

# Теолошки потледи

ВЕРСКО НАУЧНИ ЧАСОПИС

БЕОГРАД, 1976.

ГОДИНА IX

БРОЈ 3

## ИСИХАЗАМ КАО ОСВАЈАЊЕ УНУТАРЊИХ ПРОСТОРА

Свједоци смо једног необично интересантног феномена: у наше дане све више се буди интересовање за тзв. мистику и уопште мистичке и тајанствене појаве. То је очевидан знак почетка преоријентације човјекових интересовања. Јер скоро сва човјекова дјелатност последњих неколико вјекова, особито дјелатност европско-америчког човјека, била је усмјерена на освајање космоса и материје, на освајање спољних простора. Та једностраност је проузроковала отуђење човјека од његових унутарњих простора и довела до раздора између човјековог бића и његовог дјеловања: површине спољњег свијета као да су прогутале дубину човјековог бића. Но чим човјеково биће оплича и оповршина се, свијет му постаје узак. То је потпуно природно: човјек је по својој природи дубљи и шири од космоса у коме пребива, отуда је и његова глад за дубином и ширином незаситива дубинама и ширинама ове материјалне стварности.

Да се та дубља тражења јављају и код нас, свједок је интересовање које се пробудило последњих деценија, у Цркви и ван ње, за духовни покрет звани „исихазам“ или „паламизам“. Тај покрет који је дошао до изражаја особито у XIV вијеку и који је органски повезан са личношћу св. Григорија Паламе (необично је важно да се подвуче да је њему Црква посветила другу недјељу Часног поста), био је код нас дуго времена заборављен, а од појединаца, под утицајем западне литературе, понекад и презрен. Шта је дакле „исихазам“? Је ли он стварно, како су неки хтјели да га прикажу, „болесни мистицизам“ прошлости или је нешто сасвим друго? — Сматрамо да су Недјеља св. Григорија Паламе и свети дани „пучине“ Часног поста, као призив на цјелосни духовно-тјелесни преображај, необично прикладни за размишљање о овом значајном духовном покрету за историју Православља и за духовни живот уопште.

### ИСИХАЗАМ — СРЦЕ ДУХОВНОГ ЖИВОТА

Прво да видимо шта управо значи ријеч „ИСИХИЈА“? — Буквално, она значи: МИР, МИРОВАЊЕ, ТИШИНА. Међутим, код православних подвижника она је од давнина значила нешто много више

и имала један дубљи смисао. Оно што карактерише човјека и свијет у коме живи, то је стални немир и промјенљивост. Отуда човјек стално чезне за спокојством. И као што нам искуство свједочи да се мирно море не налази на морској површини него у дубинама мора, тако, по опиту светих подвижника, и унутрашњи мир твари и човјека треба тражити у дубинама човјека и твари, и „с оне стране” тих дубина. ИСИХИА и јесте управо то: тражење тог и таквог унутарњег мира који „превазилази сваки ум”. Она није просто спокојство, налажење мирног мјеста за живот и пребивање, него битијно сабирање људског бића и жића у свој центар („срце”); а преко њега сабирање у Богу и Богом, као јединим извором сваког истинског мира. Отуда је најбољи превод на српски ријечи „ИСИХИЈА” онај који је дао о. Јустин Поповић: МОЛИТВЕНО ТИХОВАЊЕ. Јер то сабирање може се постићи само кроз вјеру, покајање, пост и молитву. Тиховање не значи пасивност. Оно претпоставља огромни духовни напор и борбу против страсти које су праизвор цјелокупне људске расејаности и разбијености. Док је пророк Мојсије ћутао, каже св. Григорије Палама објашњавајући тај мир, чуо се глас Божји: „зашто вапијеш к мени” (Изл. 14, 15). То је ћутање гласније од говора, тишина која прераста у дубински вапај бића. Ко задобије такво молитвено тиховање, каже св. Јован Лествичник, спознао је дубину тајни.

„Исихиа” такве врсте и уопште исихазам обично се везује за горе поменути духовни светогорски покрет из XIV вијека. Но ако се ствари мало дубље посматрају, он је карактеристичан за цјелокупни православни духовни живот. Довољно је погледати, на примјер, у древни „Отачник”, збирку изрека египатских старца, па да се човјек увјери да исихазам није неки нови изум него да он постоји одвајкада као начин живота и пут спасења. То је, уствари, Маријинско служење у ногу Исусових стално присутно у животу Цркве. Тако читамо у Отачнику, да кад је старац Арсеније упитао Бога како да се спасе, чуо је глас: „Арсеније бјежи, ћути, молитвено тихуј”. Тај позив старцу Арсенију уствари је призив на унутарње духовно дјелање душе, без кога је сав духовни живот као лишће без плода.

