Влајко С. Вуковић,

¹ ИАП, Управа цркве Светог оца Николаја, Црквени одбор, 1891.

² Манојловић, 2011, стр. 257.

³ Протојереј Петар Шљивић, умировљени парох трњански, преминуо је 20. октобра 1902. у Пожаревцу, у својој 88. години старости (*Весник Српске цркве*, 11, 1902, 1047).

⁴ АИП, Управа Цркве Св. о. Николаја, к. 7.

⁵ *Истио*.

живописац. Иконе у првом реду рађене су по мотивима из живота Исуса Христа. У другом реду су апостоли, а у трећем су теме из Новог завета: Мати Христова и анђео са обе стране распећа.⁶ Нове иконе, након обнове иконостаса, живописао је на платну и дрвету у српско-византијском стилу Рус Андреј Васиљевић Биценко, академски вајар (1940), аутор многих икона на иконостасима (Саборна црква у Крагујевцу, Лесковац, околина Шапца, Нова црква у Смедереву, Велика Плана итд.).⁷

Године 1923. црква је имала 4 слике, иконе. Међутим, већ тада, после нешто више од три деценије иконе су биле у лошем стању, почађавеле. Због тога је било потребно реновирање молераја и икона.⁸

Према Извештају о стању парохијских цркава Епархије браничевске концем 1922. године, трпеза Светониколајевске цркве била је од тесаног камена и у добром стању, била су два антими́са (поклони српских митрополита Михаила и Димитрија, 1890. и 1915), крстионица (смештена у црквеној кући), а крипта је испод олтара (сахрањени ктитор о. Петар Шљивић и попадија Јелена). Гвоздени крст на престолу изграђен је од прве извађене руде из мајдана Мајданпека.⁹

Црква се у првим годинама служила једним малим звоном од 50 кг, позајмљеним од пожаревачке Саборне цркве. Пре Великог рата она је већ имала три звона. Стара звонара је порушена у бомбардовању.¹⁰

Црквена кућа у порти имала је четири одељења. У једној је била крстионица, у другом канцеларија свештенства, у трећем канцеларија татора и старешине и у четвртом стан за једног црквењака (соба и мала кухиња). Ова кућа је изграђена од слабог материјала.¹¹

Црквена порта простирала се на 34 ара. Црквеним имањем и имовином управљала је Управа цркве.¹² Порта је била ограђена тарабом и засађена воћем.¹³

Црква је имала све потребне богослужбене књиге, осим једног „Србљака“ и Књиге за упокојене службе о Видовдану. Протоколи крштених, венчаних и умрлих рађени су од 1. јануара 1893. године.¹⁴

Светониколајевска црква била је у финансијској кризи у првим годинама, углавном због великих трошкова око њене изградње и отплате дугова.

⁶ АИП, Управа Цркве Св. о. Николаја, к. 6, 1932.

⁷ Јовановић, 2006, стр. 63–70.

⁸ АИП, Управа Цркве Св. о. Николаја, к. 6, 1923.

⁹ *Истио*.

¹⁰ *Истио*.

¹¹ АИП, Управа Цркве Св. о. Николаја, к. 7, 1932.

¹² *Истио*.

¹³ *Истио*, к. 6.

¹⁴ *Истио*.

Због тога је њен први свештеник и ктитор, о. Петар Шљивић, по одлуци Црквеног одбора од 9/22. маја 1891. године, молио пожаревачке еснафе да помогну Нову цркву. Први се одазвао адацијски еснаф, који је приложио 120 динара. Потом је трговачки еснаф поклонио 720 динара ради куповине великог звона. Пошто је Суд општине пожаревачке дао позајмицу од 1 200 динара, ово звоно је нађављено у Вршцу 1891. године.¹⁵

О. Петар Шљивић, свештеник и председник Црквеног одбора, 16. јуна 1891. године безуспешно је слао молбе Одбору Старе цркве за позајмицу од 1 500 динара за изградњу оgrade и звонаре и за поклон утвари и одежде (31. јул 1891). Председник Одбора, парох пожаревачки Коста Девић одговорио је да Црква нема новац у готовини већ се капитал састоји у вредносним папирима (19. јун 1891) и да утвари и одежду може дати само на послугу (31. јул 1891).¹⁶ Нова црква је успела да током следеће године нађави утвари, печате, књиге, протоколе и друге предмете.

Нова црква је изградила црквену кућу тек 1894. године, после наређења среског начелника о обавези да свака црква треба да сагради кућу, тј. стан за свештеника, која би имала и кнацеларију (21. фебруар 1894).¹⁷

После изградње Светониколајевске цркве извршена је нова подела пожаревачких парохија (1893), тј. извршено је разграничење Старе и Нове цркве. Саборној цркви Св. Архистратига припале су прве три пожаревачке (I – протска, II – под свештеником Атанасијем Бранковићем, III – о. Тома Протић), драговачка са Живицом (о. Коста Девић), ћириковачка са делом Пожаревца (о. Јован Протић), лучичка (Лучица и Пругово, о. Кирил Јевтић) и трњанска (Трњане, Надрђе и Салаковац; свештеник – капелан Иван Атанацковић).¹⁸ Новој, Светониколајевској цркви припале су три парохије: IV пожаревачка под капеланом Савом Протићем, брежанска (Брежане и Батовац; свештеник Станоје Поповић) и дубравичка (Дубравица и Петка; свештеник Лука И. Јовановић).¹⁹ Треба рећи да је у то време, током две године (1892–1894) зидана капела у Дубравици, средствима сопственог капитала.²⁰

Светониколајевска црква, иако скромног простора, задовољавала је потребе грађана, углавном Бугарске мале.²¹ Треба рећи да је ова црква у првим годинама слабо посећивана, углавном због навике парохијана да иду у Саборну цркву. Због тога се Црквени одбор Нове цркве обратио

¹⁵ *Исѣо*, к. 3, 1891.

¹⁶ *Исѣо*.

¹⁷ *Исѣо*, 1894.

¹⁸ Манојловић, 2011, стр. 261.

¹⁹ *Исѣо*, стр. 261–262.

²⁰ Јевремовић, 2005, стр. 239.

²¹ Манојловић, 2011, стр. 257.

Суду општине града актом од 3. јуна 1894. године, којим тражи да он утиче на грађане да поштују поделу на две црквене општине.²² Грађанима је требало неколико година да прихвате нову парохијалну цркву, пошто је стара црква већ седам деценија била седиште протојереја. Поред Пожаревљана, на Свету Литургију долазили су мештани из подручних села без цркве (Брежане, Живица, Петка и Ћириковац).

Постепено се ширила Црквена оптина Светониколајевске цркве. Већ 21. октобра 1896. године Митрополит је наредио да од Митровдана Новој цркви припадне и парохија драговачка са својим свештеником Атанасијем Бранковићем.²³ Повећањем броја становника у Пожаревцу и околним селима осниване су нове парохије. Године 1901. установљено је пет пожаревачких парохија (са Драговцем). Међу њима најмања је била дрежанска парохија (401 дом), а највеће IV и V (по 475 домова).²⁴ После три године, црквену општину Светониколајевске цркве сачињавао је део града Пожаревца и села Брежане, Живица, Петка и Ћириковац. Тада је у овој цркви служило четири свештеника: Станоје Поповић, Васа Живковић, Љубомир Радовановић и Јован Протић, тј. пароси II, III, VII и дрежанске парохије (1904).²⁵

Светониколајевска црква, оштећена у време бугарске окупације, направљена је 1920. године, углавном споља. Подигнуто је степениште (1920) и подрумче (1921).²⁶ Црква је 1957. генерално реновирана и окречена споља и изнутра и поново је реновирана на њеној стогодишњици.²⁷ Према Шематизму из 2003. године, парохијски дом потиче из 1963. године, а нова стамбена зграда подигнута је 2002. године, са шест станова и салом. Потом је изграђена још једна стамбена зграда (2 стана). Порта се простире на 0, 55 ха.²⁸

Према Извештају о стању парохијских цркава Епархије браничевске концем 1922. године, старешина Светоникољске цркве био је Љубомир М. Радовановић, парох II парохије пожаревачке, а служили су и свештеници Славко Поповић и Сава Р. Савић. Богослужења су вршена редовно и свкоднено. Црква је имала два татора и два служитеља. Парохијска канцеларија налазила се у црквеној кући.²⁹

²² ИАП, Управа Цркве Св. о. Николаја, к. 3, 1894.

²³ *Исѣо*, к. 4, 1896.

²⁴ Манојловић, 2011, стр. 262.

²⁵ ИАП, Управа Цркве Св. о. Николаја, к. 1, 24. септембар 1904.

²⁶ *Исѣо*, к. 6, 1923.

²⁷ *Српска православна Епархија браничевска, Шематизам*, 2003, стр. 170.

²⁸ *Исѣо*.

²⁹ ИАП, Управа Цркве Св. о. Николаја, к. 6, 31. децембар 1923.

Састав свештенства Светониколајевске цркве повремено је мењан у међуратном периоду. Током 20-их година брежански пароси били су Димитрије Лукић, Петар Радивојевић и Александар Савкић. О. Љубомир Радовановић дуго је служио у другој парохији, све до своје смрти 1950. године. На трећој парохији најпре је био о. Славко Павловић (умро 23. III/ 5. IV 1931), потом о. Драгољуб Матејић, а на седмој парохији Никола Милић. Тако су пред Други светски рат (1939) остала четири свештеника: Љубомир Радовановић, Стеван И Пајевић, Никола Милић и Драгољуб Матејић.³⁰

Анализом расположиве архивске грађе, периодике и литературе, дошли смо до сазнања да је у Светониколајевској цркви служило 16 свештенослужитеља, углавном искусних свештеника. За разлику од Саборне цркве, она није имала ђакона. У њој су радили црквењаци, најпре Петар Ђурић (од 1890. године), потом, после Великог рата, Милан Лазић.³¹ Велику помоћ у раду цркве пружили су њени тутори. У извештају из 1922. године, помињу се црквени тутори Цветко Милосављевић и Мијаило Јотић.³² Цркву су помагали и остали њени верници и пријатељи.

Треба рећи да је Пожаревац поред поменуте прве две цркве имао и једну капелу на Централном гробљу, која је посвећена Преносу моштију Св. архиђакона Стефана, а задужбина је породице Касидолац (подигнута 1901. године). Данас има и трећу цркву, у Бусију, посвећену Светој Петки.

Свештеници Светониколајевске цркве

Бранковић С. Атанасије (Танасије)

Атанасије Бранковић (1831–1903), рођен у Пожаревцу, завршио је основну школу (четвороразредну) у родном месту, 2 разреда гимназије и Богословију у Београду (1852).³³ Потом је учитељовао у Великом Градишту једну школску годину (1852/53). Оженио се Персидом, Сидом, ћерком попа Ћирка (Кирил Јевтић). Са њом је имао сина Илију (Бранковић), који је био познати адвокат у Пожаревцу и народни посланик.³⁴

Решењем Митрополије од 17. августа 1853. године, Атанасије Бранковић је рукоположен за ђакона цркве у Великом Градишту.³⁵ Он је 24. октобра исте године заменио парохију са пожаревачким ђаконом Живком

³⁰ *Исѣло*, к. 10, 7/20. IV 1939.

³¹ *Исѣло*, к. 3, 1892, 1897, 1919.

³² *Исѣло*, к. 6, 13. децембар 1923.

³³ АЕБ, КЛ, 1892, стр. 5.

³⁴ Владимировић, 1983, стр. 47.

³⁵ АС, МБ, Е – 664/1853.

Протићем, тј. дошао је у Пожаревац,³⁶ где је радио у школи и служио у цркви као ђакон, све до 1864. године када је рукоположен за свештеника, пароха жагудичког, и постављен за намесника хомољског (1864–1876).³⁷ У Пожаревцу је служио најпре као парох пожаревачки и ћириковачки,³⁸ потом је три године био заступник протојереја пожаревачког. После нове поделе пожаревачких парохија (1893), о. Атанасију је припала друга парохија пожаревачка са 325 домова и 2 320 житеља.³⁹ Његова парохија је исте године припала Светониколајевској цркви. Већ наредне године (1894), 17. марта, он је изабран за председника Црквеног одбора ове цркве.⁴⁰ Био је старешина цркве све до своје смрти (од „мане срца“), 18. јануара 1903. године у Пожаревцу. Сахрањен је после два дана. Опело је извршило пожаревачко свештенство.⁴¹

О Атанасије је због ревносног вршења службе двапут одликован, 1864. црвеним појасом⁴² и 1899. године чином протојереја.⁴³ Био је активни члан Свештеничког удружења.⁴⁴ Може се рећи да је о. Атанасије био један од најбољих пожаревачких свештенослужитеља, који је служио Богу и на роду пуних пола века.

Девих Василица Константин – Коста

Коста Девих, син свештеника Василица, родом је из Пожаревца (5. октобар 1842), од фамилије Девиха (Бурјан мала, славе Ђурђиц).⁴⁵ Завршио је основну школу, 4 разреда гимназије и Богословију у Београду (29. јун 1864).⁴⁶ Оженио се Николијом (1864).⁴⁷ Деца су им умирала млада: Милан (1872), Љубица (1877) и Андреја (1885).

У време Пописа становништва 1862. године о. Коста је имао 19 година, био је богослов и живео је у породици свога оца Василица Девиха, пожаревачког свештеника.⁴⁸

³⁶ *Исѣо*, Е-998/1853.

³⁷ *Државни шемајизми* за годишта 1865–1876.

³⁸ *Исѣо*, 1877.

³⁹ Манојловић, 2011, стр. 261.

⁴⁰ ИАП, Управа Цркве Св. О. Николаја, к. 3, 1894.

⁴¹ *Исѣо*, МКУ, LXXV, I парохија пожаревачка, 1903.

⁴² АЕБ, КЛ, 1892, 5.

⁴³ *Гласник Српске цркве*, XII, 1899, стр. 1139.

⁴⁴ *Исѣо*, II, 1895, 193.

⁴⁵ *Лейолис Саборне (сѣаре) ѿжаревачке цркве*, стр. 4; *Лейолис ѿрохије V ѿжаревачке*, стр. 7.

⁴⁶ АЕБ, КЛ, 1892, 7.

⁴⁷ ИАП, Регистар венчаних Пожаревац 1837–1910, 1864, бр. 84.

⁴⁸ Перуничих, 1977, Попис 1862. године, бр. 208.

О. Коста је рукоположен за ђакон 16. новембра 1865, а следећег дана за свештеника.⁴⁹ Потом је као учитељ радио годину дана (1865/66). Служио је на неколико парохија: пожаревачкој (капелан 1866–1869), батушкој (1869–1870), драговачко-пожаревачкој (1871–1879) и четвртој пожаревачкој (протојереј, 1880–1900).⁵⁰ Као драговачко-пожаревачки свештеник, служио је у Саборној цркви Св. Архистратига,⁵¹ до 21. октобра 1896. године када је Драговац припао Светониколајевској цркви.⁵²

Поп Коста Девић био је један од најбољих свештеника у Пожаревцу. У кондуит листама описан је као учтив, дружељубив, лепо развијен, здрав и одличан у чинодејству и појању.⁵³ О њему је записано и следеће: „Весело, разговоран и оран за сваку шалу — уносио је међу својим парохијанима и другим грађанима неку живост и веру. Смирено и велики богомољац, поп Коста је био и учесник у Српско-бугарском рату, као војни свештеник, а то је био дуго година парох“.⁵⁴ Одликован је црвеним појасом 1893, а протску камилавку добио је 1900. године.⁵⁵ Он је један од оснивача и улагача Српске књижевне задруге 1892. године.⁵⁶

О. Коста, свештеник лучички (IV парохија пожаревачка) умро је у Пожаревцу у 58. години живота, 1900. године.⁵⁷

Живковић Василије (Васа Ђакон)

Василије (Васа) Живковић, дугогодишњи ђакон, рођен је 1853. године у Неменикућама (деоградски округ). Завршио је по четири разреда основне школе, гимназије и богословије (1876). Он је 1879. године ступио у чин ђакон цркве у Великом Градишту (1881–1883), а у чин протођакон 12/24. октобра 1899. године, при освећењу цркве у Пољани. Потом је учитељовао у Пожаревцу и чинодејствовао у цркви само празником и недељом.⁵⁸ Као учитељ отишао је у пензију 1899. године. Радио је и као хонорарни вероучитељ у Гимназији „Књаз Михаило“ у Пожаревцу.⁵⁹ Истовремено

⁴⁹ АЕБ, КЛ, 1892, 7.

⁵⁰ *Државни шемајизми*, 1866–1900.

⁵¹ Манојловић, 2011, стр. 261.

⁵² ИАП, Управа Цркве Св. О. Николаја, к. 3, 1896.

⁵³ АЕБ, КЛ, 1892, 7.

⁵⁴ Манојловић, 2011, стр. 261.

⁵⁵ АЕБ, КЛ, 1892, 7.

⁵⁶ *Животи и прикљученија Димитрија Обрадовича*, 1892; *Добројвори, оснивачи и улајачи Српске књижевне задруге у 1892*, XLIII.

⁵⁷ ИАП, 1893–1910, 1900, 48.

⁵⁸ АЕБ, КЛ, 1892, Протопрезвитерат пожаревачки, 26; *Хришћански весник*, III, 1. фебруар 1880, 71 и X, 1899, стр. 947.

⁵⁹ АЕБ, КЛ, 1892, 26.

је као добар писац био сарадник „Весника српске цркве“ и „Грађанина“.⁶⁰ Његове књиге штампане су у штампарији Ђорђа Наумовића у Пожаревцу.⁶¹ Крајем XIX века био је деловођа Пожаревачког пододбора Свештеничког удружења.⁶² Због лепог рукописа, он је ангажован и за деловођу Црквеног одбора Старе пожаревачке цркве.⁶³ Предавао је веронауку и војницима и официрима Гарнизона IX пешадијског пука у Пожаревцу.⁶⁴

О. Василије рукоположен је за свештеника тек у педесетој години живота, 2/15. фебруара 1903. године у београдској Саборној цркви.⁶⁵ Примио је парохијску дужност 18. априла/1. маја исте године у Пожаревцу, у Светониколајевској цркви, после смрти њеног бившег пароха, протојереја Атанасија Бранковића.⁶⁶ Први светски рат затекао га је на другој парохији пожаревачкој, а на њој се помиње последњи пут 7. јануара 1912. године. Од 1904. године замењивао је болесног свештеника печанског Љубомира Радовановића.⁶⁷ Вероватно је умро или страдао у једном од ратова од 1912. до краја 1918. године.

О. Васа је због врло доброг понашања и ревносне службе двапут одликован, најпре Орденом Св. Саве V реда (1903).⁶⁸ Краљ Петар Први Карађорђевић одликовао га је Златном медаљом око нове 1910. године.⁶⁹

Јовановић И. Лука

Лука Јовановић, дубравички парох, припадао је Светониколајевској цркви. Рођен је 1845. године у Београду, где је завршио по 4 разреда основне школе, гимназије и Богословије (1865). Док је чекао парохију, он је радио као учитељ неменикућански две и по године и практикант Конзисторије три године.⁷⁰ Зађакоњен је 14. марта 1870. године и упућен у Дубравицу да капеланише старом болесном свештенику Арону Новаковићу. Рукоположен је за свештеника после недељу дана. Митрополит Михаило наредио је пожаревачком проти да о. Луку уведе у дужност на дубравичку парохију и о. Арону годишње издаје 150 талира.⁷¹ Већ на почетку службе

⁶⁰ Јоксимовић, 2003, стр. 120.

⁶¹ *Истио*, стр. 100.

⁶² *Гласник Српске цркве*, II, 1895, стр. 193.

⁶³ ИАП, Управа Цркве Св. О. Николаја, к. 3, Удружење свештеника, 1891.

⁶⁴ *Истио*, 1906.

⁶⁵ *Весник српске цркве*, II, 1903, стр. 182.

⁶⁶ ИАП, Управа Цркве Св. О. Николаја, к. 3, 1903, 33.

⁶⁷ *Истио*, к. 4, 1904.

⁶⁸ АЕБ, КЛ, 1903, 25.

⁶⁹ *Весник српске цркве*, I, 1910, стр. 94.

⁷⁰ АЕБ, КЛ, 1892, 11.

⁷¹ Јевремовић, 2005, стр. 219–220.

потписивао се као „парох дубравички“. Становао је у приватној кући, јер је у парохијској кући живео стари свештеник Арон.

После Аронове смрти (20. новембар 1870), о Лука је и званично добио ову парохију. Служио је у Капели дубравичкој, у којој је 31. јула 1971. године дочекао митрополита Михаила. Као војни свештеник пожаревачке бригаде Народне војске учесник је Српско-турских ратова од 1876. до 1878. године. Његовим трудом саграђена је нова капела у Дубравици (1894).⁷²

Поп Лука је умро од туберкулозе 10. марта 1899. у Пожаревцу,⁷³ у 52. години живота. Сахрањен је на Дубравичком гробљу, а опело су обавили свештеници пожаревачких парохија: Станоје Поповић, Иван – Ива Атанацковић, Јован Протић и Љубомир – Љуба Радовановић. На истој гробној парцели сахрањени су и остали чланови породице: попадија Христина (1850–1933) и синови Милутин (1876–1915), Радосав (1878–1915) и Боривоје (1883–1924).⁷⁴

Лазих С. Димитрије

Димитрије С. Лазих, рођен 24. септембра 1860. године у Пожаревцу, протојереј који је служио на девет парохија (Ћуприја, Стењевац, Раброво, Рановац, Браничево, Брежане, Жагудица, Жадари и Александровац). Завршио је основну школу, 5 разреда гимназије и Богословије у Београду (29. јуни 1884). Као свршени клирик рукоположен је у чин ђакона 9/21. маја 1886. године, а за свештеника после два дана у београдској Саборној цркви од жичког епископа Никанора и постављен за протског капелана у Ћуприји.⁷⁵ Раније је радио као учитељ једну школску годину (1885/1886).

Отац Димитрије служио је две године као протски капелан у Ћуприји, потом је постављен на парохију стењевачку (1888),⁷⁶ затим на рабровску (1889)⁷⁷, другу рановачку (1899),⁷⁸ прву рановачку (1907)⁷⁹ и браничевску (1910)⁸⁰. Он је пре и после бугарске окупације служио у Брежану, на парохији брежанској која је припадала Светониколајевској цркви, потом је 1923. године постављен за пароха жагудичког и намесника среза

⁷² *Исѣо*, 221–225.

⁷³ Различити су подаци о датуму Лукине смрти. На надгробном споменику уписан је 9. март 1899. године.

⁷⁴ Надгробни споменици Дубравичког гробља.

⁷⁵ АЕБ, КЛ, 1920; *Хришћански весник*, VI, 1886, стр. 480.

⁷⁶ *Државни шемајизам*, 1889, стр. 97.

⁷⁷ АЕБ, КЛ, 1889.

⁷⁸ *Весник српске цркве*, XI, 1899, стр. 1046.

⁷⁹ *Гласник Православне цркве у Краљевини Србији*, I, 1907, стр. 1–2.

⁸⁰ *Весник српске цркве*, II, 1910, стр. 200.

хомољског.⁸¹ Одликован је протојерејским чином као парох жабарски и намесник среза моравског (26. децембар 1927 / 8. јануар 1928). У Жабарима је остао годину дана (1927–1928),⁸² потом је 4/17. марта 1928. године постављен за пароха александровачке парохије и продужено му је намесништво истог среза. У време његовог боравка у Александровцу (1928–1934) ископан је дунар у црквеној порти, до главног пута Пожаревац – Жабари.⁸³ Умро је у Александровцу 31. марта 1934. године.⁸⁴

Прота Димитрије запамћен је као педантан свештеник на дужности и служби и врло добар у понашању. Уложио је велики напор око уређења парохије александровачке.⁸⁵ Био је члан неколико друштвених и хуманитарних удружења: Свештеничког удружења, Добротвора инвалида, Утемељача Заштите деце, Добротвора „Слоге“, „Народног здравља“ и Црвеног крста. Један је од чланова Читаонице у Пожаревцу у последњој деценији XIX века.⁸⁶ Имао је само једну кућу у Пожаревцу, у близини Саборне цркве. Учесник је Српско-бугарског рата 1885–1886. године, потом хонорарни свештеник IX пешадијског пука Дунавске дивизије од 1911. до октобра 1915. године.⁸⁷ Рано је остао удовац, 11. априла 1887. године. Остао је само једну ћерку, глвонему, Ружицу, која није имала потомке.⁸⁸

Марковић Михаило

Михаило Марковић, рођен 12. августа 1855. године у Текији, завршио је по 4 разреда основне школе, гимназије и Богословије (1875). После учитељске службе, 30. јануара 1880. године ступио је у ђаконски чин при епископу неготинском, а у чин свештеника јула 1884. и служио је као чиновник, писар и секретар Конзисторије неготинске. Постао је парох тек у децембру 1886. године, а намесник 1. новембра 1889. године. Према Кондуитној књизи из 1892. године, понашао се озбиљно и достојанствено, имао је одличне способности у вршењу службе. У Жагубици је одликован црвеним појасом, потом Орденом Св. Саве V реда (1898) и камилавком (1899).⁸⁹ Као привремени парох петровачки јавља се у шематизмима само 1888. и 1889. године. Био је парох жагубички и намесник хомољски од 1891. до почетка 1907. године, када је по сопственој молби премештен на

⁸¹ Отац Димитрије одликован је правом ношења црвеног појаса 8. новембра 1913. године, а протску камилавку добио је између 1922. и 1924. (*Државни шемаџизам* за 1925. годину)

⁸² Манојловић, 1998, стр. 188.

⁸³ Лекић, 2001, стр. 53.

⁸⁴ *Лейојис Цркве жабарске*, Биографије свештеника, бр. 6.

⁸⁵ *Сјоменица парохије александровачке*, стр. 17–18.

⁸⁶ Манојловић, 2011, стр. 315.

⁸⁷ АЕБ, КЛ, 1920.

⁸⁸ *Лейојис Цркве жабарске*, Биографије свештеника, 6.

⁸⁹ АЕБ, КЛ, бр. 44.

упражњену III парохију пожаревачку.⁹⁰ Служио је у Светониколајевској цркви.⁹¹ После три године, 1/14. јануара 1910. постављен је за пароха београдског при храму Св. Саве.⁹²

Матејић Павла Драгољуб – Драга

Протојереј Драгољуб Матејић припада групи најзначајнијих пожаревачких свештеника. Рођен је 6/19. децембра 1899. у Крњеву, од оца Милана Кршљанина и мајке Симке, која је умрла одмах након порођаја. Драгу су посинили племенити Павле Матејић, столар, и Петрија, рођена Лазаревић, родом из Крњева. Дали су му своје презиме Матејић.⁹³

О. Драга завршио је основну школу у Крњеву, а деветоразредну богословију учио је у Београду и Сремским Карловцима. Услед ратова имао је изванредан прекид и 1920. године положио је испит зрелости у Карловцима. Пре рукоположења био је кратко време учитељ у Ореовици, од 26. јануара до 23. јула 1922. године. Оженио се 23. априла исте године у Крњеву са Даницом В. Туфекџић из Сараораца. Са њом је имао три сина: Момчила (рођен 1923), Зорана (1924) и Александра (1930).⁹⁴ У Пожаревцу је рукоположен у чин ђакона 20. јула 1922. и за свештеника 6. августа исте године. Најпре је постављен за сталног пароха миљевићког (Миљевић, Мрчковац, Барич и Бикиње) у срез голубачком.⁹⁵ Премештен је на упражњену парохију средњевску (Средњево, Чешљева Бара, Камијево и Гареве) пошто је свештеник Антоније Синицки, привремени парох средњевски, постављен за привременог пароха миљевићког (12/25. јануар 1924).⁹⁶ По својој молби, постављен је за трећег пароха пожаревачког 17/30. августа 1931. године.⁹⁷ Трећа парохија припадала је Светониколајевској цркви. Потом је постављен за пароха петог пожаревачког, 30. децембра 1937. године, при истој цркви. Од 1951. до 31. децембра 1960. године био је архијерејски намесник пожаревачки. Већ 1. октобра 1952. постављен је за привременог пароха другог пожаревачког, по молби. Пензионисан је 1960. године, као архијерејски намесник и члан Духовног суда.⁹⁸

⁹⁰ *Гласник Православне српске цркве у Краљевини Србији*, III, 1907, 17; Ранковић, Лазић, 2011а, стр. 243.

⁹¹ ИАБ, Управа Цркве Св. Николе, к. 7.

⁹² *Весник Српске цркве*, I, 1910, стр. 95.

⁹³ *Летопис Цркве крњевске*, св. 3, 137–140.

⁹⁴ АЕБ, Досијеи, 38.

⁹⁵ АЕБ, Досијеи, 38; АЈ, 69, 197, 318, М.

⁹⁶ *Летопис Миљевићко-баричке парохије*, 6; АЕБ, Досијеи, 38; *Гласник, службени лист Српске православне патријаршије*, бр. 4, 15/28. фебруар 1924, 50; АЈ, 69, 202, 323, М.

⁹⁷ АЈ, 69, 202, 323, М; АЕБ, Досијеи, 38.

⁹⁸ АЕБ, Досијеи, 38.

Као парохијски свештеник оставио је видни траг у свом раду на парохијама на којима је служио, а као архијерејски намесник знатно је помагао подизање цркава у Салаковцу и Трњану. Као парох миљевићки покренуо је акцију за подизање цркве у Баричу (1923) и основао Земљорадничку задругу у Миљевићу.⁹⁹ Његовом иницијативом извршена је поправка цркве средњевске и озидана капија у црквеној порти. У Средњеву је основао црквени хор, читаоницу и покренуо акцију за зидање цркве гаревске.¹⁰⁰ Као парох пожаревачки радио је у просветним и културним удружењима. За време окупације био је председник Окружног одбора за заштиту и помоћ ратним избеглицама и заробљеницима.¹⁰¹

Прота Драга био је свестран. Бавио се и политиком. Пет година био је председник рамског среског одбора Демократске странке у Великом Градишту. Био је и члан Главног одбора Савеза земљорадничких задруга, члан старог Главног одбора Свештеничког удружења и први председник Епархијског удружења свештеника. У Средњеву је скупио новац за рестаурацију иконостаса, а у Пожаревцу је преуредио гробље.¹⁰²

О. Драга је често долазио у своје родно село, углавном о литијама, заветинама, сахранама и канонским визитацијама.¹⁰³ Увек је био ревностан у служби. Није кажњаван. За свој пастирски рад одликован је црвеним појасом (1934), надбадреником (1937), протском камилавком (1938) и протојерејским чином. Упокојио се 7. марта 1979. године у Београду, а сахрањен је после три дана у Пожаревцу.¹⁰⁴

Милић Обрада Никола

Протојереј Никола Милић, дугогодишњи свештеник Пожаревца и његове околине, рођен је 10. фебруара 1878. године у Петровцу, од оца Обрада Милића, адације, и мајке Савке из ове варошице. Завршио је основну школу у Петровцу (1888), пет разреда гимназије у Пожаревцу (1893) и четири разреда богословије у Београду (29. јун 1897). Оженио се 13. јуна 1897. године у Петровцу са Драгињом Стевановић из Милошевца. Са њом је имао четири детета: Зорку (1898), Обрада (1902), Славољуба (1907) и Живана (1912).¹⁰⁵

О. Никола је рукоположен у чин ђакона 4. октобра 1897. од митрополита Михаила, а у чин свештеника 10. октобра 1904. године од митрополита

⁹⁹ *Исшо*.

¹⁰⁰ *Сјоменица ђарохије средњевске*, Свештенство.

¹⁰¹ АЕБ, Досијеи, 38.

¹⁰² *Лешојис Цркве крњевске*, св. 3, стр. 137–140.

¹⁰³ *Исшо*.

¹⁰⁴ АЕБ, Досијеи, 38.

¹⁰⁵ АЕБ, Досијеи, 3.

Инокентија у београдској Саборној цркви. За разлику од многих колега, он је одмах ступио на службу и то као ђакон пожаревачке Саборне цркве. На том положају остао је све до примања свештеничког чина и постављења на парохију брадарачку (1904).¹⁰⁶ Одлуком патријарха Димитрија од 1921. године, постављен је за пароха лучичког (Лучица и Пругово).¹⁰⁷ У време писања Шематизма (1924) он је и даље био на овој парохији.¹⁰⁸ Потом је премештен на парохију печанску (13. август 1927; Петка и Ђириковац).¹⁰⁹ После непуне деценије, 1936. године, постављен је за пароха парохије треће пожаревачке.¹¹⁰ Пензионисан је одлуком епископа Хризостома 1. октобра 1952. године.¹¹¹ Иако није служио војску, био је војни свештеник и учесник Првог балканског рата (1912–1913).¹¹²

Прота Никола, добар у служби, одличан у црквеном служењу, појању и читању.¹¹³ Као угледни свештеник, он је као парох лучички, 2/15. априла 1926. године одређен за референта на братском сабору пред Св. Петровски пост, с темом „О узроцима ванбрачног живота у нашем народу и којим начином и каквим средствима могли би народ лечити од овог порока“.¹¹⁴ Био је 12 година председник Земљорадничке задруге у Бубушинцу. У Лучици је наставио звоно за цркву и подигао парохијски дом.¹¹⁵ Због свог доброг рада и залагања, одликован је црвеним појасом (1913) и Орденом Св. Саве V степена (1920).¹¹⁶ Умро је 7. децембра 1958. године, а сахрањен је после два дана.¹¹⁷

Павловић М. Славко

Прота Славко Павловић (Драгошевац код Јагодине, 10. мај 1871 – 23. март/5. април 1931, Пожаревац) завршио је основну школу, пет разреда гимназије и четири разреда богословије у Београду (завршио 29. јуна 1897. године). Рукоположен је у чин ђакона 3, а у чин свештеника 8. новембра 1897. године од митрополита Михаила у београдској Саборној цркви.¹¹⁸

¹⁰⁶ АЕБ, КЛ, 1920, бр. 26; *Хришћански весник*, I и II, 1904, стр. 719.

¹⁰⁷ АЕБ, Досијеи, 3.

¹⁰⁸ *Шематизам источно православног српског патријаршије по годинама из 1924. године*, 1925, стр. 73.

¹⁰⁹ АЈ, 69, 198, 319, М.

¹¹⁰ *Летопис Саборне (сјаре) пожаревачке цркве*, стр. 43.

¹¹¹ АЕБ, Досијеи, 3.

¹¹² АЕБ, КЛ, 1920.

¹¹³ *Исто*.

¹¹⁴ Ранковић, Лазић, 2012, стр. 54.

¹¹⁵ АЕБ, Досијеи, 3.

¹¹⁶ АЕБ, КЛ, 1920.

¹¹⁷ *Исто*.

¹¹⁸ Исто, П.

Према Кодуитној књизи из 1920. године, о. Славко је живео у породици са супругом Милицом (42 године живота), синовима Петром (19) и Војином (17), ћерком Славком (6) и таштом Живаном (75).¹¹⁹

О. Славко је служио на неколико парохија, најпре као капелан у Ливадици (од 1. децембра 1897. године), потом је у јесен 1920. постављен за пароха бадњевачког. Већ после четири године, 1. априла 1907. прешао је парохију дубравичку. У Дубравици је остао до јесени 1915. године, када је позван у састав Српске војске. Он је поред рада у цркви, учитељовао у Дубравичкој школи.¹²⁰ Током Великог рата, од 21. јула 1915. до краја 1920. године, до демобилизације, био је војни свештеник.¹²¹ Постављен је за печанског пароха. Док је радио у Петки становао је у Пожаревцу, у близини Светониколајевске цркве.¹²²

После седам година проведених на печанској парохији, о. Славко је 5. септембра 1927. године постављен за пароха треће парохије пожаревачке, која је такође користила Светониколајевску цркву.¹²³ Умро је после дуже болести 25. марта/5. априла 1931. године, у 60. години живота.¹²⁴

Прота Славко добијао је одличне оцене о свом раду. На пример, прото Живко Ивановић записао је после Славковог постављења на парохији дубравичкој: „Свештеник Славко је свом позиву дорастао и са пуно ревности вршиће поверену му дужност, ако му у томе и сам народ са поверењем на сусрет изађе.“¹²⁵ Вероватно је прота Живко користио податке кондуитне листе: „Добар у понашању и служби, добар у појању и читању.“¹²⁶ О. Славко писао је чланке и расправе у „Веснику“, „Хришћанском гласнику“, „Хришћанском веснику“ и „Домовини“. Био је члан Свештеничког удружења и Народног здравља. Два пута је одликован, 14. јануара 1911. црвеним појасом и 5. јула 1919. године протском камилавком.¹²⁷

Поповић Станоје

Свештеник Станоје Поповић, рођен 1849. године у Тополовнику, завршио је основну школу, четири разреда гимназије и богословију у Београду (1872). Потом је учитељовао 11 година.¹²⁸ Он је као учитељ мишљеновачки

¹¹⁹ *Истио*.

¹²⁰ Јевремовић, 2005, стр. 250.

¹²¹ Ранковић, Лазић, 2011δ, стр. 311, 31. марта 1920.

¹²² АЕБ, КЛ, 1920, 37.

¹²³ АЈ, 69, 199, 320, П.

¹²⁴ *Гласник, службени лист Српске православне епархијаршије*, 9/1931.

¹²⁵ Јевремовић, 2005, стр. 250.

¹²⁶ АЕБ, КЛ, 1920, 37.

¹²⁷ *Истио*.

¹²⁸ *Истио*, 1892. и 1901.

рукоположен 29. јуна / 11. јула 1883. за ђакона, а следећег дана за свештеника и постављен за капелана свештенику дрежанском Илији Протићу,¹²⁹ који је умро после годину дана.¹³⁰ Омах је као парох преузео парохију дрежанску, на којој је остао до 1910. године.¹³¹ Ова парохија, састављена од два села, Брежана и Батовца, припадала је Светониколајевској цркви.¹³²

О. Станоје помиње се у једном акту о малом пожару у његовој цркви 7. марта 1899. године, када је изгорео утвар који покрива путир.¹³³ Био је свештеник добре способности, како у служби тако и у читању.¹³⁴ Остао је у чину јереја. Последњи пут се налази у историјским изворима 25. новембра 1912. године као парох треће парохије пожаревачке.¹³⁵ На овој парохији био је од јануара 1910. године, потом му се губи сваки траг у Епархији браничевској. Можемо претпоставити да је умро или страдао у једном од ратова од 1912. до краја 1918. године, пошто је у то време било ретких прелазака свештеника Епархије браничевске у неку другу епархију.

Протић Илије Јован

О. Јован Протић, познат као Јованча, син пожаревачког свештеника Илије Протића и Стојане, припадник четврте генерације Путниковића, рођен је у Пожаревцу 1840. године. Завршио је основну школу, четири разреда гимназије и богословију у Београду (29. јун 1863).¹³⁶ У време пописа становништва и имовине 1862. године он је уписан као ђак, стар 22 године.¹³⁷ После три године учитељске службе, 8/20. јула 1868. године, он је рукоположен за ђакона, иако се томе противио протојереј пожаревачки Коста Јоакимовић. Поред свештеничке службе, предавао је у школи још непуне две године.¹³⁸ Неспоразум јереја Јована и проте Косте су примећени 1887. године после Протићевог чланка у „Одјеку“ у коме је лоше писао о проти.¹³⁹ Примιο је свештенички чин 28. марта 1870. године и постављен је за капелана при цркви пожаревачкој.¹⁴⁰

¹²⁹ *Хришћански весник*, 1883, стр. 512.

¹³⁰ АЕБ, Регистар умрлих Саборне Пожаревачке цркве, 1837–1892, 1884, А–Љ, бр. 4.

¹³¹ *Државни шемајизми*, 1883–1911.

¹³² ИАП, Управа Цркве Св. О. Николаја, к. 3 и 4, 1883–1911.

¹³³ Јевремовић, 2005, стр. 240.

¹³⁴ АЕБ, КЛ, 1892. и 1901.

¹³⁵ ИАП, Управа Цркве Св. О. Николаја, к. 3 и 4, 1883–1911.

¹³⁶ АЕБ, КЛ, 1892 (стр. 8) и 1901 (бр. 3).

¹³⁷ Перуничкић, 1977, стр. 574.

¹³⁸ АЕБ, КЛ, 1892 (8) и 1901 (3).

¹³⁹ Манојловић, 2011, стр. 264.

¹⁴⁰ *Летопис Саборне (сйаре) пожаревачке цркве*.

Јереј Јован оженио се као учитељ 1864. године у Пожаревцу са Живком,¹⁴¹ са којом је имао само ћерку Кристину која је умрла као девојчица (1881). Он је као војни свештеник VIII батаљона и IX пука учествовао у Српско-турским ратовима (1876–1878) и Српско-бугарском рату (1885–1886).¹⁴² Од 1880. предавао је хришћанску науку и црквено певање у Пожаревачкој нижој гимназији. Постављен је за свештеника у пожаревачкој цркви 1887. године,¹⁴³ потом парох ћириковачки¹⁴⁴ и на крају служио је у Светониколајевској цркви од њеног освећења до његове смрти (1890 – ноћ између 22/23. децембра 1906 / односно 3/4. јануар 1907). Био је њен старешина од 1905. године, као парох треће парохије пожаревачке.¹⁴⁵ Три пута је одликован, најпре црвеним појасом (1893),¹⁴⁶ а после пет година Орденом Св. Саве петог реда¹⁴⁷ и 1907. протском камилавком.¹⁴⁸ Био је веома друштвен и добар свештеник. Поред српског језика, служио се и руским, бугарским и немачким.

Радивојевић Петар

Петар Радивојевић, члан велике свештеничке фамилије, рођен је 4. јуна 1867. године у Кушиљеву. Завршио је основну школу у родном селу, гимназију у Свилајнцу (1880–1884) и богословију у Београду (1884–1889). Као учитељ радио је у Бубушинцу (1889–1892) и Кушиљеву (1892/93). После прекида рада у школи и боравка кући, поново је учитељовао од 1897. до 1899. године. Рукоположен је за ђакона 20. децембра 1899. од епископа Никанора у Београду и за презвитера следећег дана од истог епископа. Као свештеник служио је на три парохије: вуковачкој (16. фебруар 1900 – 5. мај 1908), жагудичкој (до 13. јануара 1916, 1. јун 1918 – 1. јул 1922) и дрежанској (до 4/17. новембра 1928. године).¹⁴⁹ Он је од првог дана боравка у Жагудици обављао и службу в. д. намесника хомољског (5. мај 1908), а 8/21. новембра исте године постављен је за сталног намесника, када је одликован црвеним појасом.¹⁵⁰ Током Првог светског рата, интерниран је од Бугара 13. јануара 1916. у Пловдив. Касније је боравио у два логора, Карлово и Ески Џумаји, све до 1. јуна 1918. године.¹⁵¹

¹⁴¹ АЕБ, Регистар венчаних 1837–1910, А–III, 1864, бр. 63.

¹⁴² Манојловић, 2011, стр. 264.

¹⁴³ *Државни шемаџизми* за 1887. и 1888. годину.

¹⁴⁴ *Исјео*, за 1892. и 1893. годину.

¹⁴⁵ *Исјео*, 1890–1909.

¹⁴⁶ АЕБ, КЛ, 1901, бр. 3.

¹⁴⁷ *Гласник Српске православне цркве*, 10/1898, 194.

¹⁴⁸ *Весник Српске цркве*, VI/1906, 572.

¹⁴⁹ АЕБ, КЛ, 1925.

¹⁵⁰ *Весник српске цркве*, 12/1908, стр. 960.

¹⁵¹ АЕБ, КЛ, 1925.

О. Петар је због добре службе и примерног понашања одликован протском камилавком (1919), чином протојереја 13. децембра 1920. од Епископа тимочког Иринеја у Св. Вазнесењској цркви у Београду и Орденом Св. Саве петог реда од Митрополита 28. октобар/10. новембар 1920. године.¹⁵²

Прота Петар имао је многочлану породицу. Састав његове породице 20. јула 1925. био је следећи: супруга Персида (рођена 1877); синови — Владимир (1894), Боривоје (1901), Братислав (1903) и Божидар (1910); ћерке — Катарина (1898) и Загорка (1907).¹⁵³

Шематизам из 1925. годину (за 1924. г.) затекао је проту Петра у Брежану код Пожаревца.¹⁵⁴ Он је као парох брежански служио у Светониколајевској цркви (1922–1928). Имао је слабо здравље. После боловања од катара стомака,¹⁵⁵ умро је 4/17. новембра 1928. године.¹⁵⁶ Његова удовица Персида, ради успомене на свог покојног супруга, на дан годишњице његове смрти поклонила је Новој цркви у Пожаревцу епитрахил и фелон од свиле (1929). Потом је живела у Скопљу.¹⁵⁷

Радовановић Милутина Љубомир

Љубомир Радовановић, дугогодишњи свештенослужитељ Епархије браничевске, рођен је 14. фебруара 1869. у Златову (округ пожаревачки). Завршио је основну школу, четири разреда гимназије у Свилајнцу и богословију у Београду (1890). После положеног учитељског испита учитељовао је у Шاپину (17. октобар 1890 – 1. октобар 1891) и Божевцу (2. октобар 1891 – 25. јули 1894). Касније је вероучитељску дужност обављао у пожаревачкој основној школи „Св. Сава“. Раније је одслужио војни рок у Гардијском батаљону у Београду (1889). Био је добровољац у Српско-бугарском рату (1885–1886).¹⁵⁸

О. Љуба ступио је у брак 28. јула 1891. године са Љубицом из Свилајнца (1871 – 17. октобар 1914). Имали су два сина, Светолика (р. 1894) и Светислава (1895), која су оставила потомство, неожењеног сина Војислава (1900) и ћерку Зорку (1906). Као деца умрла су им два сина и три ћерке.¹⁵⁹

Учитељ Љубомир рукоположен је у чин ђакона у Београду од митрополита Михаила 7. априла 1894. године. Као ђакон служио је само 15 дана

¹⁵² АЈ, 69, 193, Србија, одликовања.

¹⁵³ АЕБ, КЛ, 1925.

¹⁵⁴ *Шематизам источно православне српске њаџријаршије њо њодацима из 1924. њодине*, 1925, стр. 72.

¹⁵⁵ АЕБ, КЛ, 1925.

¹⁵⁶ АЈ, 69, 201, 322, Р.

¹⁵⁷ ИАП, Управа Цркве Св. о. Николаја, к. 7, 29. октобар 1929.

¹⁵⁸ АЕБ, КЛ, 1903, 100.

¹⁵⁹ АЕБ, КЛ, 1925.

у Божевцу. Приликом освећења храма у Новом Ацибеговцу (данашње Ново Село), 23. априла 1894. године, исти архијереј рукоположио га је у чин свештеника (презвитер) и упућен је у парохију влаолску.¹⁶⁰ Међутим, он је после само два дана поднео оставку на своју парохију и молио Митрополита да га постави за капелана парохије касидолске јереју Јовану Путниковићу.¹⁶¹ Молба је уважена, тако да је његова свештеничка служба у поменутом селу трајала од 25. јула 1894. до 1. децембра 1896. године. Потом је служио у ћириковачкој (1. децембар 1896 – 1. јануар 1901), печанској (до 20. априла 1915) и другој парохији пожаревачкој. Током балканских ратова био је пуковски свештеник VIII пука другог позива, а 1914. и 1915. године VIII и III пука, 1916. дивизијски свештеник и наставник регрута у Бизерти, 1917. свештеник Рековаласцентног одељења у Водену и од почетка 1918. до марта 1919. године XXXIII Енглеске болнице у Соривићу.¹⁶² Дакле, био је на војној дужности од 1912. до марта 1919. године.

После повратка са Солунског фронта, о. Љуба се враћа на другу парохију пожаревачку. Тамо га је затекао попис за Шематизам (1924): „Пожаревац... При цркви Пренесенија мошти Св. о. Николаја (њен старешина): друга парохија прве класе, број душа 2 141. Парох Љубомир Радовановић.“¹⁶³ На овој парохији остао је све до 1949. године. Умро је следеће године у Пожаревцу.¹⁶⁴

О. Љуба је оцењен као врло добар свештеник, учтив и пажљив. У млађим годинама бавио се пчеларством и виноградарством. Био је члан Свештеничког удружења и Црвеног крста. Носилац је бројног одликовања: црквених — црвеног појаса (1903) и протске камилавке (15. јун 1919) и државних — Споменица од 1885. године, Ордена Св. Саве четвртог степена (1913), Златне медаље (1913), Албанске споменице за верност Краљу, Споменице Европски рат, Обилић споменице и Ратног крста 1912. године.¹⁶⁵

Савић Р. Сава

Сава Савић (Велико Градиште, 13. март 1880 – 1926. Београд), јереј, завршио је богословију у Београду (1902). После четири године учитељске службе, он је рукоположен за ђакона и свештеника, 13. и 14. септембра 1906. године. Служио је пет година као парох луковски, до априла 1911. године, када је после отпуста постављен за капелана протојереју Вулу

¹⁶⁰ АЕБ, КЛ, 1903, 1894.

¹⁶¹ АЈ, 69, 82, 191.

¹⁶² АЕБ, КЛ, 1925.

¹⁶³ *Шематизам источно православне српске патријаршије по годинама из 1924. године*, 1925, стр. 73.

¹⁶⁴ Надгробни споменик на Пожаревачком гробљу.

¹⁶⁵ АЕБ, КЛ, 1925.

Стевановићу, великоградиштанском пароху.¹⁶⁶ На овој парохији остао је десетак година, до 9. јуна 1921.¹⁶⁷ У међувремену он је интерниран у бугарски Ески Џумаји.¹⁶⁸ Одликован је црвеним појасом пред Божић 1923. године.¹⁶⁹ Средином јуна 1921. прешао је на трећу парохију пожаревачку, која је припадала Светониколајевској цркви.¹⁷⁰ Попис за Шематизам (1924) затекао га је на овој парохији, којој је припадала капела на гробљу.¹⁷¹

Јереј Сава боловао је због последица лоших услова живота у бугарском логору и повремено је одлазио на бањско лечење.¹⁷² У марту 1926. године добио је петомесечно одсуство ради лечења.¹⁷³ Умро је већ 23. маја исте године.¹⁷⁴

Савкић Ж. Александар

Александар Савкић, рођен 1893. у Свилајнцу, рукоположен је за свештеника 1919. године.¹⁷⁵ Службовао је на неколико парохија: седларској (1919–1922), првој кушиљевској (1922 – 26. април 1929),¹⁷⁶ дрежанској (крај априла 1929 – 1/14. мај 1934)¹⁷⁷ и другој великопланској (1934–1939).¹⁷⁸

Јереј Александар припадао је радничком покрету. Он је као кушиљевачки парох, 13/26. децембра 1925. кажњен са седам дана епитимије због садржине прогласа, који је као републикански кандидат за народног посланика, штампао и растурао народу, а чија садржина „није приличила достојанству једног православног свештеника.“¹⁷⁹ Потом је 1934. кажњен истом казном.¹⁸⁰ Ипак, ове казне му нису сметале да напредује у служби.

¹⁶⁶ *Исшо*.

¹⁶⁷ *Сјоменица парохије прве великоградиштанске*, Сава Савић.

¹⁶⁸ Списак свештених лица Српске православне цркве, које су непријатељске власти по окупацији Србије интернирале, *Весник Српске цркве*, 9–12/1922.

¹⁶⁹ *Гласник, службени лист Српске православне ѡаѡријаршије*, бр. 4, 15/28. фебруар 1924, стр. 50.

¹⁷⁰ ИАП, Управа Цркве Св. О. Николаја, к. 8, 1921.

¹⁷¹ *Шемаѡизам ѡсѡчно ѡравославне срѡске ѡаѡријаршије ѡ ѡѡаѡима из 1924. ѡѡине*, 1925, стр. 73.

¹⁷² АЈ, 69, 199, 320.

¹⁷³ ИАП, Управа Цркве Св. О. Николаја, к. 8, 1926.

¹⁷⁴ *Сјоменица парохије прве великоградиштанске*, Сава Савић.

¹⁷⁵ *Шемаѡизам ѡсѡчно ѡравославне срѡске ѡаѡријаршије ѡ ѡѡаѡима из 1924. ѡѡине*, 1925, стр. 73.

¹⁷⁶ *Гласник, службени лист Српске ѡравославне ѡаѡријаршије*, 1922, бр. 9, стр. 137.

¹⁷⁷ АЈ, 69, 201, 322, С.

¹⁷⁸ *Браничевски весник*, II, св. 2, 1934, стр. 84.

¹⁷⁹ *Гласник, службени лист Српске ѡравославне ѡаѡријаршије*, бр. 6, 15/28. март 1926, стр. 84.

¹⁸⁰ *Браничевски весник*, II, св. 1, 1934, стр. 41.

Најпре је одликован правом ношења црвеног појаса (1934),¹⁸¹ потом је унапређен из групе VII/1 у групу VI/2 (1934).¹⁸² Живео је са попадијом Загорком – Гором. Удавио се у Великој Морави код Велике Плане 3/16. јула 1939. године.¹⁸³ Сахрањен је на новоселском гробљу Жаову.

Шљивић Живка Петар

Петар Шљивић, син истакнутог војводе Првог и Другог српског устанка Живка Шљивића и Митре, рођен је јуна 1818. године.¹⁸⁴ После завршене основне школе, као црквењак цркве пожаревачке спремао се за свештенички чин (ступио 1849. године).¹⁸⁵ Кратко је радио као практикант у Окружном суду у Пожаревцу. Он је после митрополитовог инсистирања пожаревачком проти, постављен на трећу парохију при цркви Заови, која је обухватала села Влашки Дол и Врбницу.¹⁸⁶ Следеће године добио је синђелију на ову, парохију влашкодолску.¹⁸⁷

О. Петар је неколико пута тражио премештај из влашкодолске парохије и то у Пожаревац (11. фебруар 1854),¹⁸⁸ Дубравицу (14. мај 1855) итд. На препоруку митрополита Петра, он је крајем октобра 1855. године постављен на парохију трњанску.¹⁸⁹ Пошто се Салаковац налазио у саставу парохије трњанске, ова парохија носила је и назив салаковачка. Иако је на овој парохији остао 40 година, о. Петар је од 1888. године имао за капелана трњанског Ивана Атанацковића.¹⁹⁰ Најпре је хтео да подигне цркву у Салаковцу, но, пошто се није споразумео са мештанима овог села око места за њену изградњу, он је подигао нову цркву у Пожаревцу, посвећену Св. Николи. У њој је сахрањен са супругом Јеленом.¹⁹¹

Свештеник Петар Шљивић живео је у браку са Јеленом, ћерком Аврама Спасојевића, трговца из Пожаревца, која је живела од 1825. до 1908. године.¹⁹² Њихова породица приказана је у Попису становништва и имовине 1862. године:

¹⁸¹ *Исјо*, св. 2.

¹⁸² *Браничевски весник*, март–април, 1939, стр. 88.

¹⁸³ *Исјо*, мај–јуни–јули 1939, стр. 152.

¹⁸⁴ Спомен плоча поред улазних врата Храма Св. Николе.

¹⁸⁵ АЕБ, КЛ, 1892, 4.

¹⁸⁶ АС, МБ, 762, 794/1850.

¹⁸⁷ *Исјо*, 829/1851.

¹⁸⁸ *Исјо*, 145/1854.

¹⁸⁹ *Исјо*, 588, 675/1855.

¹⁹⁰ *Државни шемајизам*, 1889, 97.

¹⁹¹ *Сјоменица њарохије њрњанске*, стр. 3.

¹⁹² Надгробна плоча на улазу Светониколајевске цркве.

„Г. Петар Шљивић, парох, 42; жена Јелена 36, кћи Љубица 2 ½ године. Имање: 2 куће од тврдог материјала, 1 дућан, 1 виноград 8 мотика, 1 чаир од 2 дана, 1 ливада у Брежану, 1 воћњак у Брадарцу — Све у вредности 1 164 дуката цесарских. Месечни приход од парохије и кирије 27 талира.“¹⁹³ Дакле, већ тада, после само 12 година свештеничке службе, о Петар је припадао групи најбогатијих Пожаревљана, углавном због добре парохије и велике кирије за дућан. Он је Цркви Св. О. Николаја, коју је подигао сопственим новцем (1890), завештао куће, дућане и осталу непокретну и покретну имовину.¹⁹⁴

О. Петар је напредовао у служби. Најпре је одликован црвеним појасом (1883),¹⁹⁵ потом набедреником (1890) и на крају, 14. октобра 1892. произведен је за протојереја.¹⁹⁶ Служио је једну деценију у својој задужбини. Он је као стар, 1897. године добио капелана. Умро је након кратког боловања, 20. октобра /2. новембра 1902. године у Пожаревцу. Сахрањен је следећег дана у својој задужбини.¹⁹⁷

* * *

На крају, може се рећи да је Светониколајевска црква у Пожаревцу имала бурну прошлост у првих пола века. Била је у највећој кризи у време бугарске окупације (1915–1918) када су страдали њени свештеници у бугарским логорима. Неки од њих су се вратили оронулог здравља. Други су са осталом српском војском прешли Албанију, опорављали се и храбрили и лечили своје саборце на Солунском фронту. У међуратном периоду они су се добро слагали, добро обављали свештеничку службу и сарађивали са осталим пожаревачким свештеницима. Овде треба поново истаћи проту Петра Шљивића који је подигао Цркву и пред смрт јој завештао целокупну своју имовину.

Извори:

- Архив Југославије (АЈ)
- Архив Србије (АС), Митрополија београдска (МБ)
- Архив Епархије браничевске (АЕБ)
- Историјски архив Пожаревац (ИАП)
- Надгробни споменици Пожаревачког и Дубравичког гробља

¹⁹³ Перуничкић, 1977, стр. 224.

¹⁹⁴ АЈ, 69, 82, 131.

¹⁹⁵ *Хришћански весник*, 10/1883, стр. 640.

¹⁹⁶ АЕБ, КЛ, 1892, 4.

¹⁹⁷ *Весник Српске цркве*, 11/1902, стр. 1047.

Литература:

- АЕБ, Досијеи, 3, 38.
- АЕБ, Кондуит листа свештенства мирског реда Епархије браничевске (КЛ), 1889, 1892, 1901, 1903, 1920, 1925.
- АЕБ, Регистар венчаних 1837–1910.
- АЕБ, Регистар умрлих Саборне Пожаревачке цркве, 1837–1892.
- *Браничевски весник*, 1934–1939.
- *Весник Српске цркве*, 1899–1910.
- Владимировић, М. (1983). Школовање и писменост у пожаревачком крају од 1733. до 1842. У 250 година ОШ „Досијеј Обрадовић“ у Пожаревацу. Пожаревац.
- *Гласник Православне српске цркве у Краљевини Србији*, 1907.
- *Гласник Српске православне цркве*, 1895–1899.
- *Гласник, службени лист Српске православне патријаршије*, 1922–1931.
- *Добројвори, оснивачи и улаиачи Српске књижевне задруге у 1892*, XLIII.
- *Државни шемаџизми*, 1865–1911.
- *Живот и прикљученија Димитрија Обрадовича*. (1892). Београд: Српска књижевна задруга.
- ИАП, Регистар венчаних Пожаревац 1837–1910, 1864.
- ИАП, Управа Цркве Св. о. Николаја, I, III, IV, VI, VII, VIII, X.
- ИАП, Управа Цркве Св. о. Николаја, МКУ, LXXV, I парохија пожаревачка, 1903.
- ИАП, Управа цркве Светог оца Николаја, Црквени одбор, 1891.
- Јевремовић, Т. (2005). *Хроника Дубравице*, I. Дубравица.
- Јовановић, М. (2006). Један прилог познавању вредности нове цркве у Смедереву. У *Смедеревски зборник*, I.
- Јоксимовић, В. (2003). *Трајно и лажно*. Рума – Београд: Српска књига.
- Лекић, Д. (2001). *Парохија и црква александровачка*. Александровац.
- *Летопис Миљевићко-бачичке парохије*.
- *Летопис парохије V пожаревачке*.
- *Летопис Саборне (старе) пожаревачке цркве*.
- *Летопис Цркве жабарске*, Биографије свештеника.
- *Летопис Цркве крњевске*, св. 3.
- Манојловић, М. (1998). *Жабари*. Жабари.
- Манојловић, М. (2011). *Пожаревац окружна варош 1858–1918*. Пожаревац.

- Милошевић, Р. (2003). *Српска православна Епархија браничевска, Шематизам*. Пожаревац.
- Перуничкић, Б. (1977). *Град Пожаревац и његово управно подручје*. Београд.
- Ранковић, З., Лазић, М. (пр). (2011а). *Уредбе и прописи Митрополије деоградске 1877–1893*. Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије браничевске.
- Ранковић, З., Лазић, М. (пр). (2011б). *Уредбе и прописи Митрополије деоградске 1894–1920*. Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије браничевске.
- Ранковић, З., Лазић, М. (пр). (2012). *Одлуке и решења Сабора, Синода и Епархије браничевске 1926–1930*. Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије браничевске.
- Списак свештених лица Српске православне цркве, које су непријатељске власти по окупацији Србије интернирали. *Весник Српске цркве*. 9–12/1922.
- *Споменица парохије александровачке*.
- *Споменица парохије прве великоградичанске*.
- *Споменица парохије средњевске*.
- *Споменица парохије трњанске*.
- *Хришћански весник*, 1883, 1886, 1899, 1904.
- *Шематизам источно православне српске патријаршије по подацима из 1924. године*. (1925). Сремски Карловци: САС.

Darko Ivanović

National Library "Radoje Domanović", Velika Plana

Half of a century of St. Nikolai's Church

The City of Požarevac used to have only one church for more than seven decades within the nineteenth century. In the middle of the aforementioned century, there were a few futile attempts to build another, new church. Nevertheless, the new church was built in 1890, thanks to the financial support of archpriest Petar Šljivić, the then trnjanski parish priest who also happened to be the son of Živko Šljivić, the duke of the First Serbian Uprising.

The new church was sanctified on the very day of the temple's celebration in 1890 (may 9th according to the old julian calendar, namely may 22nd, according to the new gregorian calendar). The metropolitan of Serbia, Michael performed the sanctification by the help of Belgrade "Saint Sava" seminary students choir.

Saint Nikolai's church was built in serbian-byzantine style, of steadfast material. There's an isosceles cross in the church's foundation with quadrangle apses on its sides and a dome, the top of which ends in a gilt ball with a cross on it.

It took the church several years to acquire the iconostasis and all the necessary church items, as well as to pay off the debts. The priests of the second, the third and the seventh brežanski parish of Požarevac used to perform the religious service in this very church's. Throughout the first half of century, there were 16 of them there, mainly experienced ones. Their biographies have been presented in the latter part of this work.

Key words: Požarevac, the new church, St. Nikolai, priests.

Датум пријема чланка: 1. 4. 2013.

Датум прихватања чланка за објављивање: 31. 5. 2013.



УДК 27-36:929 Амвросије Милански, свети
75.04.046.3:27-36
27-526.6

DOI:10.5937/sabornost7-4254

Прегледни чланак

Живојин Андрејић*

Центар за митолошке студије Србије, Рача

Значење и симболика Светог Амвросија Медиоланског, архијереја Запада и Истока, за Српску православну цркву са одразом на иконографске садржаје и уметност

Abstract: У раду се прати животни пут Св. Амвросија, његове универзалне заслуге за учвршћивање Хришћанства и деловање у Сирмијуму и на простору Илирика, који ће највећим делом, нешто касније, населити Срби. Потом се прати његово присуство у идеологији, традицији и уметности Српске православне цркве од почетка XIII до средине XV века и проналази дубљи разлог који је подстакао Св. Саву, првог српског архиепископа и патријарха за покретање програмског поштовања Св. Амвросија и осталих великих мученика митрополије Сирмијум.

Key words: Св. Амвросије, Илирик, митрополија Сирмијум, Св. Сава, Српска црква.

Свети Амвросије (Амбросиос — бесмртни), епископ Медиоланума (Милана) је један од највећих отаца и учитеља Цркве. Родио се као Аурелије Амвросије, 334. године у богатој римској племићкој породици у Триру, Арлу или Лиону. (Paolino, XIV, стр. 3) Наводно, док је још био у колевци, једном приликом спустио се на њега рој пчела и излио мед на његова уста и одлетео.¹ Као дете је пружао руку и пророчки говорио: „Целивајте, јер ја ћу бити епископ“. Његов отац био је царски намесник Галије и Шпаније, незнабожац, а мајка хришћанка. Имао је високо

* mitcentar@open.telekom.rs

¹ У миланској катедрали дуборез у ораховом дрвету украшава олтар Св. Амвросија. Приказана је чудесна сцена како из уста Амвросија детета излеће рој пчела.

По свему је у питању митологизација повезана са његовом сакрализацијом. Слетање пчеле на главу је метафора из праисторијског периода а која је адоптирана у рано хришћанство. У хришћанској обичајности пчела персонификује архангела а њена појава благовесност. Пчела слеће на главу дожанства, у хришћанском веровању на главу Христа на прилику Светог духа, а рој пчела које дарују мед симболише изливање Божије благодати. У складу стим, рој пчела који се спусти на дете пророкује га као будућег „пчелара — пастира народа“. При томе, кошница симболише Цркву. (Андрејић, 2002, стр. 47–48, 62–63.)

правничко образовање и после очеве смрти постаје префект Лигурије и Емилије са седиштем у Милану. Када је умро милански епископ, Амвросије је по дужности ушао у базилику да одржава ред, том приликом је једно дете, које је мајка држала на грудима, узвикнуло „Амвросије епископ!“ што је народ примио као глас Божији. Примио је хришћанску веру, завештавши сав свој иметак цркви, прошао је све претходне чинове и после осам дана је изабран од народа за епископа, 374. године. (Епископ Николај, 1991, стр. 977–978; Столић, 1988, стр. 191; Велики православни богословски енциклопедијски речник I, 2000, стр. 58–59)

После смрти цара Валентијана I, 375. године, на његово место је дошао његов млади син Грацијан, а после смрти савладара Валенса, 378. године, дошао је Теодосије, 379. Грацијан је био Валентијанов син из брака са Марином Севером, а из очевог другог брака са Јустином је имао брата Валентијана II. Браком са Констанцом, ћерком цара Констанција II и унуком Константина Великог, Грацијан је стекао сва династичка права породице Флавијеваца. (Gibbon, 1996, стр. 334–335) И Грацијан и Констанција су рођени у Сирмијуму, у Илирику, око 350. године. Заједно су одрасли у царској палати. Цар Грацијан је добио име по свом деди а Валентијану II био је брат по оцу. Грацијан се женио два пута, са Констанцијом и Летом али није имао деце. Занемаривао је своје дужности, многе дане проводећи у лову, бескорисном разметању, испразним тријумфима и приређивању лажних хероизација попут свога деде.

Теодосије је био водећа војна личност у Илирику² али и убеђени припадник правоверних хришћана. И Грацијан је хришћанин под снажним утицајем Амвросија Миланског који му је посветио двотомни спис *О вери* (De fide). Грацијан је издао *Едикт о толеранцији* али и закон који је налагао свима да прихвате хришћанство, 379. године. И Теодосије је издао едикт о верским питањима који налаже: „Желимо да сви људи којима влада наша милост буду уведени у веру за коју је очигледно да ју је Божији апостол Павле предао Римљанима... Наређујемо да сви они који следе ова правила буду познати под именом правоверни хришћани... Осталима...

² Административна подела Римске Империје у време цара Диоклецијана (284–305) и Константина Великог (306–337) окончана је поделом на четири префектуре што је пренето и на уређење хришћанске цркве. Префектура Илирик је 379. године припојена префектури Италија, али је у црквеном погледу остала под митрополитом Сирмијума. Префектура Горња Италија била је под миланским митрополитом, Средња и Јужна под римским, а Илирик под сирмијумским. Међутим, седиште префекта Илирика било је у Солуну. После Атилиних пустошења и седиште митропола Илирика је премештено у Солун. Успостављањем архиепископије Јустинијане Прима њене ингеренције су обухватале: Средоземну Дакију са седиштем у Сердики, Прибрежну Дакију, Горњу Мезију, Дарданију Превалис, Македонију Другу и Панонију Другу. На западу је Солинска архиепископија која се простирала од Истре до река Колударе и Мати на истоку (некадашња римска Далмација).

На просторе Илирика насељавају се Словено-Срби још од цара Јустина (518–527). Цар Лав Исавријанац је Папи одузео Илирик и Доњу Италију, око 731, али ће то бити привремено.

них ће прво погодити Божија, а затим заслужна казна коју ћемо ми покренути у складу са Божијим судом“. Теодосије је постао члан цркве у Солуну, 380. године, а два дана после приспећа у Константинопољ свргнуо је аријанског епископа и заменио правоверним Григоријем Назијанским. Грацијан је две године касније одбио да прими од сенатора огртач врховног римског првосвештеника бога Сунца. (Мичел, 2010, стр. 336–337)

У току 379–380. године епископ Амвросије и цар Грацијан су разменили више писама у вези актуелних христолошких расправа између присталица никејског учења и поклоника семиаријанске доктрине. Непосредан повод за размену писама били су догађаји у Сирмијуму, између 375. и 379. године, везани за избор епископа Сирмија и Пети сирмијски сабор на коме је донета тзв. *Пейта сирмијска формула* која је оповргла аријанско учење о различитој природи Бога Оца и Бога Сина. Царица Јустина, која је била одана аријанка, имала је резиденцију у Сирмијуму и користила је свој утицај да се постави епископ аријанац. На сабору у Сирмијуму осуђено је шест локалних епископа. Потом је изабран ортодоксни епископ Сирмијума. Лично је Амвросије хиротонисао Анемија за „главу Илирика“ што је изазвало реакцију аријанске странке предвођене царицом Јустином, супругом покојног цара Валентијана I и мајком малолетног цара Валентијана II. (Смирнов Бркић, 2010, стр. 176–181)

И поред тога био је узоран хришћанин чији је духовни отац био строги и доследни Амвросије, епископ милански. Грацијанов став према аријанству био је непомирљив, а према паганству радикалан. Из римског сената је избацио статуу Викторије која је више од пет векова бринула о победама римских легија. Из неких разлога упражњавао је дуга јахања по бесконачним равницама Скитије одевен као скитски ратник. То је понижавало осећај војске што је искористио војсковођа Магнус Максим и изазвао побуну у Британији. Грацијан се уместо на борбу одлучио на бег и у путу ка брату Валентијану II био је убијен из заседе од стране пребеглог војсковође Андрагатија, по једнима код Лугдунума — Лиона, а по другима код Сингидунума — Београда. Епископ Амвросије га је пренео у Милано, 386. године, и положио у меморију његовог оца, цара Валентијана. (Јовановић, 2006, стр. 377–379)

Максим Велики је успоставио своју резиденцију у Триру и започео преговоре са Валентијаном II у Милану а са Теодосијем I у Константинопољу. У преговоре у Милану укључен је и моћни епископ Амвросије који је био на страни Валентијана. Валентијан II је одбио Максимове услове по којима би узурпатор имао положај далеко моћнијег савладара. У исто време Теодосије је прихватио Максима за савладара. Максим је напао северну Италију, 387. године, тако да је дошло до свргавања Валентијана II који је са мајком Јустином и сестром Галом побегао у Солун, најисточнију престоницу царева у Илирику. Валентијан II је био слабији у војном погледу а

у исто време је подржавао аријанство што га је доводило у директан сукоб са Теодосијем који је подржавао правоверно хришћанство још од Другог васељенског сабора одржаног у Константинопољу, 381. године. Међутим, Теодосије је изненађујуће одлучио да подржи Валентијана II. Јустина је понудила Теодосију да се ожени њеном ћерком Галом тако да замени његову прву супругу Елију Флацилу,³ а заузврат би се њена породица преобратила у правоверне хришћане. Када је ова понуда остварена Теодосије је свог старијег сина Аркадија поставио у Цариграду за августа и са трупамa преко Сирмијума стигао до Аквилеје. Максим је ухваћен на препад и ликвидан, а Теодосије је продужио у Милано, који је његово упориште све до 391. године, када се вратио у Константинопољ. Две године Теодосијевог боравка у Милану значајне су због сусрета са епископом Амвросијем који је свој верско-црквени ауторитет покушао да наметне и цару и његовој породици. Теодосије је свој положај искористио да постигне споразум са западним римским сенаторима. (Мичел, 2010, стр. 132–134)

Цар Теодосије I је за време свог боравка у Милану, 389–390. године, навикнут на пресудну улогу у црквеним споровима у Константинопољу, дошао у сукоб са епископом Амвросијем. Непоколебиви епископ је тражио да цар у цркви не заузме место међу клиром већ да буде на челу пастве потчињен свештенству. Амвросије је затражио од цара и да не кажњава једног од источних војсковођа за обесно разарање јеврејске синагоге у Калинику у Сирији. Амвросије је убедио цара и да не дира монахе који су уништили храм у коме су се окупљали јеретички хришћани. У драматичном сукобу цркве и државе Амвросије је присилио цара на тридесетодневну епитимију. Наиме, пошто је дошло у Солуну до побуне, 390. године, пошто је током светковине војни заповедник Ботерих, вероватно врховни заповедник војски Илирика, ухапсио омиљеног му возача четворопрега. Демонстранти су убили Ботериха, германског аријанца, тако да је Теодосије наредио казнене мере против становништва. Извршен је масакр 7.000 невиних и правоверних становника Солуна. Амвросије је у то време присуствовао синоду галских епископа и када је дознао за масакр написао је писмо цару у коме је поручио да неће присуствовати церемонији адвента када цар дође у Милано. Уколико се Теодосије јавно покаје Амвросије ће вршити свете тајне. Теодосије и његове присталице су Амвросија оптужили „да хоће да подигне идолослужење“. (Филозоф, 1989, стр. 123) Цар је ипак прихватио да се потчини. Уследиле су борбе против пагана које су достигле врхунац. (Мичел, 2010, стр. 338–339) Овај Теодосијев драконски чин и праведна реакција Св. Амвросија представљао је узор и за касније

³ Теодосије је остао удовац 385. године. Елија Флација је родила његове синове Аркадија и Хонорија и кћер Пулхерију.

поступање а имао је и одјека у српској средњевековној обичајности и у доба деспота Стефана Лазаревића.⁴ (Филозоф, 1989, стр. 123)

Валентијан II је живео у Милану и Аквилеји а после смрти мајке Јустине, 388. године, послат у Трир и стављен под надзор Франка Арбогаста. Валентијан је у мају 392. године извршио самоубиство у Вјену, а за августа је проглашен образовани аристократа Евгеније. Као Максим некада и Евгеније је чинио све како би га Теодосије прогласио за савладара. Затражио је помоћ епископа Амвросија, од већинске паганске аристократије Рима и почео ковање новца у име Теодосија и Аркадија. Теодосије је одбио захтев, свом млађем сину Хонорију доделио титулу августа и кренуо на Запад са војском у којој је било и око 20.000 Гота. У бици на реки Фригиду, на путу између Аквилеје и Емоне, 394. године, Теодосије је под знаком крста лабарума однео победу. Теодосије је отишао у Рим а потом у Милано где је умро, 17. јанура 395. (Мичел, 2010, стр. 134–135)

Посмртни говор Теодосију I одржао је епископ Амвросије по наруџбини врховног заповедника пешадије Флавија Стилихона, најмоћније личности у западном Царству, који је био ожењен царевом синовicom Сереном. На Аркадијевом двору у Константинопољу најутицајнији је евнух Еутропије који је посредовао да се цар ожени Евдоксијом, ћерком франачког војсковође Баутона, који је по свему био и отац најмоћнијег западног заповедника Арбогаста. Еутропије је преузео војну команду на истоку и успео да 395–398. победи Хуне. Аркадијев млађи брат Хонорије је живео на западу све до смрти, 423. године. Његова полусестра Гала Плацидија, ћерка Теодосија I из првог брака, била је удата за Флавија Констанција III кога је Хонорије поставио за свог августа — савладара, 421. Валентијан III, син Гале Плацидије и Констанција владао је до 455. године. Када је преминулог Аркадија наследио седмогодишњи Теодосије II, 408. године, дошло је до значајног преображаја царства и престонице која је „постала црква“. (Исто, 150)

У историји позног Римског царства остварен је савез цркве и државе. После Константина Великог јерархија црквене организације уклопила се у систем римских провинција тако да је сваки град са својом територијом имао свог епископа а на челу цркве сваке провинције налазио се митрополит. Епископи су имали велики ауторитет а било им је поверено рукополагање сеоских свештеника. Најзначајнија личност у цркви, према традицији, био је епископ Рима, наследник Столице Св. Петра, и његов ауторитет је неприкосновен. Међутим, једини период када је папа римски пао у засенак и који је трајао четвртину века, од 374. до 397. године

⁴ Једном приликом је деспот Стефан казнио мајсторе сребрнаре због убиства надзорника у Средници под Рудником тако што је наредио да им се одсеку руке или ноге. Међу њима је било и невиних и зато се горко кајао. При томе, његов биограф Константин Филозоф га упоређује са византијским царом Теодосијем због невиних пострадалих у Солуну и износи епизода са Св. Амвросијем који је цара одлучио од светог причешћа док се не покаје.

био је у време миланског епископа Амвросија. Амвросијев понтификат се поклопио са периодом власти над Царством младог Грацијана и малог Валентијана II. Данас преовладава мишљење да је Амвросије био премештен са световног места провинцијског намесника Емилије и Лигурије да би наследио Ауксенција, аријанског епископа Милана те да је његово наименовање било политичке природе. На тај начин је Амвросије остварио и до тада незапамћен политички утицај који је искористио максимално. Најзад, моћни Амвросије је предводио и ујединио западне хришћане који су прихватили ауторитет Даманта, епископа Рима. И постављање новог епископа Константинопоља извршено је политичким притиском јер је рукоположен дворски званичник Нектарије. (Исто, 367, 389)

Епископ Амвросије је организовао и припремао цркву да би одолела у време рушења Римске империје. Борио се против незнабоштва, спречавао њихову помоћ од државе, супротстављао се ширењу јереси и мешање цара у послове цркве и украсио многе цркве. Бог му је даривао посебну благодат да је и мртве васкрсавао, демоне из људи изгонио, болесне исцељивао и прозирао у будућност. Супротставио се покушајима Симахове странке да обнови олтар богиње Викторије у Сенату, 384. године, као и покушајима аријанаца да преузму једну миланску базилику, 385. године. Врхунац Амвросијевог црквено-политичког рада беше сазивање сабора у Аквилеји, 381. године, на коме ће епископи Запада осудити аријанско учење и одлучити два аријанска епископа, Паладија из Ратиарије, код данашњег Видина и Секунданија из Сигидунума. Амвросије је употребио сва своја политичка средства да би предупредио царицу Јустину и чланове готских одреда да добију једну од миланских цркава како би о Ускрсу, 13. априла 385. и 5. априла 386. године, у њој биле одржане аријанске литургије. Потом је изобличио царицу Јустину као јеретика, проклео је Максима тиранина и убицу, цару Теодосију је претио екскомуникацијом и забранио приступ у храм све док није окајао грех због масакра који је учинио у Солуну а Евтихија, самозваног и насилног цара, није хтео срести. Под утицајем његове надахнуте проповеди крстио се блажени Августин, 387. године. Написао је многа дела која су пуна вредних практичних напомена које се непосредно у вези са учењима Василија Великог и Кирила Јерусалимског. Вршио је и реформу црквеног појања увођењем ритмичког такта, правилног ритма и додавање разноврсних мелодија. Користио је и текстове Св. Јефрема и Иларија, а сам је написао око 30 римских химни међу којима је најзначајнија „Тебе-Бога хвалимо“ (Te Deum). Св. Амвросије је у Милану и својој епископији успоставио Литургију сличну оној у Константинопољу. Ова миланска литургија, иако је у питању католичка средина, и данас се врши на начин Св. Амврсја. Открио је мошти Св. мученика Протасија, Гервасија, Назарија и Келсија. Његовим залагањем су подигнути манастири и изван Милана. Живео је уздржано радећи много, спавајући мало. Умро је у свануће Васкрса, 4. априла 397.

године.⁵ Сахрањен је у Милану у својој базилики. Епископ милански, Ангелберт II је сместио његове мошти у порфирни саркофаг, 824. године, а пронађене су 1871. О животу Св. Амвросија — Vita Ambrosii писао је епископ Паулинус предавши своје дело Св. Августину. (Dudden, 1935; Ramsey, 1977.) У Источно-православној цркви се прославља и чини му се помен 7. децембра, када је проглашен за епископа — дискупа и 4. априла по старом.⁶ (Епископ Николај, 1991, стр. 977–978; Столић, 1988, стр. 191; Велики православни богословски енциклопедијски речник, 2000, стр. 58–59)⁷

Чињеница да је Св. Амвросије умро у свануће Васкрса, 5. априла 397. године, доводи нас до *Житија Свѣтої Сава* писаних од стране Доментијана и Теодосија. Они тврде да је Св. Сава умро у Великом Трнову „у први сат када је свањавало на Васкрсну недељу“, 1236. године. (Андрејић, 2008а, стр. 86–93; Андрејић, 2008б, стр. 82–85, 91) Занимљиво је да су и Св. Амвросије и Св. Сава умрли у свануће васкрсних дана.

Св. Августин (354–430) је на свом дугом путу преобраћања имао за саветника и учитеља епископа Амвросија. Августин је рођен у Тагасту близу Картагине у Нумидији, племенитог порекла, веома образован филозофски, у музици, математици и реторици. Иако му је мајка хришћанка прихватио је манихејско учење. Када је дошао у Милано слушао је Амвросијеве проповеди и савете и уз ревновање свештеника Симплицијана. Примео је хришћанску веру крштен од стране Амвросија а уз ревновање Симплицијана који је 374. године крстио самог Амвросија. Вратио се у Африку и убрзо постаје епископ у граду Хипу где остаје до краја живота. Успоставио је канонска правила римске цркве, написао низ значајних дела као што је *О држави Божјој*. Оснивач је монашког августинског реда Хермита. Слави се на дан смрти 28. августа, када му се, према легенди, указао лик Св. Тројица са којега су се спустила три зрака урезавши свој одраз на његовом срцу. Због блиске везе са Св. Амвросијем врло често се приказују заједно, са другим оцима цркве. (Мичел, 2010, стр. 360–365; Стевановић, 2009, стр. 37–38)

* * *

Према католичкој иконографији Св. Амвросије се, наравно, приказује у епископској одежди.

Најстарија сачувана представа Амвросија је у мозаику у капели Сан Виторе у Цел д'Оро у Милану. Амвросије је приказан врло реалистично,

⁵ Међутим, Васкрс 397. године био је 5. априла.

⁶ Није јасно како је дошло до ове грешке ако се има у виду да је Св. Амвросије умро на Васкрс који је падао на 5. април, 397. године.

⁷ Папа Бонифације VIII је, 1295. године, за свете оце Западне цркве прогласио Амвросија, Августина, Григорија Великог и Јеронима.

као омањи човек, без нимба, овалног лица, дугог носа, високог чела, пуних усана, левом обрвом вишом од десне. Претпоставља се да је лик настао 370–374. године⁸ док је још био гувернер Лигурије и Емилије. Према стилским особинама датује се у крај V и почетак VI века, у време епископа Лоренца. Капела је настала када је епископ Матернус у првој половини IV века пронашао мошти Св. Виктора где и данас почивају, а то је много пре Амвросијевог доласка на епископски трон. У овој капели, 375. године, лево од гроба Св. Виктора, Амвросије је сахранио свог брата Сатира указујући му велику почаст. (Вранешевић, 2006, стр. 308–311)

Св. Амвросије се у византијско-српском средњовековном живопису приказује као старац шиљате браде у епископском орнату. (Медић, 2005, стр. 195, 397)

У Византији, Јужној Италији и Сицилији он се приказује у орнату православних епископа. Најстарији примери су из *Менолоја цара Василија*, 986. године, из Ватикана; потом из *Минеја за децембар*, XI век, из миланске Амброзијане; из ватиканског јеванђеља са *Менолојом за целу јодину* и из *Менолоја солунској десјоји Димитрија Палеолоја*, око 1330. године. (Исто, 311–312) Следе примери из Торчела, Палерма и Монреала. У апсиди ђаконикона катедрале у Торчелу (середина XII век), испод Христоса на трону између два архангела, налазе се стојеће фигуре Григорија, Мартина, Амвросија и Августина. У Капели палатина у Палерму (1132–1140. године), на бочном зиду главног брода његова стојећа фигура је приказана са белом брадом, а одевен у омофор благосиља са књигом. У бочној капели катедрале Монреале (1172–1173.) је слично представљен, али без омофора. Амвросије је приказан заједно са још три доктора цркве: Св. Јованом Златоустим, Св. Григоријем и Св. Августином. (Demus, 1949, стр. 25, 27)

И у катедрали Св. Трипуна у Котору је у потпуности поштована православна иконографија. На западном делу западног лука је приказан Св. Амвросије у одежди православног епископа али без књиге или свитка. Светитељ је приказан у позним годинама, седе косе, дуге браде и виских залистака. У одори православног епископа у Св. Трипуну је приказан и Св. Августин. (Стевановић, 2009, стр. 34–37)

Представа Св. Амвросија као једног од отаца јединствене Цркве присутна је и у српском сликарству. По идејном пројекту Св. Саве у иконографији Богородичине цркве у Студеници, 1208–1209. године, присутан је и Амвросијев портрет. Добио је у олтару истакнуте место међу представницима најстаријих епископија као што су Ахилије из Ларисе (IV век), Елевтерије из Илирика (IV), Нифон из Константијане у Египту (IV), Амвросије из Милана (IV), Модест из Јерусалима (VII) и три цара градска патријарха: Герман I (VIII), Тарасије (VIII) и Никифор (IX).

⁸ Заиграјкина сматра да је овај његов лик настао у другој половини V века. (Zaigraykina, 2012, стр. 135–147.)

Заправо, постављен је као стојећа фигура на улазу у протезис. (Бабић, Кораћ, Ћирковић, 1986, стр. 65)

У тамбуру куполе северног параклиса цркве Благовештења у Грачаници, 1318–1321. године, приказана је стојећа фигура Св. Амвросија. (Живковић, 1989, стр. 16–17)

На тријумфалном луку олтара цркве Богородице Одигитрије у Пећи, 1335. године, десно од попрсја Христа Емануила насликана су попрсја у медаљонима Св. Тарасија, Јакова брата Божијег, Климента Охридског, Германа и Амвросија. (Ивановић, 1963, стр. 133–154)

Вероватно, према програму сликарства из прве половине XIV века, у цркви Св. Николе у Бањи код Придоја, насликан је Св. Амвросије на врло истакнутом месту у Служби Свете Литургије, и у време обнове Пећке патријаршије, 1559–1573. године. Св. Амвросије служи Литургију са још тројицом отаца цркве који се не могу јасно идентификовати. (Пејић, 2009, стр. 145, 254–255)

У цркви Св. Апостола у Пећи, на чеоној страни лука, приказан је Св. Амвросије подвижник и мученик међу мање познатим који се ретко сликају: Јован Кућник, Мокије, Нифон, Теоктист, Аверкије, Аврам, Саваит, Тодосије, Маркијан и врху лука двојица најпознатијих: Св. Варлам и Јосиф. (Ђурић, Ћирковић, Кораћ, 1990, стр. 19, 212) Може се претпоставити да је овде у питању Св. Амвросије ђакон.

У најистакнутијој сцени олтара, у Поклоњењу агнецу, цркве Св. архангела Михајла манастира Леснова (1345. године), поред Св. Василија Великог, Св. Јована Златоустог, Св. Григорија Благослова и Атанасија Великог, Св. Спиридон и Св. Кирил Александријског приказан је и Св. Амвросије како директно учествује. Он се налази на северозападном ступцу као старац седе браде раздељене на два дела и са врло малим праменовима косе на глави. Држи свитак на коме је текст: „Јако благ и човекољубац Бог јеси и тебе слава вазсилајем Оцу и Сину и Светоме Духу“ из возгласа са завршетка мале јектеније на литургији возглашених. (Габелић, 1998, стр. 69–71)

У *Менолоју* на луку, између источних травеја средњег и јужног брода цркве Вазнесења Христовог манастира Дечани, 1347. године, насликана је стојећа фигура Св. Амвросија у архијерејској одећи. (Мијовић, 1973, стр. 328)

Св. Амвросије је, по свему судећи, насликан у Служби архијереја под прозором ђаконикона у Богородичинј цркви у Велући, 1370. године. (Андрејић, 2012, стр. 102–103)

У *Менолоју* на источном зиду цркве манастира Козије, приказан је Св. Амвросије за 7. децембар. (Мијовић, 1973, стр. 354)

У слободној српској земљи, према претпоставци, Св. Амвросије се последњи пут појављује у цркви Св. Тројице у Ресави, насликан је у доњем прозору ђаконикона. (Тодић, 1995, стр. 61) Новија истраживања сликаног програма Литургије у олтарском простору Ресаве ова претпоставка је конкретизована на основу делимично сачуване сигнатуре. У доњем прозору јужног зида ђаконикона на источном допрозорнику сачуван је текст: С(ве)ти..... Медо... Пошто ознака „Медо...” стоји на месту на коме су исписивана места столовања приказаних архијереја „мора се прихватити чињеница да је овде приказан свети Амвросије Медиолански“ најстарији од четворице најпознатијих учитеља цркве на Западу. (Проловић, 2009, стр. 71) И у Ресави је морао бити сигниран као Св. Амвросије јер је иконографски приказан у духу византијске уметности. Позивање на Св. Амвросија и подвизавање деспота Стефана јасно је истакнуто и документовано и у његовој биографији. (Филозоф, 1989, стр. 123)

Св. Амвросије се у српским црквама, до 1459. године, слика у олтарском простору и на луковима, а најчешће у ђаконикону. Пошто је најчешће сликан у олтарском простору са највећим и најславнијим архијерејима Истока то показује да је Св. Амвросије у српској цркви био веома поштован још од времена Св. Саве и сликања Студенице, 1208–1209. године. Претпостављено је да ово поштовање потиче због потчињености српских владара Риму, пре XII века, као и положаја Србије на граничном подручју између Истока и Запада када се приклонила Цариграду. (Вранешевић, 2006, стр. 322) Али, ако видимо свете у Студеници постаје јасно да их је неколико из Илирика чија се територија и некадашња црквена јурисдикција добрим делом подудара са српским етничким простором и просторима под јурисдикцијом Српске православне цркве. Осим Св. Амвросија, који је био присутан једног тренутка и у Илирику, Српска црква је снажно пригрлила неговање култа многих других светих митрополије Сирмијум: Св. Иринеја, Св. Димитрија, Св. Архилија, Ермила и Стратоника.

Фреско програм најстаријих и најважнијих лаври, у и у време пред остваривање српске црквене аутокефалије представља израз религиозно-етичког и социјално-политичког принципа који се прожимају узајамно са јасно уобличеним црквено-државним манифестом који је несумњиво креирао будући први српски архиепископ. Појава и значење Св. Амвросија и великих светих мученика Илирика може се разумети само ако се у разматрање узму религиозни смисао, њихова духовна позадина и социјални и политички тренутак у току утемељења Српске цркве крајем XII и почетком XIII века. Поштујући одређени религиозно-етички захтев Св. Сава је деловао у складу са својим социјално-политичким положајем са кога је предвиђао развој српке државе у будућности.

Разлози Св. Саве за исказивање великог поштовања Св. Амвросија и великих светих митрополије Сирмијум били су дубље природе. Пре свега,

у вези традиције, вредности и права која је желео да Српска црква оствари упражњавањем ранохришћанског наслеђа некадашње провинције Илирик, епископија Сирмијум, Морава и Наис као и архиепископије Јустинијане приме, потоње Охридске архиепископије, којима је српски простор некада био и духовно потчињен. После проглашења аутокефалне српске цркве, у тим правцима, где су били и остали српски етнички простори, снажно се ширила српска држава а са њом и њена црква, кроз читав XIII и XIV век.

Литература:

- Андрејић, Ж. (2002). *Митологија њчеле*. Рача: Центар за митолошке студије Србије.
- Андрејић, Ж. (2008а). Размишљање о датуму смрти Светог Саве према подацима Доментијана и Теодосија. У *Извештаја*. XXIII. Велико Трново: Регионалан историјски музеј.
- Андрејић, Ж. (2008б). Размишљање о датуму смрти и хиротонисању Светог Саве за првог патријарха Срба и Бугара. У *Браћисво*. XII. Београд 2008: Друштво Светог Саве.
- Андрејић, Ж. (2012). *Доња Каменица – Каран – Велуће – Рамаћа*. Рача: Центар за митолошке студије Србије.
- Бадић, Г., Кораћ, В., Ћирковић, С. (1986). *Скоуденица*. Београд: Југословенска ревија.
- *Велики ѡправославни доословски енциклопедиски речник*, том I. (2000). Нови Сад: Православна реч.
- Вранешевих, Б. (2006). Свети Амвросије милански у српском зидном сликарству. У *Ниш и Византија*, IV. Ниш: Универзитет у Нишу.
- Габелић, С. (1998). *Манаскоир Лесново*. Београд: Стубови културе.
- Gibon, E. (1996). *Opadanje i propast Rimskog carstva*. Beograd: Službeni list SRJ, Dosije.
- Demus, O. (1949). *The Mozaics of Norman Sicily*. London.
- Dudden, F. H. (1935). *The Life and Times of St. Ambrose*. Oxford.
- Ђурић, В., Ј. Ћирковић, С., Кораћ, В. (1990). *Пећка ѡакопријаршија*. Београд: Југословенска ревија.
- Епископ Николај. (1991). *Охридски ѡролој*. Ваљево: Српска патријаршија.
- Живковић, Б. (1989). *Грачаница*. Београд: Завод за заштиту споменика културе.

- Zaigraykina, S. (2012). The rely christian martyr chapel of San Vittore in Ciel D'oro in Milan and its cemtury mosaic decoration. У *Ниш и Византија*, Х. Ниш: Универзитет у Нишу.
- Ивановић, М. (1963). Црква Богородице Одигитрије у Пећкој Патријаршији. *Сџарине Косова и Мејхохије*, II–III. Приштина.
- Јовановић, А. (2006). *Тло Србије завичај римских царева*. Београд: Принцип Бонарт Прес.
- Медих, М. (2005). *Сџари српски йриручници*, II. Београд: Републички завод за заштиту спомеика културе.
- Мијовић, П. (1973). *Менолої*. Београд: Археолошки институт.
- Мичел, С. (2010). *Исџорија йозної Римскої царсџива 284–641*. Београд: Clio.
- Ramsey, B. (1977). *Ambrose*. London.
- Paolino. *Vita Ambrosii*. PL, XIV.
- Пејић, С. (2009). *Манасџир Свейи Никола Дабарски*. Београд: Републички завод за заштиту споменика културе.
- Проловић, Ј. (2009). Представа Литургије у олтарском простору цркве манастира Ресава. *Саоийџења*, XLI.
- Смирнов Бркић, А. (2010). Преписка цара Гратијана и Св. Амбросија миланског — Прилог проучавању аријанства у Срему. У *Сџоменица Исџоријскої архива „Срема“* 9. Сремска Митровица: Историјски архив.
- Стевановић, Ј. (2009). Портрети светитеља и идејни програм олтара катедралне цркве Св. Трипуна у Котору. У *Зборник Мајице српске за ликовне умејносџи* 37. Нови Сад: Матица српска.
- Столић, Х. (1988). *Православни свеџачник*, том I. Београд: Српска патријаршија.
- Тодић, Б. (1995). *Манасџир Ресава*. Београд: Драганић.
- Филозоф, К. (1989). *Жиџије десџоџа Сџефана Лазаревића*. Јовановић Г. Београд: Просвета, Српска књижевна заједница.

Živojin Andrejić

Centre for the Mythological Studies of Serbia, Rača

The meaning and symbolism of st. Ambrose Mediolaninus, the hierarch of the East and the West, to Serbian orthodox church with reflection on iconographic compositions and art

Fresco program of the oldest and the most important lauras, and at the time before founding of Serbian autonomy, represents the expression of religious and ethic, as well as social and political principle that permeate each other with clearly formed church-state manifesto that was created by the future first Serbian archbishop. The appearance and meaning of St. Ambrose and martyr Iliric can be understood only if we take into consideration the religious meaning and the spiritual background and social and political momentum during founding of Serbian church at the end of the XII and beginning of the XIII century. Obeying a specific religious and ethic demands, St. Sava acted in accordance with his socio-political position, where he could predict the development of Serbian state in the future.

The reasons of St. Sava to show great respect to St. Ambrose and great saints in the region of Sirmium were of deeper nature. Primarily, tradition, values and rights he wanted the Serbian church to achieve by practicing of early Christian heritage of former province of Ilirik, the episcopacy Sirmium, Morava and Naisus, as well as the archdiocese Justiniana Prima, later the archdiocese of Ohrid, to which Serbian lands used to be subjected to. After proclaiming the autonomy of Serbian church, to these directions, where other Serbian ethnic space had been, Serbian state spread, as well as its church, during XII and XIV centuries.

Key words: St. Ambrose, Illyric, Archdiocese of Sirmium, St. Sava, Serbian Orthodox Church.

Датум пријема чланка: 27. 7. 2013.

Датум прихватања чланка за објављивање: 5. 12. 2013.



УДК 271.222(497.11)-842-1
271.222(497.11)-726.1-36:929 Сава, свети
DOI:10.5937/sabornost7-4905
Прегледни чланак

Јелена Грбић*

Хришћански културни центар, Београд

Светосавље — омен за нумен православља

Abstract: Светосавље као феномен израста из милешевског култа Светог Саве и представља менталитет, народну и историјску компоненту Срба у широком спектру васељенског православља. Прво ће настати сложени придев *свето-савски*, да би, тек десетак година пре Другог светског рата, настала кованица *свето-савље*. Овај рад представља покушај да се сагледа суштина светосавља као јединствене појаве у историји хришћанства. У раду се говори о генези светосавља и његовим различитим интерпретацијама које најчешће настају као последица редуковања светачке личности првог српског архиепископа. Такође, прави се компарација два различита концепта просвећености: светосавског просветљења и просветитељства 18. века. На крају се настоји открити шта се подразумева под светосавском филозофијом живота.

Key words: светосавље, Свети Сава, српски народ, просвећеност, православно хришћанство.

Увод

1. Делатност првог српског архиепископа

Светосавље представља јединствену појаву у историји хришћанства. Оно је специфичан духовни, верско-друштвени покрет који је утемељен личношћу и животом српског светитеља и просветитеља, Светог Саве. Први архиепископ све српске и поморске земље, Свети Сава, спада у изузетне историјске личности српског народа, а својом делатношћу припада и изузетним личностима читаве Европе. Овај великан српског рода родио се око 1175. године (свети владика Николај Велимировић у *Пролоју* наводи 1169. као годину рођења Светог Саве) као најмлађи син великог жупана Стефана Немање и Ане, светог Симеона и Анастасије. Заједно са својим оцем, Свети Сава је саградио манастир Хиландар, а потом и многе

* jelenamgrbic@gmail.com

друге манастире, цркве и школе у Србији. Помирио је завађену браћу око власти. Такође, уносио је мир међу све балканске народе и радио на добру свих, због чега је био поштован и вољен од свих Балканаца. Умро је у Трнову у време цара Асена, разболевши се после службе на Богојављење, 12. јануара 1236. године. Тело му је пренео краљ Владислав у манастир Милешево, одакле су његове чудотворне мошти однели Турци и спалили 27. априла 1595. године на Врачару у Београду. Оно што је било необично у личности Светог Саве, „било је саткано од великог подвига и жртве Светитељеве, који је умео да вечно сједини са практичним и да своје сународнике уводи у тајне вере“ (Слијепчевић, 1991, стр. 121) подижући их, и духовно, и културно, и политички и економски. Он је први просветитељ и књижевник, догматичар, каноничар, литургичар и хагиограф. Свети Сава је и први који је показао колико је свестан географског положаја Србије између Истока и Запада. Он је уградио у њену државност византијско начело о симфонији цркве и државе, али је настојао и да одржава културне и економске везе са Западом.

Литература посвећена животу Саве Светитеља има дугу прошлост. Прва житија потичу од Доментијана и Теодосија, која се сматрају путоказима за разумевање светачке личности Саве Српског. Међутим, иако се и новија дела о животу Светог Саве заснивају на њима, у појединим не налазимо исправан приказ његове светитељске личности. Отуда, да бисмо исправно схватили светосавље, указаћемо на редукције личности Светог Саве које настају у домаћој литератури током последњих стотинак година. Управо кроз раздвајање личности српског светитеља, на црквеног Светог Саву и историјског Саву Немањића, настају најчешћа неадекватна и редуктивна тумачења светосавља, а свака редукција светосавља своди се на духовни фалсификат или чак његову негацију. Погрешним приказивањем живота и занемаривањем основних импулса који су и чинили Светог Саву делотворним, он постаје национални државник. Чини се да историја нити је исправно схватила, нити истински приказала светосавље. Реченом треба додати још један феномен. Реч је о употреби, односно инструментализацији традиције. То је „свесни и намерни поступак у оквиру кога се поједини елементи неке традиције... вербалном, симболичком или физичком активношћу, издвајају из свог примарног, то јест устаљеног контекста и користе за остваривање циљева који им нису иманентни“ (Наумовић, 2009, стр. 177). Све је то условило да су и идеја и дух светосавља остали несхваћени и недоживљени, па чак са негативном конотацијом и интрепретирани.

1.1. Општи осврт на различита тумачења личности Светог Саве

Анализирањем српске историје налазимо два супротна приступа личности и делатности Светог Саве: први подразумева сагледавање духовне

суштине Светитељеве личности, а други се заснива на преобликовању његове личности и делатности на основу сопствених пројекција појединаца. Потоњим настају бројне редукције личности Светог Саве, на шта су указивали историчар др Ђоко Слијепчевић, др Милутин Деврња, Владимир Вујић, др Димитрије Најдановић, архимандрит др Јустин Поповић (свети Јустин Нови (Ђелијски) — канонизован 2. маја 2010. године) и низ других аутора. Наиме, настојањима да се личност првог српског архиепископа, прикаже без њене духовне суштине, начињене су многа сасвим погрешна тумачења његове просветитељске делатности. Један од интретативних промашаја јесте и његово представљање, првенствено или само, као врсног државника и практичара, политичара и организатора, као књижевника и просветитеља, али у контексту европског просветитељства 18. века. Занимљиво је истаћи да, у једном делу српске интелектуалне елите, постоји константно настојање да се направи разлика између именовања Светог Саве за просветитеља у средњовековној литератури које је, по њиховом мишљењу, религиозног карактера, од данашњег смисла просвећености, где је Свети Сава означен као просветитељ у смислу просвећености која се код нас почела ширити од времена Доситеја Обрадовића. Такође, поједини научници приказивали су личност српског светитеља у складу са својим идејним опредељењем, истичући више оно што се њима чинило стварније и истинитије. Код већине доминира национално-политички моменат, на штету религиозно-моралног лика светитеља. У таквој интрететацији уместо подвижника, истицан је један изузетно активан и мудар политичар. Заправо, у домаћој литератури у последња два века, све се мање говори о Светом Сави као о великом Божијем угоднику. Његова црквеност се помиње једино у вези са његовим организаторским црквеним радом и причањима биографа Доментијана и Теодосија о његовом бекству у Свету Гору. Има и оних који истичу како се Свети Сава брзо отрезнио од подвижништва и вратио политичком световном животу. Све то је условило да је Свети Сава уступао место Сави државотворцу и просветитељу „који је све више престајао да живи у нама и да се повлачи у музеј, да тамо као крупна народна историјска вредност заузме почасно место...” (Деврња, 1935, стр. 20). У *Жицијама свейих*, за 14. јануар, свети Јустин Нови (Поповић) разјашњава зашто постоји толико саблажњавање о српске светитеље уопште, а посебно о Светога Саву. Разлог томе произлази из настојања појединаца да највеће српске богоносце објасне без Бога и највећег христоносца, Светог Саву без Христа. Наиме, према светом Јустину, сваки светитељ је богоносац у најпотпунијој мери у којој то човек може бити. На тим основама он критикује све домаће историчаре који, случајно или намерно, не помињу ону духовну силу која је управо преобразила Растка у Светитеља Саву.

Свети Сава није ни митско нити магијско биће, већ стваран човек који је свој овоземаљски век проживео монашким начином живота. Сва

његова световна делатност произлази из његове дубоке вере у Бога и његовог настојања да свој народ приведе правој вери.

2. Рађање светосавља

2.1. Општи осврт на генезу светосавља

Светосавље као феномен израста из милешевског култа Светог Саве и представља менталитет, народну и историјску компоненту Срба у широком спектру васељенског православља. Иако читав српски средњи век протиче у том знаку, овај термин није постојао. Прво ће настати сложени придев *свeйѡсавски*, да би тек десетак година пре Другог светског рата настала кованица *свeйѡсављe*, „која је грађена по узору на именицу православље“ (Енциклопедија православља, 2002, стр. 1712).

Светосавље као појам и духовно усмерење настаје у међуратној Краљевини, у оквиру христоцентричне културе коју је актуализовала српска богословска и световна интелигенција, као алтернативу нововековној материјалистичкој цивилизацији, али и свим другим претхришћанским и постхришћанским атеистичким усмерењима. Светосавље као покрет је трагао за живим историјским предањем српског народа и његовом применом у свим сферама модерног живота, али и „за његовим универзалним значењем, кроз поистовећивање са Црквом као богочовечанском саборном реалношћу“ (Енциклопедија православља, 2002 стр. 1712). У успостављању светосавља истакли су се, између осталих: др Иринеј Ђорђевић, др Димитрије Најдановић, др Ђоко Слијепчевић, др Милутин Деврња, свети владика Николај (Велимировић) и архимандрит др Јустин Поповић (свети Јустин Нови).

Развој и продубљивање светосавља као теолошко-филозофског покрета текао је паралелно са трагањем за стилем будућег храма Светог Саве на Врачару, које је покренуто 1927. године. Богатство стилова који су укључивали предлоге пројеката за изградњу Храма, од стила старе српске архитектуре до потпуно модерне конструкције, као и полемика на тему постојања православног стила у архитектури и став појединих да је свеједно који ће се стил употребљавати у градњи, указивали су на кризу саме религиозне свести. Управо, настојање заговорника светосавља је било да унапреде богословску и религиозно-филозофску мисао и да, у једној свеопштој духовној кризи, прокрче пут до трајних православних основа српског народног бића. Насупрот идеји о револуционарном преображају друштва, заступници светосавља су у светачкој личности Светог Саве, као темељу српске историје и културе, и у српском православљу, нашли поуздан основ духовног препорода тадашњег српског

друштва. Користећи термин *свeтoсaвљe*, они су желели да утврде све оно што је особено православљу „светосавског кова“ (др Најдановић).

Неопходност повратка Светом Сави, као једином поузданом основу свеопштег препорода српског друштва, истакао је др Иринеја Ђорђевића још 1923. године, у свом предавању које је одржао у Богословији *Свeтoг Сaвa* у Карловцима, поводом прославе Савиндана. Међутим, нови усрећитељи и просветитељи, како их др Ђорђевић назива, желе да христотику личност Светог Саве замене културом и цивилизацијом Запада 20. Века, иако је управо Први светски рат догађај у коме је она открила своју душу. „Многи могу протестовати“, говори др Иринеј, „но уз нас су 30 милиона европских гробова; ако не верујете нама, верујте тим несрећним жртвама. Ако ни њима не верујете, онда ко има уши да чује, нека чује како нас и камење осуђује, јер никада европско камење, не само људи, није толико страдало као под тиранским режимом модерне културе и цивилизације... Ту је изражена унутрашња страна њене биографије и њене идеологије. Зато су многе области њена гробља у којима почивају жртве њене много хваљене културе и цивилизације.“ (Енциклопедија православља, 2002, стр. 1712)

Супротстављање отпадништву од традиције и Светог Саве налазимо и у спонтано насталом покрету српског православног народа који је већ 1921. године бројао 50.000 људи. Под духовним патронатством владике Николаја Велимировића, овај покрет прераста у самосвојну и организовану Православну народну хришћанску заједницу, односно Богомољачки покрет, и до почетка Другог светског рата имао је 200.000 регистрованих чланова.

2.2. Појава часописа и настанак кованице

Међуратни период карактерише и појава независних богословских часописа који су се укључили у решавање актуелних друштвених питања и чинили мост између цркве и световне интелигенције. То су: *Хришћански живот*, *Свeтoсaвљe*, *Пућ*, *Хришћанска мисао*, *Хришћанско дело* и други. Главни стубови *Хришћанског живота* били су, између осталих, др Иринеј Ђорђевић и свети Јустин Нови (Поповић), који је био и последњи уредник овог часописа. Пресудан догађај представља покретање часописа *Свeтoсaвљe* (1932–1940) који је настао у време врло динамичких идеолошких разрачунавања на Београдском универзитету, у којима је долазила до изражаја све отворенија марксистичка пропаганда, а која је продрла и међу студенте, али и свештенике. Програм *Свeтoсaвљa* је био светосавственост „у методима ширења и проповедања спасоносне Господње науке и приказивања истина хришћанско-православне вере у суочавању са животом и његовим најразноврснијим проблемима који раздиру данашњег узнемиреног и често безнадежног човека...“ (*Свeтoсaвљe*, 1936, стр. 1)

Група богослова која је била сабрана око *Светјосавља* била је под знатним духовним и идејним утицајем др Димитрија Најдановића, а преко њега и владике Николаја Велимировића. Др Најдановић је управо творац новокованице *светјосавље*. Иако на почетку есеја *Светјосавље*, пише да је овај појам смислила група младих и обдарених богослова, у есеју *Светјосавље и православље*, др Најдановић не крије да је он аутор те кованице: „Светосавље је наша скорашња спретна кованица. Брзо се и спонтано одомаћила. Она је само 'омен' за нумен православља.“ (Најдановић, 2009, стр. 30)

У есеју *Светјосавска паралиптомена*, објављеног у часопису *Светјосавље*, др Најдановић наводи одреднице светосавља:

Светосавље је наше себедобретење у словенској досветосавској рапсодији...

Светосавље је наша еванђелска палингенеа, ново рођење у Христу. Кроз светосавски препород наш народ је ушао, из паганског сумрака и царства неправде, у царство Сунца Правде, из космичких периферија небића у центар бића, у 'ново небо и нову земљу'...

Светосавље је наша вечна идеја. Изнад историјске прагматике, расулости, неуобличености, случајности безмерне историјске флукуације, стоји изнад тог печуркастог мекоткања једна јасна звезда водиља. (Најдановић, 2003, стр. 421–422)

За др Најдановића нема културе без религије, а светосавље сматра највишом и најузвишенијом културно-историјском идејом српског народа. Светосавље је остварено у светитељству које је и најнепосреднија потврда светосавског, светоносног потенцијала. По Најдановићу неопходна је и јединствена светосавска дијалектика, која би, збирајући и сажимајући аутохтоне душевне силе, развила етику о светосавском логосу као нормативном начелу свег будућег религиозно-филозофског неимарства (Најдановић, 2003, стр. 421–422).

Међу световном интелигенцијом најразвијенију светосавску мисао налазимо код Владимира Вујића који, у светитељској личности Светог Саве, види основ народне културе и праве педагогије. Два бекства, Савино у манастир и Доситејево из манастира, су две темељне чињенице наше духовне културе. Првим бекством зачет је духовни правац којим се засновала христоликост као узор живљења другим, онај духовни правац којим се засновао рационализам.

Др Најдановић и Владимир Вујић покренули су часопис за хришћанску културу, *Путј*, чији је наследник била *Хришћанска мисао*, *орјан* Удружења дипломираних теолога, која је излазила све до почетка Другог светског рата. Први уредник овог часописа био је др Ђоко Слијепчевић, један из групе богослова која је покренула часопис *Светјосавље*. Сарадници овог часописа били су и књижевници: Момчило Настасијевић, Бранко Лазаревић, Десанка Максимовић, Ђорђе Сп. Радојичић и други. Нешто

касније од покретања *Хришћанске мисли*, излази *Хришћанско дело*, часопис за хришћанску културу и црквени живот. Већ у првом броју овог часописа појављује се Јустин Поповић (свети Јустин Нови), а касније и остали, те се стиче утисак као да се у *Хришћанском делу* поново рађао *Хришћански животи*. Свети Јустин Нови, Владимир Вујић и др Димитрије Најдановић били су и сарадници часописа Милоша Црњанског, *Идеје* (1934–1935), на чијим страницама се пише о Светом Сави као централној личности српске културне даштине. У текстовима *Наша хиљадугодишња култура* (бр. 17) и *Силавање мошћу Светиој Саве* (бр. 25), Милош Црњански је истакао да је темељ српске културе духовни и световни рад Светог Саве. У овом часопису Црњански је приказао нову књигу академика Станоја Станојевића о животу Светог Саве, која је објављена поводом обележавања јубиларне светосавске године (1935). Годину дана раније и сам Милош Црњански је издао књигу исте тематике. Међутим, у оба приказа живота Светог Саве, нема објашњења духовне силе која је управо начинила Светог Саву великим, а која је темељ и светосавља.

Светосавље је први пут уобличено у заокружену филозофију живота у делу светог Јустина Новог, које носи карактеристични назив: *Светосавље као филозофија животи*. Ово дело је настало након Другог светског рата, на основу предавања које је свети Јустин држао српској омладини, матурантима и студентима током немачке окупације. У њему свети Јустин истиче да је светосавље врховно и животворно начело српског народа и његове историје. „Светосавље није нова религија, него филозофија духовног живота у српским условима: историјским, психолошким, културним... где се не бришу те особине, него, препорођене и осмишљене, чувају се као знак препознавања и вид идентитета...” (Енциклопедија православља, 2002, стр. 1712) Заправо, у светосављу српски народ чува и народни и црквени идентитет. Ипак, било је историчара који су залагање Светог Саве, за добијање самосталности народне цркве, видели као његово настојање да створи неку нову националну религију. Наиме, и данас неки мешају појам националне религије и појам националне, одн. народне цркве. Свети Сава, када је стварао самосталну српску цркву, како то истиче свети владика Николај Велимировић, није настојао да тиме шири шовинизам међу Србима. Отуда, светосавље представља само аутентични српски национални доживљај православља, без икаквих одступања од његовог догматског учења (Велимировић, 2009, стр. 120). Оно је „православно хришћанство српског стила и искуства“ (Поповић, 1961, стр. 11). Дакле, између српског православља и православља као целине, односно православља других православних народа, не постоје ни догматске нити обредне разлике, јер су и догматско учење и стара православна црквена традиција исти код свих православних народа. Особеност српског православља почива на националном доживљају православља и на синтези између народног духа и учења Цркве.

2.3. Погрешне интерпретације значења појма

Одређивањем светосавља истакли смо шта је исправно подразумевати под овим појмом. У наредном делу указаћемо и на најчешће примере његове погрешне интерпретације.

То су:

1. синтагма *светосавски мит*;
2. свођење светосавља на националну, или национално-политичку идеологију, лишено било каквог духовног садржаја и дубине;
3. спајање светосавских вредности са старосрпским и старословенским паганским наслеђем.

Коришћењем синтагме *светосавски мит* појединци желе да укажу како је историјски Сава Немањић једно, а хагиографски Свети Сава друго. Додуше, синтагма *светосавски мит* и није погрешна уколико мит схватамо као интуитивни израз животне истине који претходи рационалном или логичком размишљању и уједно га надилази, како то објашњава епископ бачки, др Иринеј (Буловић, 2011). Тиме мит на специфичан начин изражава суштински смисао историје, која са становишта хришћанства има смисла само уколико је *историја спасања*. Следствено, мит саопштава истину само ономе ко хоће и може да посматра оно што је невидљиво и да слуша речити говор молитвеног ћутања пред троједином Тајном Бога, света и човека (Буловић, 2011). Међутим, ово виђење остаје скривено онама који у миту виде митологију, истину замењују логиком, живот своде на трајање у времену, а историју на идеологију.

Политичка идеологизација светосавља представља и најчешћи облик његове деструктивне митологизације. Њени поборници истичу да је циљ Светог Саве превасходно био да национално освести и политички осамостали српски народ. Његово богословје они сагледавају као настојање да се земаљски циљеви прикрију уз помоћ високопарне црквене реторике.

На крају, спајање светосавских вредности са старосрпским и старословенским паганским наслеђем у уметничким делима може да буде оправдано као покушај да се сагледа целина народног духа, међутим, пренето на теоријску, односно квазитеоријску раван, оно представља фалсификат светосавља.

3. Светосавска просвећеност и филозофија живота

3.1. Опште одређење западноевропске и светосавске просвећеност

Светосавље, односно српско православље представља филозофију духовног живота српског народа која је утемељена просветитељском делатношћу Светог Саве. Просветитељски рад Светог Саве и по садржају

и по циљевима је другачија од западноевропске просвећености оличене у лику Доситеја Обрадовића. Међутим, у последња два века међу делом представника српске интелигенције, Свети Сава је управо називан просветитељем и хуманистом у том западноевропском смислу. Такође, он је веома често посредно или непосредно повезиван и упоређиван са просветитељем Доситејом Обрадовићем. Отуда, зарад потпунијег сагледавања светосавске просвећености, коју је утемељио Свети Сава, неопходно је прво указати на главне компоненте просветитељства као идејног и друштвеног поретка 18. века. То су: рационализам и антидогматизам, хуманистички оптимизам, грађанска демократија, антиклерикалност, па све до потпуне равнодушности или безверја. Рационализам почива на безрезервном поверењу у моћ здравог, природног људског разума да сазна свет и тиме загосподари човековом судбином која се може и мора мењати сагласно откривеним природним законима. Западна просвећеност није била неизбежно атеистичка. И сам Доситеј Обрадовић своје поверење у законе природе и „совјете здравог разума заснива на вери да је Бог стваралац природе и човека и да постоји њиме подарена сагласност разума и стварности“ (Радовић, 2011). С друге стране, и Православни Исток је имао своју, и ренесансу, и своју просвећеност. За разлику од антропоцентричне визије света на којој се темељи западно просветитељство 18. века, систем православне просвећености је теоцентричан, али такође заокупљен проблемима човека. У оваквом систему, идеал није хуманизација човека већ његово обожење. Појмови као што су разум, ум, мудрост, знање, имају другачију суштину од значења у оквиру просветитељства 18. века. Иако разум може да се тумачи и у данашњем модерном смислу, он може да значи и знање, сазнање. Што се тиче ума, он може да се схвата, и као интелектуална моћ, и као дух, супериорнији део човековог бића у односу на разум којим се људско повезује с божанским, „у одразу божанског Логоса“ (Богдановић, 2001, стр. 90). Философија (људомудрије) није тек пука љубав према мудрости, као што је схватана у античком периоду, већ значи љубав према Богу, те бисмо могли рећи да је богољубива мудрост. Када је реч о знању, предност над пуким чињеничким знањем има познање Истине као пуноће човекове егзистенције. Истина се сагледава кроз заједницу човека са Духом Светим, и отуда произлази и просвећеност Духом Светим. Источно православно хришћанство увек сагледава човека у његовој слободној и на љубави заснованој заједници са Богом. Дакле, православна просвећеност је богочовечанска. Она не искључује ни људски разум, ни знање, ни хуманост, ни морал, али се не своди на то. Наиме, „просвета значи пројекцију светости која је дата кроз учешће у благодати Тајни (Јн 6, 53)“ (Брија, 2011) односно путем причешћивања божанским телом Христовим који је извор светости. Светост претпоставља и унутрашњу жртву, односно лични карактер посвећења. То је процес субјективног преображавања кроз стално духовно посвећивање.

3.2. Општи осврт на појам *светосавска филозофија живота*

Просвећеност подразумева освећење целог бића, а она се остварује светим животом по Христовом Јеванђељу, односно практиковањем јеванђелских врлина (вера, љубав, нада, молитва, пост, смерност, милосрђе, покајање, кроткост, истина, правда, доброта, жалостивост, трпљење, свемилост, уздржљивост, целомудреност, праштање, чистота живота, човекољубље, богољубље, светост). Људске делатности добијају своју непролазну вредност тек када се освете Богочовеком Христом. Два основна начела која владају у светосавској филозофији света јесу да је свет богојављење, а човек богослужење. На овим начелима је био утемељен живот првог српског архиепископа. Како то истиче митрополит Амфилохије, „истина о оваплоћеном Богу Логосу, у коме се јавља прави Бог, Отац, Син и Дух Свети, и остварује прави и пуни човек, односно Богочовек, а Њиме открива и дарује смисао и коначна слобода целокупне творевине, јестества“ (Радовић, 2011) је суштина целокупног Светосавског предања. То је оно чиме Свети Сава жели да просвети српски народ. То је она основна тачка по којој је просвећеност Доситејева сасвим нешто друго од светосавске, јеванђелске просвећености. За Доситеја мера савршенства је једнака мери човековог знања и „просвештенија“ науком, што одводи Доситеја у порицање свега што захтева ослобођење од детерминизма природних закона, па и самог оваплоћења Бога Логоса и потребе тог оваплоћења. Међутим, сам Доситеј у зрелијим годинама истиче да „ништа не помаже знање и разум кад је срце покварено и кад су нарави раздлућене и на зло окренуте“ (Радовић, 2011), свестан чињенице да пуко знање може бити и извор помрачења. На крају се може закључити да светосавска просвећеност није просвећеност светлошћу човековог здравог разума, већ просветљење кроз освећење Духом Светим. Циљ светосавске просвећености, а на чему се темељи и светосавска филозофија живота, састоји се у обожењу човека и човечанства, а путем њих и читаве природе. Отуда, Свети Сава је највећи српски просветитељ, јер је највећи српски светитељ.

Закључак

У раду смо пошли од светачке личности Светог Саве, као темеља светосавља, феномена који ће израсти из његовог култа и постати основни ток духовности и традиције српског народа. Наиме, иако су Срби знали за Источно православно хришћанство и пре Светога Саве, његовим марљивим радом на просвећивању народа, оно је постало саставни део колективне свести српског народа. То светосавско опредељење за Христа и *Царство небеско* касније прераста у косовско, односно косовски завет „који није ништа друго него ли у српску историју и српско народно

биће једном за свагда уткани Нови Завет у свој својој пуноћи“ (Радовић, 2012). Као што је „Нови Завет запечаћен жртвом Христовом након Тајне Вечере, тако је христоликом Лазаревом жртвом запечаћено и косовско опредељење за Царство небеско, после, такође, христолике Косовске вечере“ (Радовић, 2012). У том смислу треба разумевати често погрешно тумачену, али и са ниподаштавањем третирану синтагму *Небески народ* којом се назива онај део народа који је вером сабран у „заједницу са Христом, а та заједница се зове небеска, јер је глава те заједнице Цар небески — Христос“ (Видовић, 2001, стр. 132). Стога је „косовски завет истинска пуноћа светосавља као јеванђелске филозофије живота“ (Радовић, 2012).

Сагледавањем бројних редукција личности и делатности Светог Саве, које настају у новијој литератури, настојали смо да покажемо да се светосавље исправно може сагледати само уколико се пође од схватања светитељске личности Светог Саве. Светосавље је онај последњи и безпризивни одговор на питање о смислу човековог постојања, који надмашује границе националног и својом суштином се придружује најузвишенијим творевинама људског духа. Сублимацијом целокупног рада можемо закључити да је светосавље „величанствена манифестација животворног духа и деловања православног хришћанства“ (Титов, 2001, стр. 108). Личност и живот Светог Саве, као и његовом делатношћу настали специфични духовно-верско-друштвени покрет, свој темељ имају у Исусу Христу и Његовом Јеванђељу. Стога се и суштина светосавља као духовног усмерења и идеје која му је у основи може изразити реченицом *Бити Христ!*“ (Настасијевић, 1995, стр. 138).

Светосавље као примарна духовна категорија и константа у целокупном животу српског народа, нераскидиво везује прошлост са савременошћу и усмерава је ка будућности. Отуда, и темељ препорода савременог српског друштва може бити једино Свети Сава и светосавље. Наиме, једино свеобухватни духовни и морални преображај заснован на светосављу, које изнад свега истиче дужност усавршавања људског бића до Богочовека, представља темељ истинског препорода и гарант опстанка српског народа.

Литература:

- Богдановић, Д. (2001). Суштина просвећености у култури средњовековне Србије. *Двери српске*, 10, 89.
- Брија, Ј. (2011). *Речник православне теологије*. Преузето 29.10.2011. са www.svetosavlje.org/biblioteka/Recnik/index.htm
- Буловић, И. (2011). *Смисао светосавља*. Преузето 15.12.2011. са www.eparhija-backa.rs/citaonica/episkop-backi-dr-irinej-svetosavska-beseda
- Велимировић, Н. (2001). *Пролої*. Аустрија: Православна црквена општина Линц.
- Велимировић, Н. (2009). *Живоиї Светоиї Саве*. Шид: Српска православна заједница Шид.
- Видовић, Ж. (2001). Светосавски (српски) завет. *Двери српске*, 10, 132.
- Вујић, В. (2001). Повратак Сави светитељу. *Двери српске*, 10, 18.
- Деврња, М. (1935). За истинско схватање личности светог Саве, *Хришћанска мисао*, 1, 5–6, 20.
- Ђорђевић, И. О нашем духовном препорођају. *Двери српске*, 10, 116.
- *Енциклопедија православлa*. (2002). Београд: Савремена администрација.
- Најдановић, Д. (2003). *Филозофија историје И.Х. Фихтее и друиї сїиси из филозофије, доїословља и књижевностїи*. Београд: Јасен.
- Најдановић, Д. (2009). *Светосавље и Православље*. Београд: Нова Искра.
- Настасијевић, М. (1995). *Седам лирских круїова*. Сремски Карловци: Каирос.
- Наумовић, С. (2009). *Уїоїпреда їтрадиције*. Београд: Институт за филозофију и друштвену теорију ИП „Филип Вишњић“.
- Наша реч на почетку пете године. (1936). *Светосавље*, 5. март, 1.
- Обрадовић, Б. (2005). *Милош Црњански и нови национализам*. Београд: Хришћанска мисао.
- Поповић, Ј. (1993). *Светосавље као филозофија живоиїа*. Ваљево: манастир Телије.
- Поповић, Ј. (2011). *Жиїиїја Светїих*. Преузето 10.12.2011. са www.svetosavlje.org/biblioteka/avajustin/zitijasvetih/ZitijaSvetih0114.htm
- Поповић, Ј. (2001). *Светосавље као филозофија живоиїа*. Београд: Манастир Телије.
- Поповић, Ј. (2005). *Еванђелска лесївица врлина*. Београд: Благодарник.
- Радовић, А. (2011). *Светосавско їросвеїно їредање и їросвећеностї Досїїеја Обрадовића*. Преузето 18.12.2011. са www.mitropolija.co.me/dvavoda/knjige/m-amfilohije-prosvetno_predanje_l.html

- Радовић, А. (2012). *Духовни смисао храма Светиої Сава на Врачару*. Преузето 18.01.2012. са www.mitropolija.co.me/dvavoda/knjige/aradovic-hram.html
- *Свети Сава: ѿринц и ѿросветиѿиѿель*. (2006). Цетиње: Светигора.
- Слијепчевић, Ђ. (1991). *Истѿорија Срѿске ѿправославне цркве*. Београд: БИГЗ.
- Титов, Т. (2001). Свети Сава као живи узор за српску православну бѿгословску омладину. *Двери срѿске*, 10, 108.

Jelena Grbić

Christian Cultural Centre, Belgrade

Svetosavlje — omen for numen orthodoxy

Svetosavlje as a phenomenon emerging from Milesevo cult of Saint Sava, and it means mentality, folk and historical component of the Serbs in a wide spectrum of ecumenical orthodoxy. Although a Serbian middle ages elapsed in that spirit, term did not exist. It occurred in areas of the Sava and Danube in the festivities which the Serbian people celebrating the memory of the first Serbian archbishop and their spiritual father. First was created compound adjective, and only a ten years before World War II the noun svetosavlje. This paper attempts to examine the essence of the svetosavlje as an unique phenomenon in the history of Christianity. This paper discusses the genesis of the concept of svetosavlje and its various interpretations that often occur as a result of reducing the saintly figures of the first Serbian archbishop. It also makes a comparison of two different concepts of the enlightenment: illumination of St. Sava and the 18th century enlightenment. At the end, the paper strives to find out what the life philosophy of svetosavlje and phrase root of svetosavlje means.

Key words: svetosavlje, St. Sava, Serbian people, enlightenment, Orthodox Christianity.

Датум пријема чланка: 6. 6. 2013.

Датум прихватања чланка за објављивање: 5. 12. 2013.



УДК 27-772-9(497.11)"10"

94(497.11)"10"

27-72-674(497)"1054"

DOI:10.5937/sabornost7-4754

Стручни чланак

Радован Радић*

Хришћански културни центар, Београд

Велики црквени раскол и његове последице на Балканском полуострву — XI вијек у Зети. Улога српских владара у оснивању Барске архиепископије

Abstract: Једанаести вијек на Балканском простору представља доба вишедеценијског пропадања Византијске империје, као и наглог успона нормандијске јужноиталијанске струје, која своје интересе види и са друге стране Јадранског мора. Наиме, велики црквени раскол драстично утиче на међудржавне односе, што се примјећује при укидању Василијевих архиепископија, али и при подизању нових римских црквених центара на традиционално источним територијама. Овдје је ријеч о чувеној Барској архиепископији и улози српских владара у њеном подизању. Међутим, поставља се питање: колика је та улога заправо била?

Key words: црквени раскол, Барска архиепископија, Зета, Михаило, Бодин.

Црква Христова у XI вијеку проживљава своје највеће искушење, које доводи до раздвајања њенога тијела на Источну (Православну) и Западну (Римокатоличку) Цркву. Разлози који су проузроковали велики црквени раскол били су углавном догматске природе, али и директно повезани с разликама у обичајима и менталитетима двије цивилизације. Византијски цар Константин IX Мономах (Κωνσταντίνος Θ' Μονομάχος, 1042–1055), као и његови наследници, показао се као неспособан у рјешавању црквених несугласица које подједнако разарају Стари и Нови Рим — Цариград.

Догматске разлоге раскола можемо пронаћи у све чешћем коришћењу *Filioque*-а од стране Латина при исповиједању вјере као и у разлици у црквеним обичајима који су се у X и XI вијеку потенцијали поседно у византијској јужној Италији. У француској покрајини Бургундији (*region Bourgogne*) 910. године је основан монашки ред у Клинију (Cluny)¹, чији

* r_radovan@hotmail.com

¹ Ред је играо запажену улогу у животу Римокатоличке Цркве. Угушен је у Француској

су се припадници залагали за унутарцрквени духовни препород; њихово проширење на цијели Запад даје жестоке поборнике папизма и актере² који су директно учествовали у великом црквеном расколу. Политички, територијалне претензије на јужну Италију оставиле су дубок траг у везама између Истока и Запада. У освит XI вијека јужна Италија се појављује управо као непремостиви јаз у везама. Јачање Отона I (Otto I, †973) на Западу, оснивање германског царства *Светла римска империја ђерманске нације*³, сарадња са Римом, као и покушаји проширивања на рачун византијских територија додатно отежавају већ тешку ситуацију између Старог и Новог Рима. Свакако, логично је да се и у званичном Риму појавио и страх од Василијевих (Βασίλειος Β' Βουλγαροκτόνος, 958–1025) освајања Балкана и подручја јужне Италије. Његове границе су стизале на неких 300 км од Рима, изнад града Барија, док су се на Балканском полуострву протезале све до подножја Алпа. Обрачун са царем Самуилом (997–1014) и реорганизација Цркве у Бугарском царству доводи до тога да се унутар црквених кругова у Риму критички гледа на црквену политику византијских императора. Када је ријеч о реорганизацији Цркве, ту се прије свега мисли на укидање Бугарске патријаршије од стране Василија, као и оснивање Прве Јустинијане или Охридске архиепископије на истим територијама. Међутим, Рим се све више залагао за придобијање већ постојећег свештенства и народа против Цариграда, позивајући се на спорни докуменат о првенству Рима *Donatio Constantini* (*ψευδο-Κωνσταντίνεια Δωρεά*). Такође, Лијутпранд епископ Кремоне (*Liutprando da Cremona*), службеник цара Отона, у својим дјелима се посебно истиче својом противвизантијском реториком⁴. Популарна пропаганда међу западним богословима XI вијека јесте то што је све до X вијека цариградски патријарх био под канонском јурисдикцијом Рима, што потврђује и чињеница да му је приликом устоличења слат палијум лат. *Pallium*, грч. *Πάλλιο*)⁵, као и сваком другом епископу, управо из Рима (Φειδά, 1994, стр. 160–161). Ова чињеница, по њиховим тврдњама, потврђује управо првенство Старог Рима.

У Цариграду се 16. јула 1054. између двије патријаршије воде преговори, који ће имати неславан крај. Римска делегација, предвођена кардиналом Умбертом (Humbert), архиепископом Петром и ђаконом Фредериком, од априла се већ налазила у Цариграду. Сам римски папа Лав IX (Leo Nonus,

револуцији, 1790. године.

² Папа Лав IX, Стефан и кардинал Умберто.

³ *Sacrum Romanum imperium germanicae nationis*.

⁴ Лијутпранд је остао познат по капиталним дијелима: *Relatio de legatione constantinopolitana* и *Liber de rebus gestis Ottonis magni imperatoris*.

⁵ У Старом Риму палијум је био римска ношња све до трећег вијека, када званично улази у кругове Цркве. Касније се код архијереја развија у један облик омофора. Данас је то оковратник код латинских свештеника.

†1054) од фебруара 1053. године налазио се притворен у дворцу града Беневета (Benevento) од стране Нормана, који су га заробили након битке коју је лично папа предводио (Φειδά, 1994, стр. 167). Патријарх цариградски био је Михаил Кирулариос (Μηχαήλ Α' Κηρουλάριος, 1043–1059), спосодна личност са великим црквеним, али и државним искуством⁶. Дуги доравак кардинала и његове пратње у Цариграду протекао је под заштитом императора и у знаку жестоких богословских дискусија. У суботу горенаведеног датума, на великој вечерњој молитви у величанственом храму Свете Софије у Цариграду, представници папе Лава IX (Острогорски, 1996, стр. 319) са својим вођама положили су на часну трпезу папску булу којом изопштавају патријарха Кируларија и његове истомишљенике (Migne, 1864a, стр. 741–746). Пошто су одбили да узму своју булу, један од ђаконa из храма Свете Софије ју је издацио из цркве. Најистакнутији поборник Истока показује се Никита Ститат (Νικήτας Στηθάτος), који се на крају, под притиском, морао правдати за своје поступке.

Патријарх и његови сарадници су наговјештавали учешће личног Кируларијевог непријатеља Аргирова у сукобу (Φειδά, 1994, стр. 169). То се примјећује касније у преписци са патријархом антиохијским, јер су се кардиналови печати битно разликовали од печата папе Лава. Непријатељство према патријарху Кируларију се дâ примијетити и из самога текста западних изасланика, који, поред догматских теза, обилује осудама на рачун патријарха (Migne, 1864a, стр. 743–745). Такође, нисмо сигурни када је до Цариграда стигла вијест о папиној смрти у заточеништву дворца у Беневету (15. април) (Migne, 1864a, стр. 743–745). Реакција патријарха цариградског је одмах услиједила. Уз пуну подршку императора, свештенства и народа, у недељу 24. јула сазвао је тзв. сабор ендимуса (Ενδημοῦσα σύνοδος⁷) и изопштио западне изасланике (Острогорски, 1996, стр. 319; Φειδά, 1994, стр. 171–172).

У великим културним центрима Истока и Запада раскол се одмах прочуо. Међутим, није тако било у удаљеним областима, које су биле насељене другим народима, па ни у српским областима и у Диоклији. У центрима пентархије раскол се прочуо одмах након тог догађаја, што се може видети и из опширних преписки између патријаршија. Патријаршије у Александрији, Антиохији, Јерусалиму, као и архиепископија

⁶ Прије свога патријарховања, Михаил је имао запажену политичку улогу у државној управи Византије. За вријеме владавине цара Михаила IV Пафлагона (1034–1041), са својим братом дива ухапшен и протјеран због уроте аристократије против цара. Након Пафлагоновог пада враћен је у Цариград, док за вријеме владавине цара Константина IX Мономаха (1042–1055) јача његова моћ у Палати, након чега и постаје патријарх (Φειδά, 1994, стр. 166–167).

⁷ Сабор у Цариграду. Израз *εν + δῆμος* има значење мјесног сабора, тј. у општини — у овом случају у Цариграду. Засједали су углавном епископи града Цариграда, они који су ту били распоређени.

Охридска, одлучно држе страну Истока. Примјећује се да у преписци између Кируларија и Петра III, патријарха антиохијског, влада једно опште мишљење како су западни изасланици били под изразитим утицајем Аргирова (Migne, 1864а, стр. 784), те да се још увијек на Истоку јулским догађајима одиграним у царском граду не даје значај коначног црквеног раскола (Φειδά, 1994, стр. 173). Међутим, Запад је брзо прихватио одлуку о расколу као коначну. Након раскола, Римском црквом су управљали сами актери цариградских догађаја: кардинал Умберт и ђакон Фредерик, који 1057. постаје папа и добија име Стефан IX (Stephanus Nonus, †1058). Сабор у Бару, одржан 1098. године, осуђује као јерес свако неупотребљавање учења *filioque* у симб олу вјере. Врло брзо Римокатоличка Црква показује претензије на византијске територије у јужној Италији, али и у Илирику. Такође, папа Никола II (Nicolaus Secundus, †1061) признаје Роберта Гвискарда (Robert Guiscard, †1085) за јединог владара тадашње јужне Италије (Φειδά, 1994, стр. 175). Као што је познато, Рим се никад није одрекао својих *изјубљених љубави* над цијелим источним Илириком (Στεφανίδου, 1948, стр. 270). Врши се веома јак утицај на те крајеве, а посебно на приморске области, у којима су живјели Ромеји. Карактеристични су и потези Рима ради проширења њихове власти, како црквене, тако и политичке.

Словенски народи, Срби и Хрвати, највероватније су дуго били неоповијештени о расколу и о разликама између Истока и Запада. Томе је у великој мери потпомогла и језичка баријера. Другим ријечима речено, римокатолици у приморским областима су као богослужбени језик користили латински, а православци на сјеверу су имали свој богослужбени језик. Међутим, врх црквене управе је био византијски, који је употребљавао грчки језик.

На подручју Хрватске, након слабљења Византије, створиле су се двије различите струје: једна која је подржавала глаголицу и друга која је подржавала латински као богослужбени језик. Суштински, проблем је био у разлици између источних и западних обичаја. Прва струја је нашла себи упориште у простом народу, док је у другој струји преовладавало свештенство. Након 1054. године и сабора у Латерану (1059) и Сплиту (1060) разлике у Хрватској су довеле до забране и протјеривања присталица глаголице⁸. Наравно, у том периоду словенски народи се још увијек нису црквено изградили, тако да се добро познати сукоб водио између великих хришћанских центара, Старога и Новог Рима.

Што се тиче првих српских држава, упознати смо са чињеницом да се те области дијеле — до 1089. године на двије западне архиепископије: Сплитску и Дубровачку, и од 1089. године: Сплитску и Барску, које су се налазиле под јурисдикцијом римског папе, као и архиепископију

⁸ Највећи присталица, свештеник Вулф, бива заробљен и мучен (Кашић, 2004, стр. 59–60).

Охридску⁹ и митрополију Драч, које потпадају под духовну јурисдикцију патријаршије Цариграда. Расколом је подијељена Диоклија, и као што слиједи, српски народ, надвоје. Један дио њих се нашао под јурисдикцијом Цариграда, док је други био под римском. Дакле, становништво у приморским мјестима, близу римокатоличких центара у Бококоторском заливу, потпадало је под надлежност Римокатоличке Цркве, док је дио становништва који је насељавао сјеверније крајеве — ка Рашкој и потез испод Скадарског језера ка Бару — потпадао под географску надлежност Цариградске патријаршије. Међутим, у другој половини XI вијека долази до значајних промјена у Диоклији. Осјетни пад Византије након смрти Василија II Македонца (1025) и губљење територија на Балканском полуострву, као и велики црквени раскол, утицали су на помјерање црквених граница на поменутих територијама, тако да епископска сједишта основана у Диоклији током Василијеве реорганизације не налазимо у списку епископија митрополије Драча. Иста је у наведеном периоду сведена на митрополију Драч и четири епископије које су је окруживале (Darrouzes, 1981, стр. 364). Охридска архиепископија је углавном задржала своје епископије у Србији. Поменута подјела је била на снази све до времена Стефана Немање.

У времену после Василија Византијско царство је пролазило кроз озбиљну вишедеценијску кризу. Након битке код Маџикерта, 19. августа 1071, и пораза византијске војске, када је и заробљен цар Роман IV Диоген (1068–1071) и многе друге војсковође (Ζακύνθου, 1972, стр. 493–498; Ostrogorsky, 1989, стр. 234–238), нормански војсковођа Роберт Гвискард је освојио јужну Италију и Бар. Империја је била приморана да се организује, да би се одбранила, свом дужином својих граница. Византија је ишчекивала једног харизматичног и динамичног цара који би разријешо њене проблеме и пронашао излаз из озбиљне вишедеценијске кризе.

С друге стране, на територији Балканског полуострва појављују се многе народне вође, које покушавају искористити тренутну немоћ Византије ради отцепљења територија на којима је њихов народ био већински. Код Хрвата је ријеч о Звонимиру, док су код Срба на територији Травуније и Зете владали Гојимир, Михаил и Бодин (Љетопис попа Дукљанина, 1988, стр. 137–141). Последњи поменути владар, по свједочанству попа Дукљанина, првобитно напушта Зету и одлази на територије гдје је столовао Самуил ради обнављања његове државности и борбе против Византије. Све поменуте владаре друге половине XI вијека карактерише противвизантијско расположење, што се вјероватно одражава и на укидање византијске црквене организације на њиховим територијама.

⁹ Занимљив је податак да Охридска архиепископија у званичним каталозима Цариградске патријаршије носи назив Јустинијана Права или цијеле Бугарске (Darrouzes, 1981, стр. 371).

Ово се односи на архиепископију Дубровачку, као и на епархије у Диоклији: Скадар, Диоклија, Дриваст и Бар. Званични Рим је свакако у нередима који су владали Балканом у другој половини XI вијека угледао своју прилику.

Римокатоличка Црква је брзо искористила ситуацију у којој се Византијско царство налазило и журно је радила на црквеном и политичком проширењу ка Илирику. Године 1075. у Хрватској се крунише вођа Димитрије Звонимир. Пажња Рима врло брзо се усмјерава на нову Михаилову државу. Двије године након крунисања хрватског вође (1077) владар Диоклије и вјероватно Травуније¹⁰ Михаил у Сплиту преговара са Петром, представником папе Григорија VII, о додјели краљевског звања (*regalia ornamenta*) и палијума Петру, тј. о уздизању Бара у ранг архиепископије (Farlato, Coletto, 1817, стр. 21; Историја Црне Горе, 1967, стр. 395). Његова држава се вјероватно због тога и називала *Диоклија и Далмација* (Стефан Првовенчани, 1988, стр. 73). Доментијан пак у своме дјелу српске земље назива *Диоклијија, Далмаија, Травунија* (Доментијан, 1860, стр. 3). Занимљив податак је да се Михаил и у латинској литератури ословљава као краљ Словена, али и краљ Срба: *Michaele rege Serblorum* (Farlato, Coletto, 1817, стр. 21).

1. Теорија о улози Михаила и Бодина у оснивању Барске архиепископије

Мишљење српских историчара — углавном старијих — о Михаилу јесте да је осим свога устоличења од римског понтифекса затражио и оснивање нове архиепископије, са центром у граду Бару. У датом моменту то је било немогуће, због супротстављања архиепископија Спалата и Дубровника, које су страховале да ће нова архиепископија изузети доста области из њихове духовне надлежности. То се поготово односило на архиепископију Дубровачку, јер је између ње и Бара владала видљива нетрпељивост: „никако дубровачки, него само барски архиепископски назив“¹¹. Новооснована архиепископија би под својом влашћу имала све територије које су се налазиле под Михаиловом управом. На почетку своје владавине, према истом мишљењу, Михаил је признавао архиепископа града Дубровника. Међутим, касније, пошто је Дубровник признао власт Гвискарда, 1081. године, Михаил се окренуо оснивању архиепископије Бар. Такође, да би се остварило устоличење Михаилово, он би морао признати папску власт у својој земљи и потврдити да ће бити вјерно чадџо папског

¹⁰ Нигдје се изричито не говори да су били владари само Диоклије или да су из ње. Са стра- ница родослова се да закључити да су истовремено једно вријеме као породица владали Травунијом, која је била централна област (Љетопис попа Дукљанина, 1988, стр. 137–138).

¹¹ „[N]ullo modo Ragusinum, tantummodo Antibarensem Archiepiscopus appellat“ (Farlato, Coletto, 1817, стр. 22).

трона. Из историјских извора који су нам доступни, не знамо да ли је или како је извршено ово крунисање, односно да ли је папа само послао круну или се десио регуларни чин, као што је то случај при крунисању западних краљева након Карла Великог (Carolus Magnus, 768–814), гдје је папа светим миром помазивао и крунисао будућег краља. Ријечи из папске посланице 1078. године „част своју краљевства од нас признату“¹², према поменутом мишљењу, управо се односе на крунисање Михаилово од стране римског понтифекса.

Оснивање прве архиепископије која је покривала све српске територије одвија се три деценије после великог црквеног раскола, за вријеме владавине Бодина. Ријеч је о римокатоличкој архиепископији Бар, која је утемељена 8. јануара 1089, за вријеме антипапе Климента III (Кашић, 2004, стр. 66) и папе Урбана II (Urbanus Secundus, 1088–1099). Сједиште архиепископије се налазило у византијском граду Бару. Године 1085, после смрти Роберта Гвискарда, између византијске војске и Нормана воде се одлучујуће битке. Бодин се није упуштао у сукобе, иако су и Византинци и Нормани очекивали да у борбама стане на њихову страну. Касније је, борећи се са својом војском, проширио своју власт на Рашку и Босну. Његова држава је била у видном успону.

Према наведеном ставу историчара, Бодин, као и његов отац Михаил, имајући жељу да избјегне утицај архиепископије Дубровачке, одлучује да оснује архиепископију унутар своје државе. Архиепископија Охридска и митрополија Драч, пошто нису имале велики утицај на његове области, нису представљале велику опасност. Бодин је замолио папу да епископију Бар уздигне на ранг архиепископије и Петру уручи палио архиепископски. Сматрао је да ће му овај потез помоћи у стабилизацији његове државе. У међувремену, искористио је сукобе који су постојали у Римокатоличкој цркви између регуларних папа, Виктора III (Victor Tertius, 1086–1087) и Урбана II, и антипапе Климента III (Clement III, 1080–1100), као и нерасположење које је у Риму владало према архиепископији Дубровачкој.

Наравно, ради се о много већим размирицама и сукобима који су се распламсали између Старог и Новог Рима након великог црквеног раскола. Стари Рим је искористио Бодинове ратове и нетрпељивост према Византији, која је доживјела осјетни пад у другој половини XI вијека. Осим тога, тежило се повратку својих *изјубљених љава* у Илирику, која су укинута још давне 732, за вријеме владавине Исавријанаца. Василијеве византијске архиепископије у јужној Италији и на Балканском полуострву су редом укидане. С друге стране, Византија је затварала римске манастире по Цариграду и околини. Наравно, за све ове догађаје на територији Бодинове државе била је потребна и његова сагласност.

¹² „[T]uique regni honor a nobis cognosci“ (Farlato, Coletto, 1817, стр. 22).

Сукоби између папе и антипапе су почели 1080. године. Германски краљ, Хајнрих IV (Heinrich IV, 1050–1106), због личних сукоба које је имао са папом Григоријем VII, продире у Италију и читаवे три године опседа Рим. Папа Григорије, уз помоћ Роберта Гвискарда и Нормана, успијева да избјегне из опкољеног Рима у Палермо у јужној Италији, где је и преминуо маја 1085. године (Линч, 1999, стр. 189–190). Краљ Хајнрих на упражњено папско мјесто поставља Климента III, кога је само он признавао и подржавао, док је остали римокатолички свијет био на страни одбјеглог папе. Пошто је на почетку сукоба Климент III био изразито јачи од својих противника, барски епископ Петар, уз Бодинову подршку, одлази код њега да затражи уздизање своје епископије у ранг архиепископије, као и звање архиепископа за себе. Постојање архиепископије града Дубровника није сметало антипапи Клименту, а разлог више је био тај што је и сама архиепископија признавала прогнаног папу Урбана II (†1099). Дана 8. јануара 1089. Александар Сервус је прочитао булу којом се Петар проглашава архиепископом барским: „Александар Сервус, слуга Божији Петра часнога архиепископа диоклијске и барске Цркве, у Господу непрестано поздрављам“¹³. Такође, папа Климент III назива Бодина краљем Словена: „син наш Бодин, краљ Словена најславнији“¹⁴.

У складу с папском одредбом, под јурисдикцију нове архиепископије потпадају следећи градови: Дукља, Бар, Котор, Улцињ, Свач, Скадар, Дриваст, Пилот, као и цијеле области Србија, Босна и Травунија, са свим манастирима, како латинским, тако и грчким и словенским¹⁵. Области које су биле укључене у архиепископију Бар географски се шире јужно од Јадранског мора и сјеверно до ријеке Саве, западно од града Дубровника и ријеке Врбас до града Скадра и Рашке на истоку. Сви градови поменути у папској одредби налазили су се уз Јадранско море, осим три велике области: Србије, Травуније и Босне, које су биле додате на крају списка. Овај поредак области нас наводи на закључак да у последње три наведене области, Србија, Босна и Травунија, нису постојали јаки римокатолички центри. Највјероватније их је Рим имао у плану. Проширење Бодинове

¹³ „Alexander Servus servorum Dei Petro Venerabili Archiepiscopo Diocliensis atque Antibarenensis Ecclesiae salutem perpetuam in Domino“ (Farlato, Coletto, 1817, стр. 17)

¹⁴ „[F]ilii nostri Bodini, regis Sclavorum gloriosissimi...“ (Историја Црне Горе, 1967, стр. 397)

¹⁵ „Diocliensem Ecclesiam cum omnibus suis pertinentiis, Antibarensem Ecclesiam cum omnibus suis pertinentiis, Ejatensem Ecclesiam cum omnibus suis pertinentiis, Palachiensem Ecclesiam cum omnibus suis pertinentiis, Svatinensem Ecclesiam cum omnibus suis pertinentiis, Scodriensem Ecclesiam cum omnibus suis pertinentiis, Dinnastinensem Ecclesiam cum omnibus suis pertinentiis, Polatinensem Ecclesiam cum omnibus suis pertinentiis, Serbiensem Ecclesiam cum omnibus suis pertinentiis, Boliensem Ecclesiam cum omnibus suis pertinentiis, Tibuniensem Ecclesiam cum omnibus suis pertinentiis, monasteria quoque tam Latinorum, quam Graecorum sive Slavorum cures, ut scias baec omnia unam Ecclesiam esse, teque omnibus praedictis locis Episcopali regimine praeesse“ (Farlato, Coletto, 1817, стр. 18; Историја Црне Горе, 1967, стр. 395–396)

државе ка Србији и Босни (Η ιστορία της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας, 1979, стр. 390) за време сукоба Византије са Гвискардом, сигурно би у великој мери допринијело остварењу ових планова.

Као што се може примијетити, наведене области су већ биле дјелимично потчињене јурисдикцији архиепископије града Дубровника. То је управо био и један од основних разлога за нетрпељивости које су услиједиле међу њима. Такође, области између ријека Саве, Дунава и Јадранског мора, односно области које је папа својом одредбом предао архиепископији Бар, од 1018. године су биле под духовном јурисдикцијом архиепископије Охридске и митрополије Драч, тј. Цариградске патријаршије. После великог црквеног раскола папа својевољно проширује своју власт и на неки начин покушава повратити права која је сматрао својим, а која су се тичала источног Илирика, истовремено нарушавајући расподелу надлежности установљену давне 732. године. Ситуација у Илирику се одвијала на штету патријаршије Цариградске.

Војни поход против Бодина, који је водио кесар Јован Дука¹⁶, био је разлог застоја у проширењу јурисдикције архиепископа града Бара. Такође, страховити порази Нормана у Ипиру у околини Драча (Φειδά, 1997, стр. 116–117) од стране одлучног императора Византије Алексија I Комнина (1081–1118)¹⁷ негативно утичу на развој нове римске архиепископије у Бару. Бодин након свог пораза није више био тако јак у тим областима. Византијско царство га је приморало да врати већи дио територија које је раније освојио, као и да призна власт императора. Ни у самој Рашкој ситуација се није одвијала повољно за Бодина — налазио се у сукобу са Вуканом, који је тада имао највећу моћ на сјеверу. У то вријеме, Рашка је потпадала под црквену јурисдикцију Охридске архиепископије и зато архиепископ Бара ту није налазио толико жељену подршку. Архиепископија Бар на крају остаје ограничена на своја приморска мјеста, углавном у градовима гдје су боравиле латинске породице.

¹⁶ Кесар Јован Дука (Καίσαρας Ιωάννης Δούκας) је једна од најзначајнијих личности византијске престонице у другој половини XI вијека. Син је Андроника Дуке и брат императора Константина I. Нажалост, податке о његовом животу имамо тек након 1057. године. После 1071. године и пропасти цара Диогена, Јован у једном раздобљу постаје кључна фигура у цариградској Палати. Након пропасти своје политичке каријере, Јован Дука постаје монах и повлачи се на своје имање у Тракији. Иако се повукао, пружа сву подршку и утицај при здацивању с власти Никифора Вотанијатиса и доласку на власт Алексија I Комнина.

¹⁷ Алексије I Комнин (Αλέξιος Α΄ Κομνηνός) долази на власт у вријеме када Византија проживљава до тада најтеже тренутке своје вишевијековне историје. Империја се налази без новца, војске, флоте и територија. Алексије, искусан војсковођа али и дипломата, успијева потиснути Гвискарда из Ипира и од Селџука повратити византијске територије у Малој Азији.

2. Ситуација на Балканском полуострву током XI вијека. Оснивање Барске архиепископије

Изложена теорија о оснивању Барске архиепископије од стране Рима у сарадњи са српским владарима јесте латинска — западног поријекла. У југословенску и касније српску историјску литературу уврштена је као резултат недовољног броја историјских извора и истраживања везаних за црквено уређење Диоклије XI вијека, и тако бива прихваћена од великог броја историчара као могући развој догађаја. Међутим, оснивање западне архиепископије након великог црквеног раскола на територијама традиционално потчињеним Цариграду заслужује додатно историјско истраживање.

Оснивање архиепископије у Бару је директна последица великог црквеног раскола. Већ смо поменули негативну атмосферу која је владала у односима Стари – Нови Рим након великог црквеног раскола. Наиме, ријеч је о нетолеранцији према источним обичајима, који су углавном загосподарили на територијама под управом цара Василија II. Сам Император, за вријеме своје владавине, на истим посједима врши одређену црквену реорганизацију. Тако, поред Охридске архиепископије, прије смрти у Дубровнику 1022. године оснива архиепископију. Такође, годину дана касније, 1023. године, у јужној Италији, у Апулији, оснива архиепископију Сипонда (Φειδά, 1994, стр. 165). Званични Рим у томе тренутку даје пуну подршку оснивању нових црквених центара. Ситуација на мапи југоисточне Европе XI вијека након смрти цара Василија II, 1025. године, и великог црквеног раскола, 1054. године, доживљава нови обрт. Империја губи огроман дио својих посједа на Балканском полуострву, али и у Малој Азији. Читавих педесет година Царство је пропадало и слабило, што је водило катастрофалном поразу и, први пут у вишевијековној историји, заробљавању императора у бици код Манцикерта¹⁸ 1071. године. Средином XI вијека, на Балканском полуострву, границе империје су изнад Драча.

Незавидну ситуацију Византије искориштавају Роберт Гвискард¹⁹ и Нормани, који заузимају град Бари и велики дио јужне Италије (Φειδά, 1994, стр. 175). Након поменутих освајања, продиру и на територије Балканског полуострва (Φειδά, 1997, стр. 116). У плану Гвискардових освајања сигурно нису биле сјеверне територије, гдје се налазила Бодинова држава. Његови Нормани испловљавају на дијелу Јадранског мора у близини Драча и усмјеравају се ка истоку, тј. на византијско подручје (Migne, 1864в, стр. 405; Острогорски, 1996, стр. 336–337; Φειδά, 1997, стр. 116). Првенствено им

¹⁸ Изнад Едесе, садашњи *Malazgirt*.

¹⁹ Занимљив је податак о почетку Робертових освајања. Кренуо је из Норманије са свега пет коњаника и тридесет пјешака. За врло кратко време на јадранским обалама постаје кључни војни фактор, који је држао главне поморске путеве (Migne, 1864в, стр. 136).

је план био освајање Драча (Migne, 1864в, стр. 173), а касније је прерастао и у освајање другог по величини центра у империји — Солуна (Migne, 1864в, стр. 365) и, највероватније²⁰, освајање што краћег пута преко Ипира, Македоније и Тесалије до Цариграда.

Ана Комнина (Ἀννα Κομνηνή) у своме чувеном дјелу *Алексија* (Ἀλέξια) описује пораз свог оца, цара Алексија I, и слом његових одреда 1081. године у Ипиру код града Драча: „...сам Роберт пак као крилати витез са осталим снагама против ромејских одреда јуриша и њих потискује и на многе комаде раздија...” (Comnene, 2001, стр. 160, 45–50; Migne, 1864в, стр. 360). Чак и ако су доживјели пораз, занимљив је начин величања дорбе цара Алексија од његове ћерке: „...цар Алексије је пак као кула необори-ма остао...” (Comnene, 2001, 160, стр. 50; Migne, 1864в, стр. 360). Роберт истовремено заузима и утврђени град Драч (Comnene, 2001, стр. 159, 10).

Међутим, нејасно је учешће Бодина и његових „Далматинаца“²¹ у овом историјском окршају, јер је он био један од запаженијих чланова византијске преговарачке војне елите уочи саме битке (Comnene, 2001, 156, стр. 15; Migne, 1864в, стр. 352). Наредне године Роберт Гвискард је принуђен да се врати у Италију. Наиме, Аламанија, уз помоћ Рима, напада Лангобардију (Migne, 1864в, стр. 396). Роберт, према византијским историјским изворима, жели да освоји Рим (Migne, 1864в, стр. 396). На другој страни Јадрана, Млечани²², у том тренутку савезници цара Алексија, заузимају Драч (Migne, 1864в, стр. 472; Фејдџ, 1997, стр. 116), након чега отпочиње дуги период владавине Византије у тим крајевима.

У црквеном погледу, митрополија Драч током Гвискардових освајања трпи страховита разарања. На основу каталога Цариградске патријаршије

²⁰ У питању је мишљење великог броја историчара, мада чињеница није историјски у изворима доказана, као нпр. Драч и Солун. Његова војска, након пада Драча, осваја територије данашње Македоније и креће путем централне Грчке. Овај курс је свакако различит од онога према Цариграду.

²¹ Ана овде и у другим дијеловима користи израз „Далматинци“ да би окарактерисала војнике који су се тога момента налазили уз Бодина „τοῦτο δὲ καὶ τῷ Βοδίνῳ καὶ τοῖς Δαλμάταις καὶ τοῖς λοιποῖς ἀρχηγοῖς...“. Нема сумње да је ријеч о Србима, који су у то доба једини становници Далмације, којом управља Бодин. Његова држава се вјероватно тако и називала, као што смо већ у раду спомињали. Наиме, Ана, која је члан царске породице и упућена у византијску спољну дипломатију, Михаила и Бодина посматра као егзархе области Далмације, тј. Далматинаца, што се може примијетити у њеним наводима: „Ἀ Βοδῖνα καὶ Μιχαῖλα ἐγзархе Δαλματιναца...” („Τὸν τε γὰρ Βοδίνον καὶ Μιχαῖλάν τοὺς ἐξάρχους τῶν Δαλματῶν...“). Њен муж, кесар Никифор Вријеније (Νικηφόρος Βρυέννιος, †1137. године), пишући своју историју (*Ἱστορίαις*), као становнике подручја између града Скупи, Видина и ријека Саве помиње Хрвате и Диоклићане „С оне стране су опет Хрвати и Диоклићани, који одвојише цио Илирик и лоше њиме управљају“ („Ἐκεῖθεν δὲ αὐθὶς Χωροβάτοι καὶ Διοκλεῖς ἀποστάντες ἀπὸν τὸ Ἰλλυρικόν κακῶς διέτιθουν“) (Migne, 1864в, стр. 173–175; Migne, 1864δ, стр. 144).

²² Поп Дукљанин наводи да је Бодин преузео Драч и околину након Гвискардове смрти (Љетопис попа Дукљанина, 1988, стр. 139).

закључујемо да та митрополија, са петнаест епископија почетком XI вијека (Darrouzes, 1981, стр. 330), након Гвискардових освајања успијева опстати само на четири своје епархије (Darrouzes, 1981, стр. 364). Римокатоличка Црква је Гвискардова заузимања византијских подручја у јужној Италији и Балкану посматрала као јединствену прилику да суздије византијски утицај, који се, као што смо навели, простирао и до изнад града Барија, на неких 300 км од самога Рима. Наиме, у Риму је на власти струја која је директно учествовала у великом црквеном расколу. Савез између Римске Цркве и Роберта Гвискарда је склопљен вјероватно и прије почетка његових освајања Италије: „...папа Римски... тежио је савезу са Робертом, већ чувеном по догађајима и за велика дијела стасалим...“²³. Ође стране желе да се разрачунају са Цариградом. Освајање територија, укидање нових архиепископија и затирање источних обичаја свакако је њихов приоритет (Φειδά, 1994, стр. 164–175). Архиепископија Сипонда је потпала под папску надлежност већ 1050. године (Φειδά, 1994, стр. 175), док је Дубровник изгубио јурисдикцију уздицањем Бара на ранг архиепископије.

Оснивање нове архиепископије, која би обухватала просторе на којима живе Срби, подудара се са тежњама Рима ка повратку својих изгубљених права на подручју источног Илирика. Срби су насељавали велики дио ових подручја и њихове границе су стизале до самих византијских територија. Горе наведено слабљење византијске моћи и успон скандинавског племена Нормана у јужној Италији, ствара идеалне услове за остварење папских тежњи у Илирику. Њихов утицај на Диоклију се огледа у браку склопљеном између Бодина и Јаквинте (Љетопис попа Дукљанина, 1988, стр. 140), кћери Архириза, вође норманске струје из италијанског града Барија (Историја Црне Горе, 1967, стр. 395). Слабљење византијске државне моћи подудара се и с опадањем утицаја Цариградске патријаршије у Диоклији. По последњој црквеној реорганизацији, из доба Василија, Диоклија је потпадала под јурисдикцију митрополије Драч. Једна од њених епархија је, као што смо претходно навели, Антибари – Бари (лат. *Antibar*, грч. *Αντιβάριον*). Постојећу византијску епархију, својом одлуком, званични Рим уздиже на ранг архиепископије. Овај догађај није изузетак, узимајући у обзир временски оквир у коме се одвија, непосредно после раскола, и догађаје у Јужној Италији, који имају сличан сценарио. Међутим, из нама доступних извора не можемо са сигурношћу утврдити да ли је Петар био епископ града Бара, који је добио папски палио, или је у тренутку уздицања на ранг постављен на то мјесто.

У латинској литератури је прихваћена и потврђена чињеница да Александар Сервус произноси папску булу, којом Бар постаје архиепископија, 1060. године у Риму (Farlato, Coletto, 1817, стр. 17), за вријеме папе

²³ „Ο γαρ τι πάπας της Ρώμης...προς συμμαχίαν ἐλκύσσαι Ρομπέρτον ἤδη περιφανέστατον γηγόνота και προς μεγάλας αρχάς ακμάσαντα...“ (Migne, 1864в, стр. 152).

Александра II²⁴. Ово датирање је свакако прихватљивије од датирања у 1089. годину, због радикалног понашања које је након самог раскола владало у односима између Старог и Новог Рима. Такође, Византија је 1089. године, са царем Алексијом I Комнином, већ повратила своју снагу у овим крајевима, док је Бодин поштовао надмоћ свога сусједа. Период дјеловања архиепископије Бар након 1060. није познат. Посебно је проблематичан период када је Петар отпочео дјеловање у Бару као архиепископ. Из историјских извора сазнајемо да осамнаест година након примања архиепископског достојанства, 1078. године, папа Григорије VII шаље Михаилу посланицу у којој Петра још увијек назива само епископом града Бара (Farlato, Coletto, 1817, стр. 22). Истовремено, папа предлаже избор другог нунција умјесто Петра, и то из њихових редова — припадника архиепископије Спалата (Farlato, Coletto, 1817, стр. 22)! Такође, податак вриједан пажње јесте период између Петрове смрти и избора наредног, тј. другог архиепископа Бара. Наиме, постоји одређени временски вакуум, пошто је нови архиепископ барски, Григорије, изабран тек у следећем вијеку, 1172. године (Farlato, Coletto, 1817, стр. 17).

На основу наведеног изводимо закључак да оснивање Барске архиепископије временски постављамо између великог црквеног раскола 1054. године и доласка на власт Алексија I Комнина, 1081. године. То је период слабљења Византије и надирања Нормана из јужне Италије. Време стагнације Барске архиепископије је доба Алексијеве владавине Византијом, све до друге половине XII вијека, када империја, након Мануилове владавине, поново слаби, што доводи и до пада Цариграда под крсташе 1204. године.

Јурисдикција Барске архиепископије је била захтјевна. Подручја која су јој додијељена протезала су се од Јадранског мора на југу до ријека Саве и Дунава на сјеверу. Западно јој је била потчињена Травунија, тј. области до Дубровника, док је на истоку стизала до нових граница митрополије Драч, до ријеке Дрим и града Љеша. На сјеверу својих нових подручја јурисдикција Барске архиепископије се поклапа са Охридском архиепископијом. Ријеч је о територијама изнад Скадра и Диоклије, до ријека Саве и Дунава.

Догађај који изазива додатну пажњу јесте учешће Михаила и Бодина у оснивању Барске архиепископије и додјела краљевске круне. Цијела теорија, описана на претходним страницама овога рада, о истовременом уздизању на ранг архиепископије и примању круне, нажалост, нема потребно упориште у историјским изворима. Дакле, у папској посланици из 1078. године исти упознаје Михаила са чињеницом да Петар још увијек није примио палио за архиепископа града Бара. Међутим, у уводном слову

²⁴ У званичним папским каталозима „Papa Alexander Secundus Episcopus Romanus“ управља Римском Црквом од 1061. до 1073. године.

ове посланице Михаила римски понтифекс поздравља као краља Словена (Farlato, Coletto, 1817, стр. 22). Зато је сасвим погрешно мишљење да се ријечи из посланице папе Григорија „част своју краљевства од нас признату“ односе на Михаила²⁵. Ријеч је о правном положају (*justitia possit*) за који Дубровник као оштећена страна у размирицама са Баром тек треба да избори канонско објашњење, док је *часѿ краљевсѿва*, која се односи на политичку власт, она која је према „Псевдо-Константиновим даровима“ (*Donatio Constantini*) призната папи од самога цара Константина Великога. Наглашавање Константинове заоставштине је карактеристично за средњи вијек, а поготово за период након великог црквеног раскола, те током папског уплитања у политичку власт у Европи.

На страницама Барског родослова писац, чак иако првосвештеник — припадник Римокатоличке Цркве, не наводи догађаје о оснивању своје надлежне архиепископије и истовременог крунисања краља од стране римског понтифика, исти наводи Бодиново крунисање током ратова са Византијом, након чега је проглашен царем Бугара (Љетопис попа Дукљанина, 1988, стр. 138). Вјероватно због поменутог крунисања, током подизања епископије Бара у ранг архиепископије, папа Климент III је назвао Бодина краљем Словена, а не Срба: „син наш Бодин, краљ Словена најславнији“²⁶. Бодин је, према истом свједочанству, након тога чина раздјеснио византијског императора, после чега бива заробљен и послат у заробљеништво у далеку Антиохију (Љетопис попа Дукљанина, 1988, стр. 138). Према родослову, занимљив податак је да Бодин на своју главу ставља круну прије смрти свога оца Михаила (Љетопис попа Дукљанина, 1988, стр. 138).

Чињеница која нас може упутити на то да су Михаил и Бодин били припадници Римске Цркве јесте догађај њиховог погребња „како доликује краљу“, у манастиру Светих мученика Сергија и Вакха (Љетопис попа Дукљанина, 1988, стр. 138, 141). Међутим, сам манастир је од оснивања био византијски, а тек касније, при опадању византијске државне моћи и распаду цариградске црквене организације, у крајевима Скадар, Диоклија, Антибар бива преузет од стране Рима. Ово се највјероватније догађа крајем XI вијека, током Гвискардових освајања Драча и територија Ипира и Тесалије према централној Грчкој. Наиме, податак који нас може навести на закључак да је на крају обављена регуларна церемонија крунисања јесте слика у Римокатоличкој Цркви светог Михаила у Стону, чији је ктитор највероватније био сам Михаил. На зиду те цркве Михил је приказан са круном какве су имали и западни краљеви (Благојевић, Медаковић,

²⁵ Реченица из папске посланице написане 1078. године гласи: „Дубровник, правни положај да потражује и такође канонско образложење, част своју краљевства нама признату“, лат. „Ragusenum, justitia possit inquiri ac canonice definiri, tuique regni honor a nobis cognosci“ (Farlato, Coletto, 1817, стр. 22).

²⁶ „[F]ilii nostri Bodini, regis Sclavorum gloriosissimi...“ (Историја Црне Горе, 1967, стр. 397).

2000, стр. 71; Историја Црне Горе, 1967, стр. 394). Међутим, ако узмемо у обзир да је храм осликан руком живописца латина — као и већина харатива у приморју, разумљив је претходни чин.

3. Интереси српских владара у Диоклији током XI вијека

Потреба српских владара је првенствено била заштита самосталности као једног од најважнијих државних интереса. Михаилова и Бодина држава није била војно конкурентна у односу на своје непосредне сусједе. Стога су они, зависно од снаге противника, врло често мијењали савезнике. Примјера ради, Михаилов други брак је био са Византинком, царевом рођаком (Љетопис попа Дукљанина, 1988, стр. 138), што указује на одређени савез са Византијом, док се његов син Бодин пред Гвискардову офанзиву оженио Јаквинтом (Љетопис попа Дукљанина, 1988, стр. 140), припадником радикалне норманске струје, из јужне Италије. Такође, били су отворени за сваку сарадњу са новим савезницима, што потврђује и уздизање византијске барске епископије у ранг тада већ римске архиепископије, као и за преписку са Римом. Међутим, због њиховог става, расположење према Михаилу и Бодин у престоници Византије није било сјајно. Ана Комнина и њен муж кесар Вријеније Млађи, свједоци тога доба, описујући догађаје у својим дјелима, двојицу владара и егзархе Далматинаца помињу као непоуздане савезнике (Migne, 1864в, стр. 174–176, 365, 405) и оне који лоше управљају Илириком (Migne, 1864д, стр. 144–145).

Претходно мишљење поткрепљују догађаји описани у средњовјековним списима, а поготово „Алексији“, која описује учешће Бодина и његове војске у бици код Драча. Егзарси Далмације су тражили најбоље рјешење у том тренутку, које је гарантовало њихову будућност. Стога за неке нелогични савез са најмоћнијим човјеком Драча, Мономахатом, за поменуте је и имао смисла.

Сукоб двије моћне државе тога доба, Византије и Нормандије, на границама Михаилове и Бодинове државе није потврдио савез поменутих држава са српским владарима. Наиме, и император и Гвискард су очекивали потврду савеза од стране Михаила, као и Бодина, непосредно пред сукоб, међутим, она је изостала. „Егзарси Далматинаца“ се одлучују на сасвим треће рјешење, за Мономахата. Он је, у том тренутку, у подручју Драча имао највеће војне могућности. Мономахатос је, према Анином свједочењу, савезништво са Михаилом и Бодином придобио лукавством. Док су Византија и Гвискард очекивали позитивни одговор њих двојице, Мономахатос је договор купио: „Бодина и Михаила ексархе Далмације начинио је пријатељима преко својих писама и даровима је утицао на њихово мишљење...“²⁷. Савез са Мономахатом је био краткорочан. У из-

²⁷ „Τον τε γὰρ Βοδίνον καὶ Μιχαήλάν τοὺς ἐξάρχους τῶν Δαλματῶν διὰ τίνων γραφῶν αὐτῶ υπεποιήσατο φίλους καὶ δωραίεος προκατείληφε τὰς γνώμας αὐτῶν...“ (Migne, 1864в, стр. 174–176).

ворима не наилазимо на позив Бодину пред битку код Драча упућен од стране византијског цара, али се он током битке појављује међу угледним војсковођама. Приједлог Бодина, као и осталих старијих бораца „са искуством“, цару јесте да се не упуштају у директну битку, него да размјењују хице и да стрпљиво чекају, и да тако Гвискарда у тактици поремете. Бодин и остали су увјеравали цара да ће на тај начин брзо поразити Гвискарда²⁸. Међутим, стратегија одабрана по наговору млађих војсковођа није уродила плодом. Византија је 1081. године поражена код Драча. Осјетно је велико разочарање византијске стране по питању учешћа Бодина у бици. Писац велики дио одговорности за пораз предацује управо на Турке и Бодина, који се повлаче са дојнога поља: „Пошто је видио Турке како одлазе, и овога Бодина без ратовања да се повлачи...“²⁹. Међутим, пратећи сам ток битке, долазимо до закључка да се пораз Византије и савезника десио знатно раније, када је Гвискард раздио цареве формације, што је резултирало смрћу великог броја војника, али и припадника Палате, међу којима је био и Константин, син Константина Дуке, рођен у Порфири (Migne, 1864в, стр. 360–361). Поразом византијске војске код Драча 1081. године, за једно кратко време, Гвискард постаје одлучујући војни фактор на јадранским обалама. Сам је држао један велики дио приморја у јужној Италији и дио обале поред Драча са полуострвом Глосом и острвом Крфом. То су били главни поморски путеви које је Гвискард надгледао својом флотом (Migne, 1864в, стр. 405). Бодин, након пада Драча, са својим одредима учествује у походима на византијске територије у Ипиру и Македонији, које је предводио нормански војсковођа Петар Алифа. Из извора сазнајемо да је Бодин (Migne, 1864в, стр. 405) 1082. године освојио византијски град Моглен³⁰.

Једанаести вијек је на простору Михаилове и Бодинове државе Михаила и Бодина окарактерисан као доба ратова, дипломатских савезништава и преговора. Успони и падови Византије и Нормана смијењивали су се и доносили различите утицаје на Илирик. Први пут након 732. године званични Рим преговара о повратку својих надлежности у источни Илирик, на целокупну територију гдје живе Срби. Међутим, стварност XI вијека је сасвим другачија. У простом народу велики успон доживљава култ Светог Јована Владимира, са центром изнад града (Анти)дара, преко

²⁸ „Ἀλλά καὶ τίνες τῶν περὶ τὰ πολεμικὰ πείραν ἐκ μακροῦ χρόνου ἐσχηκάντων, ἐπιμελῶς τοῦτον ἐκώλυον συμβουλευόμενοι καρτερῆσαι δι’ ἀκροβολισμῶν σπεύσαι στενοχωρῆσαι τὸν Ρομπέρτον, μὴ συγχωρουμένων τῶν ὑπ’ αὐτὸν χортаγωγίας χάριν, ἢ προνομῆς, τῆς ἰδίας παρεμβολῆς ἐξίέναι. Τοῦτο δὲ καὶ τῷ Βοδίνῳ καὶ τοῖς Δαλματαῖς καὶ τοῖς λοιποῖς ἀρχηγοῖς τῶν παρακειμένων, χωρὶν παρακαλεῦσασθαι ποιεῖν, διαβεβαίουμενοι, ὡς τοῦτον τὸν τρόπον ραδίως ὁ Ρομπέρτος ἡττηθῆσεται“ (Migne, 1864в, стр. 352).

²⁹ „Ἐπεὶ δὲ καὶ τοὺς Τοῦρκους φεύγοντας ἐώρα, καὶ αὐτὸν τὸν Βοδῖνον ἀπολέμητον υποχωροῦντα...“ (Migne, 1864в, стр. 365).

³⁰ Моглен (Моγленά) се налази 18 км сјеверноисточно од града Едесе (Еδεσσα). На том мјесту је данас разрушени дворца.

планине Румије у манастиру Пречиста Крајинска. Манастирски комплекс је дозиђиван управо у овом раздобљу. Хришћанство код Срба XI вијека је већ дубоко утемељено, поготово због пројављивања светитеља из сопственог народа, из краљевске лозе. Источни обичаји су били неодвојиви дио хришћанства код Срба.

Литература:

- Благојевић, М., Медаковић, Д. (2000). *Исѣиорија Срѣске државносѣи*, 1. Нови Сад.
- Darrouzes, J. (1981). *Notitiae Episcopatum Ecclesiae Constantinopolitanae*. Paris: Institut Francais D'Etudes Byzantines.
- Доментијан. (1860). *Живоѣ Свеѣиоѣ Саве*. Београд.
- Ζακύνθου, Δ. Α. (1972). *Βυζαντινή Ιστορία*. Αθήνα: Τύποις Αδελφών Μυρτίδη.
- *Исѣиорија Црне Горе*. (1967). Титоград: Редакција за историју Црне Горе.
- *Η ιστορία της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας*. (1979). Αθήνα: Μέλισσα.
- Кашић, Д. Љ. (2004). *Исѣиорија Срѣске цркве са народном исѣиоријом*. Београд: Свети Архијерејски Синод СПЦ.
- Comnenae, A. (2001). *Aleksias*. Corpus Fontium Historiae Byzantinae — Series Berolinensis.
- Линч, Џ. (1999). *Исѣиорија средњовјековне Цркве*. Београд: Clio.
- *Љеѣиоѣиис ѣоѣа Дукљанина*. (1988). Београд: Просвета.
- Migne, J. P. (1864a). *Patrologiae Cursus completus Series Graeca*, 120. Paris.
- Migne, J. P. (1864δ). *Patrologiae Cursus completus Series Graeca*, 127. Paris.
- Migne, J. P. (1864в). *Patrologiae Cursus completus Series Graeca*, 131. Paris.
- Ostrogorsky, G. (1989). *Ιστορία του βυζαντινού κράτους*, II. Αθήνα: Ιστορικέс εκδόσεις Στέφανος Βασιλόπουλος.
- Острогорски, Г. (1996). *Исѣиорија Визанѣије*. Београд: Просвета.
- Стефан Првовенчани, (1988). *Живоѣ свеѣиоѣа Симеона*. Београд: Стара српска књижевност.
- Στεφανίδου, Β. Κ. (1948). *Εκκλησιαστική Ιστορία*. Αθήνα: Αστήρ.
- Farlato, D., Coletto, J. (1817). *Illyrici Sacri*, 7. Apud Sebastianum Coleti.
- Феидά, В. (1994). *Εκκλησιαστική Ιστορία*, Β'. Αθήνα.
- Феидά, В. (1997). *Βυζάντιο* (Δ' έκδοση). Αθήνα.

Radovan Radić

Christian Cultural Centre, Belgrade

Το μεγάλο εκκλησιαστικό σχίσμα και οι επιπτώσεις του στην Βαλκανική χερσόνησο — ΙΑ΄ αιώνας στην Ζέτα. Ο ρόλος των σέρβων ηγεμόνων στην ίδρυση της αρχιεπισκοπής του Μπαρ

Η θεωρία περί της ταυτόχρονης παραλαβής των αξιωμάτων, βασιλικής αλλά και της εκκλησιαστικής, από τα χέρια του ρωμαϊκού ποντίφικα λαμβάνει μία ξεχωριστή θέση στην ιστορική βιβλιογραφία της μεταπολεμικής Γιουγκοσλαβίας. Πρόκειται περί της στέψεως του „Εξαρχου των Δαλματινών“ του Μιχαήλ αλλά και της από την Ρώμη ανυψώσεως της βυζαντινής επισκοπής του Μπαρ σε αρχιεπισκοπή την μετά το μεγάλο εκκλησιαστικό σχίσμα περίοδο. Σίγουρα, γίνεται ο λόγος περί της εξαπλώσεως της πνευματικής εποπτείας της Ρώμης στα εδάφη παραδοσιακά συμπεριλαμβανόμενα στο Πατριαρχείο της Κωνσταντινουπόλεως, το γνωστό Ανατολικό Ιλλυρικό. Η περιοχή αυτή εκκλησιαστικά υπάγεται στην Κωνσταντινούπολη ήδη από τα 732. Ξεχωριστό ενδιαφέρον όμως παρουσιάζει η συνεργασία του Μιχαήλ και του Βοδίνου με τους Λατίνους στο θέμα της ιδρύσεως της Αρχιεπισκοπής του Μπαρ αλλά και της στέψεως του ίδιου για τον βασιλιά της Ζέτας κατά το δυτικό τρόπο, θεμελιωμένο την περίοδο εξουσίας του Καρλομάγνου. Η συνεργασία των δύο μεριών σίγουρα υπήρχε, όπως και με υπόλοιπους πολιτικούς παράγοντες της εποχής, όμως το ερώτημα τίθεται σε πιο βαθμό; Οι πληροφορίες λαμβανόμενες από τον ιερέα της Διοκλίας στο περίφημό του το έργο πάντως διαφέρουν από την παραπάνω προαναφερόμενη θεωρία. Τα προαναφερόμενα φλέγοντα θέματα εκπροσωπούν το αντικείμενο της παρούσας επιστημονικής εργασίας.

Key words: Το μεγάλο εκκλησιαστικό σχίσμα, η αρχιεπισκοπή του Μπαρ, η Ζέτα, Μιχαήλ, Βοδίνος.

Датум пријема чланка: 27. 6. 2013.

Датум прихватања чланка за одјављивање: 5. 12. 2013.



УДК 271.222(497.11)-742-267"12"
271.222(497.11)-9"12"
271.222(497.11)-726.1-36:929 Сава, свети
DOI:10.5937/sabornost7-5048
Историографски прилог

Живорад Јанковић

Библиотека Српске патријаршије, Београд

Поводом хиротоније Светога Саве

Abstract: До сазнања о путевима и начину стицања црквене самосталности радом Светога Саве се стизало постепено. Оно је било могуће тек после објављивања Савиних житија од биографа Доментијана (1253) и Теодосија (око 1300) одакле се и данас црпе основни подаци. То се десило тек почетком друге половине деветнаестог века, трудом по много чему заслужног Ђуре Даничића 1860. и 1865. године. Сложеност питања на самом почетку научног ђављења тематиком уочио је већ руски црквени историчар Евгениј Голубински (1871), кад је имао да се определи између податка о четрнаест година Савиног столовања, саопштеног у Доментијановом Житију, што би говорило о 1219. години, и помена цариградског патријарха Германа II (1222–1240) у вези са тим чином. Све док се не реши питање (не)правилног помена, односно одсуства правилног помена (зависи како се гледа) ова два јерарха код српских биографа, не може се сматрати да је проблем настанка Српске цркве ни приближно решен.

Key words: Свети Сава, житија, аутокефалија, патријарх Герман II (1222–1240).

До сазнања о путевима и начину стицања црквене самосталности радом Светога Саве се стизало постепено. Оно је било могуће тек после објављивања Савиних житија од биографа Доментијана (1253) и Теодосија (око 1300) одакле се и данас црпе основни подаци. То се десило тек почетком друге половине деветнаестог века, трудом по много чему заслужног Ђуре Даничића 1860. и 1865. године.

Сложеност питања на самом почетку научног ђављења тематиком уочио је већ руски црквени историчар Евгениј Голубински¹ (1871) кад је имао да се определи између податка о четрнаест година Савиног столовања, саопштеног у Доментијановом Житију, што би говорило о 1219. години, и помена цариградског патријарха Германа II (1222–1240) у вези са тим чином.

¹ Голубинский, 1871.

Помен патријарха Германа у овој сцени не би требало да буде случајан — друго је што се он не може да одгонетне. То није нека непозната „безвезна“ личност, већ наследник на трону патријарха Манојла Сарантина (1217–1222), који је стварно посветио Светога Саву и чије име из само биографу знаних разлога у житију није поменуто.

Све док се не реши питање (не)правилног помена, односно одсуства правилног помена (зависи како се гледа) ова два јерарха код српских биографа, не може се сматрати да је проблем настанка Српске цркве ни приближно решен. Патријарх Герман II је вероватно морао имати неку улогу у томе и природно је што се од неких аутора тај акт везује за 1229. годину, пошто је то време Савиног другог проласка кроз Никеју. Ако постоји начин да се отклони питање Германовог помена тамо где му није место — сем приче о наводној грешци — свака даља расправа, па и ова, је сувишна.

Само понеки аутор се усудио да предложи решење увођењем приче о две временски одвојене фазе у стицању црквене самосталности, али је то тек делимично прихватано од околине. На првом месту треба поменути Андру Гавриловића² (1900) и Станоја Станојевића (1934). Од стране противника ове тезе иде се дотле, да се чак тврди како је „доказано“ стицање српске архиепископије у једном потезу.

Својствено је српском менталитету да пред сложеним питањима затвара очи. Предлози за решење се одбацују, питање се сматра решеним, а при томе се потпуно занемарује да заплет око помена Германовог имена остаје и даље. Све је речено и не би се могло ништа додати. Треба и могуће је да се само на неким елементима доследно истраје. Затим и они који су заступали двојни приступ као да нису били сигурни у своје тврдње и нису кроз неки поновни покушај настојали да им одезде опстанак и прихватање.

Чудна је и „лакоћа“ са којом је гледиште А. Гавриловића и Станоја Станојевића о двоструком стицању црквене независности одбачено, па се иде и даље до тврдње како је наводно и доказано да такво нешто и не може да буде. Иначе, при садашњем стању науке, овај проблем се своди на однос два позната и опште призната аутора, Станоја Станојевића и Николе Радојчића (1939) о овом питању, а то је недовољно. Усвајањем гледишта Николе Радојчића у време кад је његов опонент већ мртав остаје и даље проблем чије постојање се не може порицати. Тим односом је само заобиђен и деценијама стоји „замрзнут“. Тачније, о томе се ћути више од седам деценија.

Могућ је и потребан нови и самостални приступ изворима и без помена ова два заслужна аутора. Ове редове схватити као покушај тражења решења а никако као некакво стварање новог проблема — како се кроз литературу жели представити — проблем је већ ту, и то велики.

² Гавриловић, 1900.

При стручној анализи одговарајућег изворног текста, говори се о облику и начину украса слова и коришћењу знакова интерпункције у одговарајућем месту, док се притом питање Германовог имена и не помиње. Садашње стање говори о (не)озбиљности односа према видном и крупном питању помена Германа поводом хиротоније првог Српског архиепископа. Аутори као да су несвесни парадокса: Герман се — иако је то немогуће — „прима“, а 1229. година као могућ датум стицања аутокефалности — не.

Према новијим тумачењима текст Доментијановог житија није хронолошки линеарно приповедачко излагање, већ је оно у служби остварења путева Промисла Свевишњег у вођењу Савине личности посредством коришћења метода антиципације. У светлости таквог поимања све изгледа сложеније него што је то било за ауторе из прошлих деценија.

Некад се гледало само на садржај житија, а касније у први план долази метод излагања коме је садржај подређен. Доментијанова прича је раније примана дословно као извештај. Тад се није постављало питање односа историјске и уметничке истине. Тешко се и данашњи читалац мири са чињеницом да писац Доментијан није само хроничар. Занемарује се да је он пре свега књижевник, и то агиограф, и само једним делом свог књижевног рада може се — уз добру вољу и сагласност истраживача — уврстити вероватно против његове воље у хроничаре. Стога се помишља како ради приповедачког ефекта биограф два догађаја у вези са црквеном самосталношћу слива у један, на начин где се може препознати — једино услед нетачног навода погрешног имена патријарха Германа — да нешто са његовим излагањима није у реду. Пред собом је имао акте о аутономији и посвећењу извршеном од патријарха Манојла а потом и о потпуној независности датој од патријарха Германа. Решио је да упрости причу „измирењем“ и да помене списе Германа као даваоца аутокефалности — чина који својим значајем засењује аутономију добијену од патријарха Манојла.

Питање о стицању црквене самосталности је у принципу сложено. Изгледа да је оно највише обрађивано у српској историјској и црквено-правној литератури. Остали православни народи као да га маргинализују или чак и занемарују. Оно као да за њихову историју не игра неку велику улогу. Примера стицања црквене самосталности код православних народа до пада Византије (1453) нема много — изразити су случајеви у периоду средњег века Грузија, Бугарска и Србија — а тамошње стање у одговарајућим изворима није повољније него код Срба. Обрада добијања црквене самосталности тешка је сама по себи за једног писца житија. Овде се још то одвија у две фазе, па ма како да се то тумачило — у оквиру само једне посете Савине или другачије.

Руска наука ту је ипак дала највећи допринос — накнадно и посредно — преко радова Сергија Троицког³, током његовог емигрантског живота у Србији. „Сергије Троицки много пребацује православним писцима што су тако занемарили ово знаменито питање, код кога се не могу ослонити у расправљању на римокатоличке и протестантске писце.“ Тек тад су постављени солидни темељи у приступу сложеној тематици и од онда се и поред често улаганих напора није много одмакло у стицању нових сазнања. Више је у потоњој стручној литератури реч о резимирању већ од раније познатог. Тако је изучавање настанка Српске цркве почев од поменутог Голубинског, па преко Троицког, протекло углавном у знаку рада руске науке.

Радо коришћен израз аутокефалија, који се у одговарајућој литератури данас скоро редовно среће, кроз историју стиче разна значења и односи се на различите области. Цењено кроз данашње искуство, било је и „поигравања“ са његовом употребом. Може се поћи од тумача канона Теодора Валсамона (крај дванаестог века), по коме су некада сви митрополити били „аутокефални“. Затим долази помен аутокефалних архиепископа који не зависе од подручних митрополита, већ директно од патријарха. Потом следе примери који по данашњем поимању не би могли никако да се са тим доведу у везу.

Специфичност Доментијановог поступка се огледа у томе што се у другој фази преговора из 1219. године изоставља помен цара, а потом кад говори о сусрету Светог Саве и цара 1229. године, тамо се не помиње патријарх. Шематски приказано то изгледа овако:

1219

А) цар - патријарх

Б) патријарх - (цар?)

1229

цар - (патријарх?)

И једно и друго одсуство помена — цара 1219. и патријарха 1229. — требало би да привуче више пажње а вероватно није без значаја. Наиме, поменута „одсуства“ наведених личности су чудна, док би помени њиховог присуства били нешто очекивано.

Помен патријарха Германа открива оно што Доментијан не жели да обрађује — и Герман је могао имати неку улогу у настанку српске цркве. Преко тога се не може прећи, и то је довољан разлог за појаву поседног осврта. Већ тиме што не жели да помене Никеју као тадашње седиште православног царства, Доментијан показује да не треба од њега очекивати потпуна саопштења.

Другој фази Савиних преговора коју везује за 1219. годину, Доментијан даје скоро исти значај као и првој. Пренета на доцније схватање, ова етапа представља добијање потпуне самосталности Српске цркве (аутокефалије):

³ Троицки, 2008.

Измоли благослов од часнога Патријарха и од читавог васељенског сабора, да после њега опет не иде други архиепископ у васељену на посвећење, већ да се само он помиње међу првима и да самоосвећено буде отачаство његово, као што је Божјом милошћу и самодржавно...

Обично се превииа да је посвећењем Саве за архиепископа српски простор изузет од Охридске архиепископије и стављен под управу Цариграда. Будући српски јерарх би долазио у Цариград (кад се ослободи). То се односи већ на прву фазу договора.

Како одредити шта овде преовлађује? Прича о стицању аутокефалије своје Цркве је најосетљивије место целог житија, а већ на први поглед видно је како се биографи ту највише разилазе. Да ли у први план ставити њихове разлике или насупрот томе истаћи њихово „слагање“ при помену Германовог имена тамо где му никако није место. Колико је тешко одговорити зашто Доментијан тако чини, није лакше разумети ни касније понашање Теодосија.

То је нека врста свесно учињене „штете“, како за углед самих биографа тако и за читаоца, па и „завере“ против њега. Затим, код обојице биографа у настанку Српске цркве постоје два ступња везана за први боравак у Никеји. У случају да је млађи писац Теодосије поступио другачије и поменуо неко друго име, преко тога би се некако можда лакше дошло до кључа за разумевање мотива оваквог поступка.

Теодосије, али већ и Доментијан немају под руком оригинални документ, који се, додуше, није ни могао чувати у Хиландару, него у Великој Цркви (прво у Жичи, па Пећком манастиру). То не решава питање помена патријарха Германа. Смелост је рећи да писци житија не знају, а каснији читаоци знају и исправљају биографа. Помен грешке не може да се избегне. Питање је да ли биограф греши, како се обично мисли, или је посреди нешто друго, „нама се чини да се греши што се узима да је проглашење архиепископије и одређивање начина постављања новог архиепископа морало бити у једно исто доба свршено.

Донекле, праћењем литерарног поступка биографа може да се при пажљивијем читању унеколико осети ритам збивања. Примећује се тамо где је излагање конзистентно а где писац „трепери“, прича убрзано, недовољно јасно. Једно од таквих места јесте и опис сусрета: „Свети се порадова са царем и благоверни цар учини са њим богољубно и светолепно растанак. И даде му много злато на потребу и друго на раздавање светим црквама по Светој Гори.“

Из других извора се зна да се Света Гора тада налази у Епирској области, под влашћу солунског господара Теодора Анђела, тад војно и политички најмоћнијег човека у окружењу. Тако овај сусрет Саве и цара Јована Ватаца има значај у општем животу православне Цркве, бар због формалног положаја Свете Горе, у то време пуно неизвесности, чак и да није у некој вези са српском црквом.

Доментијан сноси само део одговорности за стање које је почетно само он створио. Пропуст се могао и касније, радом других исправити. На првом месту, то је могао и требао да учини млађи биограф Теодосије, а затим неко од каснијих преписивача, било оних Доментијанових или Теодосијевих, чији посао у редовним приликама није само механички пренос текста, већ и отклањање примећених пропуста. Тамо где је реч о савесно схваћеном послу преписивача, тај рад би се могао уврстити у област стваралачког деловања. То је, иначе, био случај са онима који својевремено раде за деспота Стефана Лазаревића и често истичу какве тешкоће имају при исправљању текста.

Постоји извесна могућност статистике односа читалаца. Од тридесетак преписа Теодосијевог житија пропуст при помену патријарха не увиђа нико. Фонд Доментијановог рукописа је десетоструко мањи и ту од три читаоца један увиђа и реагује. Пренето на свет реала то би у грубим цртама могло да значи да је трећина читалаца Доментијановог списка свесна пропуста у тексту. Јасно је да траг свог сазнања оставља читалац, не преписивач.

За разлику од Теодосија, где скоро да нема разлике у тексту међу десетинама преписа код Доментијана сваки од три сачувана рукописа има своје особености. Бављење тим особеностима засеђује оно што је најсложеније — навод нетачног (и немогућег) патријарховог имена.

Ретко где као овде постоји велика замка — за науку често „смртоносна“ — утицај познавања исхода. Ко је могао претпоставити да ће само у току једног дана најјачи противник у околини какав је тад био солунски господар Теодор Анђео, који до тада не зна за поразе бити избачен из игре током битке на реци Клокотници.

Успех никејске државе, седишта цара и патријарха као центра, који је кроз скоро шест деценија био носилац континуитета и легитимитета од крсташа срушене империје, данас се сматра као нешто најприродније, нешто што долази само по себи иако је добро познато које су све препреке постојале. Зна се редослед снажења појединих личности и њихових области које су за извесно време имале водећу улогу а потом у неком од сукоба брзо нестајале (Латини, Епир, Бугари). То је посредно помагало никејском центру, отварало пут и постепено га приближавало основном циљу — повратку у ослобођени Цариград (1261).

На повратку Савином са свог првог путовања из Свете земље и његовом проласку кроз Никеју се истиче срдачност сусрета са царем Јованом Ватацем, што се уклапа у контекст даљег излагања. Тада је Света Гора под влашћу цара, као што је била од оснивања ове монашке области до 1312. године, када је од цара уступљена на управу цариградском патријарху, што представља додатни значај сусрету Саве и цара пред његов полазак за Свету Гору.

Скромне изражајне могућности житијног жанра принудиле су биографа да путем сажимања представи један од најсложенијих процеса у животу Цркве — стварање нове помесне цркве. Навођењем погрешног имена он открива да је користио пут сажимања. Могуће је да му и није била намера да ту нешто скрива, а могло се десити да му се поменом Германа поткрала грешка коју је врло лако могао избећи једноставним изостављањем помена патријарховог имена. Много је код њега безимених лица да је могло и овде тако.

Уочљива је сличност аргумената поменутих житија о добијању аутокефалије и оних током стицања светогорског манастира Хиландара 1200. године, пошто су препреке за испуњење предвиђених обавеза скоро исте: „Прозре беде које ће после бити, и напасти и најнемоћнију силу... и разумевши дужину великога пута и издавања многога злата и многотрудно испосредовање тога светитељства.“

На сличан начин Сава говори у свом Типику за манастир Хиландар, шта га је навело да тражи потпуну аутономију за своју обитељ: „Разумех трошак манастирски, у злату и у коњима, и у труду и у путу, умолих благоверне ове царева како не би одлазили игумани њима ради назнаменовања.“ И овде се при стицању светогорског манастира процес одвија у две фазе.

Литература:

- Гавриловић, А. (1900). *Свети Сава — Прејлед животоа и рада*. Београд: Књижевна задужбина Д. Н. Веље.
- Голубинский, Е. (1871). *Крайний очерк истории православных Церквей Болгарской, Сербской и Румынской или Молдо-Валахской*. Москва.
- Троицки, С. (2008). *Изабране студије из канонској права*. Смедерево: Гимназија Смедерево.

Živorad Janković

Library of the Serbian Patriarchate, Belgrade

On the Occasion of the Consecration of St. Sava

Knowledge of the work of Saint Sava, regarding the ways and means of acquiring ecclesiastical independence, arrived gradually. It was possible only after the publication of St Sava's life by his biographers Domentian (1253) and Theodosius (1300) and are still the source from which one can obtain basic information. It happened just at the beginning of the second half of the 19 century A.D. by the efforts of, in many ways worthy, Duro Daničića in 1860 and 1865. The complexity of the issues at the very beginning of dealing with scientific themes, was already noted by the Russian Church historian Evgenij Golubinski (1871), when he had to choose between the data on the fourteen years of St Sava's episcopacy, announced in the Domentian's hagiography, which would be the year 1219, and the reference by the Constantinopolitan Patriarch Germanus II (1222–1240) in relation to that act. For as long as the issue of the (in)correct reference is not resolved, or the lack of a proper reference (depending on how one should look at it) by these two bishops among the Serbian biographers, the consideration of the emergence of the Serbian Church cannot be solved anywhere near.

Key words: Saint Sava, Hagiographies, Autocephaly, Patriarch German II (1222–1240).

Датум пријема чланка: 19. 5. 2013.

Датум прихватања чланка за објављивање: 31. 5. 2013.



УДК 271.2-1:929 Биговић Р.
DOI:10.5937/sabornost7-5050
Биографски прилог

Свилен Тутеков*

Великотърновски университет “Св. св. Кирил и Методий”,
Православен богословски факултет, Велико Търново

За отец Радован in memoriam

Позволявам си да напиша тези редове, защото вестта за кончината на о. Радован Бигович не може и не бива да остане просто “новина”. За новините е характерно да отминават, докато в опита на Църквата ние се научаваме да *помним* завинаги и то да помним *лично* този, когото сме изгубили. Аз оставам един от хилядите, които ще запазят вечния спомен за о. Радован като за човек, който наистина имаше харизмата да бъде литург, пастир и богослов, да бъде истински човек и приятел в Христа. Затова и думите в негов спомен трябва да бъдат изричани само по евангелски — като лично и живо свидетелство. А самият той беше *живо свидетелство* в нашия свят — свидетелство, за което не може да се мълчи.

Винаги съм казвал за о. Радован, че той има *визия* за ролята и мисията на Църквата в съвременния свят. Нещо повече, с цялото си служение той беше своеобразно въплъщение на тази своя визия. Отец Радован не се страхуваше, а напротив, изправяше се лице в лице с предизвикателствата на съвременния свят, успяваше да ги осмисли и промисли в църковния опит от евхаристийното претворяване на света и човека в Литургията. Цялото му служение като литург, пастир и богослов беше един непрестанен диалог със съвременния човек и общество — диалог, в който той успяваше да съчетае интуицията си за човешките екзистенциални проблеми с евангелската мъдрост, да спои ерудицията си на богослов и философ с ума на отците. Продължавам да си мисля, че доколкото днес Църквата живее в пустинята на големия град, отец Радован остава един съвременен “градски” отец, притежаващ дара да различава духовете на нашето време и да дава трезви решения в нашата социална, културна и екзистенциална ситуация.

Винаги съм разбирал богословието на о. Радован като плод от неуморното му усилие да води диалог със съвременния свят и да се доближи

* toutekov@abv.bg

до екзистенциалните проблеми на човека от нашата постмодерна епоха. С рядко срещана трезвост и реализъм той не спираше да се тревожи от факта, че в наше време християнството се е превърнало в *естествена религиозност*, че днес тази религиозност подменя живия литургичен опит на Църквата и ние по-скоро изповядваме едно християнство без Христос и едно Православие без Църква. Той не преставаше да показва вярата и опита на Църквата като извор на *смисъл на човешкото съществуване* отвъд всички *морално-пропагандни пароли*, с които някак си вече привикнахме. И отец Радован беше уверен, че Църквата може да доближи евангелската истина до човека на нашето постмодерно общество и култура и тя наистина да бъде *сол на земята и светлина на света*, само ако “освободи” тази истина от “идолите” на съвременната ни цивилизация и църковност — рационализма, индивидуализма, морализма, национализма, идеологията, само ако изтълкува вярата в *жизнени и екзистенциални категории*. Такова богословие той мъдро преподаваше на студентите си в Богословския факултет и култивираше в тях вкус към онова вечно *ново* в богословското предание на Църквата, което може да бъде живо екзистенциално свидетелство *тук и сега*. Самият той имаше дара да разбира и обяснява дълбокия екзистенциален смисъл на вярата като *лично доверие* и *диалогична среща* с Христос, да говори за подвига като за *самоограничаване* и за живота в Църквата — като за осъществяване смисъла на съществуването. С неповторимата си чувствителност към проблемите на нашето време о. Радован умееше да говори за покаянието, прошката и помирението като начин на *приемане на другия*, което всъщност е тайната на любовта. На него обаче не му беше трудно да говори по този начин, защото той живееше по този начин и имаше харизмата да среща хората един с друг, да прощава и помирява, да приема другия с разбиране, с грижа и любов. И с този си пример о. Радован ни учеше на това и тихо свидетелстваше богословието си на практика, ежедневно.

Отец Радован обичаше да казва, че най-големият подвиг е това да *изграждаме Църквата като литургична общност*. С цялото си служение като литург и пастир той достойно извършваше този подвиг, неуморно съграждаше енорията на малкия храм “Св. архангел Гавриил” в Земун като жива литургична общност, в която всеки да бъде приет гостоприемно, с грижа и любов. Отец Радован беше истинският иконом и домакин на тази общност и често съм си мислил, че той е олицетворение на оня *гостоприемнен етос* на древните християни, за който говори св. Климент Римски. И това негово гостолубие се простираше навсякъде — от евхаристийното му гостоприемство по време на Литургия, до грижата за последния “случаен” посетител в енорията. С цялото си служение като литург и пастир той проявяваше уникалната си харизма да *събира, да се грижи, да изгражда, да обича...* Той наистина имаше дара да създава лични отношения между десетки и стотици хора и да ги “вгражда” по

мъдър начин в тялото на Църквата, да ги претворява в литургични хора, да ги формира като църковни личности. Той имаше дара да сваля маските на анонимността и да учи хората да намират пътища един към друг, да се *приемат* едни други такива каквито са, като *личности*, за да могат да живеят *заедно*, по християнски, с благодарение. Той обичаше да казва, че в енорията няма нужда от специални организирани дейности, а просто учеше хората да живеят заедно, учеше ги да споделят болките и радости-те си в любов и взаимност. И във всички тези нови и нови отношения и приятелства винаги се чувстваше неговото деликатно лично присъствие и топлината на пастирската му всеобхватна любов.

Отец Радован си остана докрай голям приятел на България и на нашата Православна църква. Той преживяваше болезнено всички прегради и разделения и винаги търсеше начини да преодолява затварянето и отчуждението в Църквата, причинено от *болестта на национализма и автокефализма*. Той с лекота създаваше нови църковни приятелства и всяко негово посещение в България оставяше незаличима следа в умовете и сърцата на мнозина. Дори когато говорехме за преводите на книгите му на български, той скромно и тихо се радваше, че те могат да бъдат начини и пътища за нови църковни срещи и приятелства. Може би това беше неговият подвиг — да бъде *съборна* личност, да бъде апостол на едно живо църковно и богословско свидетелство за диалог и общение.

За всичко това мога по евангелски да кажа: *онзи, който видя, той засвидетелства*. И съм сигурен, че има мнозина, които могат да кажат, че *свидетелството ми е истинно*, защото това е свидетелство за един човек, свещеник и богослов, който имаше дара да учи хората около себе си как да живеят в общение и любов, как да намират смисъла и радостта от живота. Лично аз и семейството ми помним отправените от него рождественски и пасхални поздравя, в които той винаги казваше: *да имаме радостно усещане за живота*. Затова и наред с неизказаната благодарност към него, ние имаме Христовата надежда, че тази *радост* ще остане по-силна от скръбта и ще направи спомена за отец Радован вечен.

Упутство ауторима

УПУТСТВО АУТОРИМА за припрему прилога

Саборност — теолошки годишњак је часопис богословског карактера који објављује оригиналне научне радове, прегледне чланке, саопштења, критике, приказе, интервјуе и преводе из области богословља и других дисциплина у служби развоја богословске мисли.

Прилози у часопису се објављују окупљени у бројеве часописа. Часопис излази једном годишње.

1. ДОСТАВЉАЊЕ РУКОПИСА

Прилажу се радови који нису претходно објављивани нити су поднети за објављивање у неком другом часопису. Радови који нису адекватно припремљени на основу овог упутства неће се узимати у разматрање.

Радове са прилозима обавезно доставити у електронском облику преко онлајн система електронског уређивања часописа *Aseestant* (<http://aseestant.ceon.rs/index.php/sabornost>). Текст рада и графички прилози (фотографије, графико-ни) морају бити одвојени документи. Упутство за коришћење система електронског уређивања доступно је на нашој интернет-презентацији на адреси http://casopis.sabornost.org/elektronsko_uredjivanje.php?d=3.

У броју часописа за текућу годину штампају се радови послати до 31. маја.

Аутор приликом креирања корисничког налога доставља своје основне контакт податке: име и презиме са средњим словом, научно и титуларно звање, бројеве мобилног и фиксног телефона, поштанску адресу, електронску адресу, назив установе у којој је запослен и радно место у тој установи, као и годину рођења. Ови подаци неће бити објављени, већ ће их уредништво користити ради кореспонденције са аутором. Подаци који се наводе као део опреме чланка (тзв. метаподаци) биће објављени у часопису (детаљније у даљем тексту).

2. ПРАВА И ОБАВЕЗЕ АУТОРА И ИЗДАВАЧА

За објављивање се прихватају радови који по мишљењу уредника и рецензента задовољавају критеријуме часописа у погледу релевантности и професионалног нивоа. Редакција задржава право да радове прилагоди општим правилима уређивања часописа и стандарду језика.

Сматра се да је за сва мишљења изнета у објављеном раду одговоран искључиво аутор. Уредник, рецензенти или издавач не прихватају одговорност за ауторова изнета мишљења.

Уколико је рад прихваћен за објављивање, право репродукције рада у свим другим медијима припада издавачу од датума прихватања.

За објављивање радова не исплаћује се хонорар, а сва ауторска права се преносе на издавача.

Прилог треба да буде припремљен према стандардима часописа *Саборност* — теолошки годишњак. Ако се не поштују даље наведени критеријуми,

редакција може да не прихвати текст или да тражи да се рад прилагоди, због чега објављивање може да касни.

3. ТЕХНИЧКЕ НОРМЕ ОБЛИКОВАЊА ЧЛАНКА

3.1. Обим рада

Рад не треба да буде дужи од 16 А4 страница (око 30.000 знакова).

3.2. Формати докумената, стилови и обликовање

Текст рада у електронском облику мора бити у једном од стандардних формата: doc, docx, rtf (Microsoft Word).

Илустративне прилоге (слике, фотографије, графиконе...) треба приложити у електронској форми, са резолуцијом од најмање 300 dpi у природној величини. Прилоге у електронском облику обавезно доставити као засебне документе у неком од стандардних формата: jpeg, tiff, gif, pdf, indd (Adobe InDesign), ai (Adobe Illustrator) и адекватно их именовати, а у тексту рада јасно означити место где се прилог појављује и назив прилога како је означен на медију.

Без обзира на језик, неопходно је да рад буде откуцан у фонту који подржава уникодни стандард (*Unicode*), по могућству *Times New Roman*. Рад који садржи грчка слова с акцентима може бити откуцан фонтом *Palatino Linotype* или *Minion Pro*.

3.3. Језик и писмо рада

Језик рада може бити било који језик раширене употребе у међународној комуникацији и у датој научној области. Рад на српском језику треба да буде откуцан ћирилицом. Језик на коме су написани делови опреме чланка, изузев резимеа (в. Сажетак и резиме), мора бити исти као и језик на коме је сам рад написан.

3.4. Саставни делови опреме чланка

НАПОМЕНА: Име и презиме, е-адреса и афилијација аутора даје се у електронском формулару у трећем кораку пријаве прилога путем система (Унос метаподатака), никако у оквиру датотеке прилога, да би се очувала анонимност при рецензији.

3.4.1. Име аутора

Наводи се пуно име и презиме (свих) аутора, са средњим словом. Презимена и имена домаћих аутора увек се исписују у оригиналном облику (са српским дијакритичким знаковима), независно од језика рада. Научна и титуларна звања аутора се не наводе (нпр. проф., др, епископ...).

3.4.2. Контактни подаци

Адреса или е-адреса аутора даје се у електронском формулару у трећем кораку пријаве прилога путем система (Унос метаподатака) и објављује се у Часопису. Ако је аутора више, даје се само адреса једног, обично првог аутора.

3.4.3. Назив установе аутора (афилијација)

Наводи се пун (званични) назив и седиште установе у којој је аутор запослен, а евентуално и назив установе у којој је аутор обавио истраживање. У сложеним организацијама наводи се укупна хијерархија (нпр. *Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд*). Бар једна организација у хијерархији мора бити правно лице. Ако је аутора више, а неки потичу из исте установе, мора се назначити из које од наведених установа потиче сваки од наведених аутора.

Афилијација се исписује на два језика (на језику на коме је написан рад и на коме је написан резиме), у трећем кораку пријаве прилога путем система (Унос метаподатака). Функција и звање аутора се не наводе.

3.4.4. Наслов

У општем је интересу да се у наслову користе речи прикладне за индексирање и претраживање. Ако таквих речи нема у наслову, пожељно је да се наслову придода поднаслов. Наслов се исписује на два језика и то:

- у датотеци прилога, на два места — на почетку студије (на језику на коме је написан рад) и у резимеу (на језику на коме је написан резиме).
- при електронској пријави, у трећем кораку, на српском и енглеском језику.

3.4.5. Поднаслови

Препоручљиво је да се поднаслови нумеришу по нивоима, арапским бројевима, по принципу: 1. *Први поднаслов*, 2. *Други поднаслов*, 2.1. *Први поднаслов другог реда*, 2.2. *Други поднаслов другог реда*, 3. *Трећи поднаслов...* (попут структуре подналова коришћене у овом упутству).

3.4.6. Сажетак и резиме

Сажетак је кратак информативан приказ садржаја чланка који читаоцу (али и учесницима у уређивачком процесу) омогућава да брзо и тачно оцени његову релевантност. У интересу је аутора да сажетак садржи термине који се често користе за индексирање и претрагу чланака. Саставни делови сажетка су циљ истраживања, методи, резултати и закључак.

Сажетак треба да има од 100 до 200 речи и треба да стоји:

- у датотеци прилога, између наслова и кључних речи. Сажетак мора бити написан на језику на коме је и рад. Сажетак по правилу не садржи референце.
- при електронској пријави, у трећем кораку, на српском и енглеском језику.

Сажетак у проширеном облику, тзв. резиме, даје се на крају чланка, након одељка Литература. Уколико је рад написан на страном језику, резиме се обавезно даје на српском, а уколико је рад на српском језику, резиме треба да буде написан на енглеском језику. Изузетно, то може бити неки другом језику раширене употребе у датој научној дисциплини. За резиме на страним језицима аутор мора обезбедити граматичку и правописну исправност. Дужина резимеа може бити до 1/10 дужине чланка.

3.4.7. Кључне речи

Кључне речи су термини које најбоље описују садржај чланка за потребе индексирања и претраживања. Треба их додељивати с ослонцем на неки међународни извор (попис, речник или тезаурус) који је најшире прихваћен или унутар дате научне области.

Број кључних речи не сме бити већи од 8, а пожељно је да се наведу фреквентне речи.

Кључне речи дају се на језику на коме је написан рад и на језику на коме је написан резиме. У чланку се дају непосредно након сажетка, односно резимеа.

3.4.8. Садржај рада

Рад треба да буде релевантан за научну и стручну јавност, са јасним, наглашеним циљевима и резултатима истраживања, закључком, референцама у тексту и библиографским јединицама на крају. Идеје у раду морају бити оригиналне и значајно доприносити развоју предмета истраживања, а методологија мора бити јасно описана. У складу са начелима уређивања Часописа, рад треба да се тиче промоције богословља, да буде заснован на истраживању богословских дисциплина или да се бави односом теологије и других наука или савремених научних достигнућа.

3.4.9. Захвалница

Назив и број пројекта, односно назив програма у оквиру кога је чланак настао, као и назив институције која је финансирала пројекат или програм, наводи се у посебној напомени на сталном месту, по правилу, при дну прве стране чланка.

3.4.10. Прейходне верзије рада

Ако је чланак у претходној верзији био изложен на скупу у виду усменог саопштења (под истим или сличним насловом), податак о томе треба да буде наведен у посебној напомени, по правилу, при дну прве стране чланка. Ознака за напомену треба да се налази иза наслова. Рад који је већ објављен у неком часопису не може се прештампати, ни под сличним насловом и измењеном облику.

3.4.11. Табеларни и графички прикази

Табеларни и графички прикази треба да буду дати на једнообразан начин. Пожељно је да буду сачињени у оквиру датотеке саме студије. Свака табела, графикон или слика морају бити означени бројем по редоследу навођења у тексту, с адекватним називом (нпр.: *Табела 2: Поузданост варијабли*).

3.4.12. Цитирање у тексту

Позивање на изворе, дословно или парафразирано, означава се на месту у тексту које је преузето навођењем презимена аутора, године издања дела (и странице с које је цитат преузет) у загради, према неком од следећих модела:

- „Тако епископ као други Христос не седи просто на престолу, него долази“ (Зизијулас, 2001, стр. 30).
- Сасвим другачији приступ доноси Зизијулас (2001), који...
- Зизијулас (2001, стр. 49) показује да ту постоји проблем.

- Више аутора се бавило тим питањем (Шнеле, 2007; Лубардић, 2006; Матић, 2009...)

Цитат мора да буде дословце усаглашен са оригиналом (укључујући интерпункцију, дијакритике и сл). Свето писмо се не мора цитирати према тачном издању из којег је цитат преузет (занемарује се ијекавски изговор, архаичне речи и правопис...), осим ако рад није филолошке природе.

Када се први пут цитира аутор страног порекла, његово име се наводи транскрибовано, ћирилицом, а у загради се даје оригинални облик имена.

Изостављене делове цитираног текста треба обележавати са три тачке у угластим заградама [...]. У угластим заградама треба наводити и своје коментаре, примедбе, реконструкције у оквиру цитата („Други га [= екуменизам] схватају првенствено као културу *дијалога* [курзив наш]“). Унутар цитираног текста користе се полунаводници („Та ресавска 'ренесанса' сасвим је различита од оне у западноевропским земљама.“).

3.4.13. *Најомене (фусноће)*

Напомене се дају при дну стране на којој се налази коментарисани део текста. Не уносе се „ручно“, већ уз помоћ аутоматских алатки за означавање фуснота у конкретном програму.

3.4.14. *Цитирана литература*

Цитирана литература обухвата по правилу библиографске изворе (чланке, монографије и сл.) и даје се искључиво у засебном одељку чланка, у виду листе референци. Референце се не преводе на језик рада, нити се пресловљавају.

За различите врсте библиографских јединица различито се наводе библиографски подаци. Треба поштовати правила стандарда АПА, дата у табели ниже. Нестандардно, непотпуно или недоследно навођење литературе биће један од критеријума за објављивање чланка у часопису.

У списку литературе наводе се само референце које је аутор користио при изради, азбучним редом по презименима аутора.

Тип изора	Навођење у списку литературе	Навођење у тексту
Монографија	Шнеле, У. (2007). <i>Увод у новозаветну егзегезу</i> . Београд: Православни богословски факултет.	(Шнеле, 2007)
Монографија с више аутора	Симић, Г., Тодоровић, Д., Брмболић, М. и Зарић, Р. (2007). <i>Манастир Ресав</i> . Београд: Републички завод за заштиту споменика културе.	прво цитирање: (Симић, Тодоровић, Брмболић и Зарић, 2007) даља цитирања: (Симић и др., 2007)

Приређена монографија	Богдановић, Д. (ур.). (1995). <i>Хиландарски манастир</i> . Београд: Народна библиотека Србије.	(Богдановић, 1995)
Део приређене монографије или чланак у зборнику радова	Лудбардић, Б. (2006). Рецепција руске религијске философије у делу архимандрита др Јустина Поповића. У Б. Шијаковић (ур.), <i>Српска теологија у двадесетом веку</i> (стр. 63–90). Београд: Православни богословски факултет.	(Лудбардић, 2006)
Одредница у речнику или енциклопедији	Трифунровић, Ђ. (1990). Житије. У <i>Азбучник српских средњовековних књижевних појмова</i> (стр. 38–41). Београд: Нолит.	(Трифунровић, 1990)
Чланак у часопису с бројевима годишта	Матић, З. (2009). Минхенски документ (1982) — еклисиолошка начела дијалога Православне и Римокатоличке Цркве. <i>Саборност</i> , 3, 145–158.	(Матић, 2009)
Чланак у часопису с бројевима годишта и свезака	Antunović, I. (2010). Katolička crkva i modernizam. <i>Obnovljeni život</i> , 65(1), 77–95.	(Antunović, 2010)
Чланак на интернету	Радовић, А. (2010). Исихазам — освајање духовних простора. Преузето 27. 6. 2010. са http://www.spc.rs/sr/isihazam_osvajanje_unutarnjih_prostora	(Радовић, 2010)
Чланак у новинама	Максимовић, А. (2012, 24. јул). Сједињени у делу заштитника Прокопија. <i>Реч народа</i> , 3223, 7.	(Максимовић, 2012)

Часопис који се објављује само на интернету	Новаков, Д. (2001). Бранкица Чигоја: Најстарији српски ћирилски натписи. <i>Лингвистичке активности</i> , 5. Преузето 13. 8. 2011. са http:// www.komunikacija.org. rs/komunikacija/casopisi/ lingakt/II_5/d010/show_ html?stdlang=sm	(Новаков, 2001)
Необјављене тезе и дисертације	Марковић, М. (2004). <i>Манастир Свети Никита код Скопља — историја и живопис</i> . Необјављена докторска дисертација, Универзитет у Београду.	(Марковић, 2004)
Рад без аутора или уредника	<i>Просторно-јланска защитија нейокрејних културних добара ојштиине Велика Плана.</i> (1987). Смедерево: Регуионални завод за заштиту споменика културе.	(Просторно- јланска защитија нейокрејних културних добара ојштиине Велика Плана, 1987)
Рад без године издања	Вуловић, Д. (ур.). (д. г.). <i>Религија и савремени свет</i> . Београд: Центар за марксизам.	(Вуловић, д. г.)
Лична комуникација	не наводи се	(Д. Јовановић, лична комуникација, 9. мај 2011)

Ако је у једној години од истог аутора објављено више радова, они се обележавају словима а, б, в уз годину издања, без размака, што се означава и при цитирању.

Ако монографија има више издавача и/или места издања, наводи се само први.

Ако речник или енциклопедија има више томова, број коришћеног тома наводи се испред броја стране, нпр.: Речник српскохрватског књижевног језика (том 2, 236–237).

Поступак када било који извор има више аутора исти је као што је приказано код монографије.

Нема никакве потребе наводити серију, библиотеку у којој је књига изда-та (то важи и за сабрана/изабрана дела), нити преводиоца, ако је монографија преведена.

Ако је релевантно истаћи број издања, он се наводи иза наслова, у загради: Поповић, Ј. (1995). *Православна Црква и екуменизам* (2. издање), Солун: Манастир Хиландар.

Књиге Светог писма не наводе се у списку литературе, већ само уз тексту, и то у нарочитој форми: скраћено име дела, број главе и броја стиха/реда у глави, према обрасцима:

- један стих једне главе: 1Кор 6, 12
- неколико везаних стихова: Јак 1, 12–14
- неколико невезаних стихова: Рим 8, 31, 38–39
- стихови из различитих глава исте књиге: Мк 2, 28; 3, 1
- цела глава: 1Кор 13

Друга позната дела опште и теолошке културе (античке и светоотачке текстове) треба наводити по регуларним правилима цитирања.

3.4.15. Прилоџи

У прилогу би требало дати само оне описе материјала који би читаоцима били корисни за разумевање, евалуирање или понављање истраживања.

3.5. Језичке препоруке

Језик рада треба да припада научном стилу стандардног језика и да, стога, буде усаглашен у што је могуће већој мери с правописном, граматичком и стилском нормом.

Велика слова из поштовања могу се употребљавати и мимо стриктних правила Правописа, али у најмањој мери, да не би оптерећивала читљивост текста.

Индивидуалне скраћенице би требало избегавати, а ако се користе, морају бити рашчитане при првој употреби.

Страна имена се транскрибују према правописним правилима за транскрипцију (Пешикан, М., Јерковић, Ј. и Пижурица, М. (2010). Прилагођено писање имена из страних живих језика (транскрипција). У *Правовис српско-ја језика* (171–250). Нови Сад: Матица српска). Транскрипција грчких речи по бетацизму или витацизму узрокује термиолошку неуједначеност, па се препоручује да се ове речи усагласе са праксом из теолошке литературе и да се принципи транскрибовања примењују доследно у раду. Ако постоји потреба да се (старо)грчке речи преслове у латиницу, то се чини по правилима изложеним у Правопису (Пешикан и др., 2010, стр. 24). Када се страна реч пренесе у изворном писму или транслитеровано, она се без проблема може користити у номинативу и падежима једнаким њему; међутим, остали падежи захтевају српске наставке, који се цртицом одвајају од основе и пишу ћирилицом („од *tropos-a*“ или „од *τροπος-a*“). Речи одавно прилагођене српском језику пишу се адаптирано (Логос-Логоса, егзегеза-егзегезе, анамнеза-анамнезе), док се новији термини и мање прилагођене речи пишу изворно (*γνώσις, κένōsis, ξυνός λόγος*).

Није оправдано, онда, писати *кeнocиc*, *ĩнocиc* и сл., јер би ти облици, када би се писали ћирилицом, адаптирано, морали гласити *кeнoзa*, *ĩнoзa*...



Sabornost

the theological year-book

ISSN 1450-9148

PUBLISHER

Diocese of Braničevo — Požarevac, Department of Education and Culture

Address: Sabornost, Hajduk Veljkova 2, 12000 Požarevac, Serbia

Phone: +381 12 7100222; **E-mail:** casopis.sabornost@yahoo.com | zlatkomatic@yahoo.com

www.sabornost.org

EDITOR-IN-CHIEF

Ignatije Midić (Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade)

MANAGING EDITOR

Zlatko Matić (Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade)

EDITORIAL BOARD

Ignatije Midić (Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade)

Joanis Petru (Department of Theology, Aristotle University of Thessaloniki)

Živadin Bugarčić (Faculty of Mathematics and Natural Sciences, University of Kragujevac)

Siniša Mišić (Faculty of Philosophy, University of Belgrade)

Nenad Đurđević (Faculty of Law, University of Kragujevac)

Nenad Grujović (Mechanical Engineering Faculty, University of Kragujevac)

Predrag Dragojević (Faculty of Philosophy, University of Belgrade)

Zoran Krstić (Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade)

Olivera Radulović (Faculty of Philosophy, University of Novi Sad)

Davor Džalto (Religious Studies, The American University of Rome)

Branislav Popović (Faculty of Mathematics and Natural Sciences, University of Kragujevac)

Svilen Tutekov (Faculty of Orthodox Theology, University of Veliko Trnovo)

Stojan Chilikov (Faculty of Orthodox Theology, University of Plovdiv, Kardjale)

Predrag Petrović (Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade)

Nebojša Djokić (Faculty of Philosophy, University of Belgrade)

Aleksandar Đakovac (Christian Cultural Center, Belgrade)

Dejan Crnčević (Serbian Academy of Sciences and Arts, Belgrade)

EDITORIAL SECRETARY

Goran Ilić

POŽAREVAC 2013