О исихастима говоре и Оци старохришћанске Цркве. У V вијеку се спомиње у палестинском манастиру Светог Саве неки пустињак Јован који проводи живот у „молитвеном тиховању”. О исихастима се говори и у Јустинијановом законодавству, помиње их и 41. канон Трулског сабора. Велики подвижник VI вијека, преп. Јован Лествичник, 27. Слово своје „Лествице”, која је извршила огромни утицај и на Истоку и на Западу, посвећује „Свештеном тиховању тијела и душе” и „разлици и разликовању мировања”. Исихиа је и за њега идеал као и за многе прије њега. Он је, међутим, свјестан и опасности које она у себи крије. Зато препоручује непрестану обазривост и смирење које чува подвижника од обмане и од пада у гордост, ту „свеобухватну смрт”. Лествичник савјетује истинског искатеља духовног живота: „Непрестано помињање и мисао на Исуса нек се сједини са твојим дисањем и тек онда ћеш осјетити корист од молит-

веног тиховања". Овдје се, дакле, ради о непрестаном љубавном општењу са Христом, које има за циљ сједињење са Богом и са његовим „светим наднебесним огњем“, који неочишћене жеже а друге осветљује „по мјери савршенства“ (Слово 28).

Свети Григорије Ниски у тумачењу Псалама говори о Мојсију да је провео четрдесет година удаљен од људи, боравећи у „молитвеном тиховању“, сазерцавајући невидљиве ствари. И по преп. Исаку Сирину, „исихиа“ је врхунац савршенства и „мајка покајања“. Он је назива и „почетак очишћења“. По истом овом светитељу, ријечи су орган овог свијета; молитвено тиховање, које захтијева радикално одрицање од свијета као жеље тијела, похоте очију и гордости живота, употребљава радије као орган ћутање у коме је тајна будућег вијека.

Молитвено тиховање као непрестано хоћење човјека пред лицем Божјим, у органској је вези са вршењем свих јеванђелских заповијести. Вршење заповијести је припрема за више ступњеве духовног живота. Зато онај који би хтео да молитвено тихује а није се ослободио врлинским живљењем од духовних страсти и болести, личи на човјека који искаче из брода у море, сматрајући да ће на даски без опасности стићи на обалу (преп. Јован Лествичник).

Закон живота по св. Григорију Богослову се састоји у овом: „Бога треба више помињати него дисати“. Само тако се може остварити циљ хришћанског живота: постизање заједничарења с Богом, причешћа и виђења Бога. То је основна идеја исихаста свих времена, богословски потврђена и озакоњена у Цркви, прво кроз Ареопагитске списе а потом и у дјелима преп. Максима Исповједника. То су, заједно са Евагријем, Исаком Сирином, и особито преп. Симеоном Новим Богословом, духовни родоначелници светогорских исихаста.

Да се задржимо само на преп. Симеону. И за њега, као и за светогорске исихасте (живео је крајем X и почетком XI в.), Бог је свјетлост и почива у неизрецивој свјетлости. Зато онај који постиже с Богом заједницу, — причешћује се Његове вјечне свјетлости, постајући и сам свјетлост. То се постиже кроз вјеру и врлине, од којих је по њему „ИСИХИА“ — најсавршенија; остале врлине су пут који њој узводи. Онај који молитвено тихује, каже светитељ, треба да, као блудница, држи и љуби на духован начин и сузама облива ноге Исусове. Или као слушкиња чије су очи упрте у руку госпође њене (Пс. 123, 2), тако и он треба да гледа нетремице на руке Господа Бога свога. Треба да буде као невјеста која сједињена са Господом Христом лијеже и устаје у вјечни живот, или као ученици на Тавору који видјеше славу Његову и чуше глас Очев: „ово је Син мој возљубљени“, и падоше ничице говорећи као Петар: „добро нам је овдје бити“. Молитвени тиховаатељ треба још да буде као Мојсије на врху Синајске Горе, да пребива тамо сам и да улази у облак, скривајући се од очију других. Ако буде тако радио, не само што ће видјети Бога „од позади“, него ће му се јасно открити лице Божије. И само Бога гледајући и од Бога будући гледан, и слушајући Његов глас, откриће се прво њему, на тајанствен начин, тајне

Царства Божјег, а потом ће он другима дати закон; просветлиће се а онда ће и друге свјетлошћу знања просветити; биће помилован на ће онда и сам друге миловати. Такав тражи и добија, па кад добије — раздаје онима који од њега траже; одрешује се свеза зла а потом одрешује и сам друге.

Незаситива жећ и глад за Богом и вјечном Божанском свјетлошћу је основна покретачка снага радикалног одрицања од свијета које тражи преп. Симеон. Ту се не ради о некаквом апстрактном философском или религиозном мистицизму, него о опитном светотјинском и световрлинском реализму. То је жећ крштене и у свјетлост Тросунчаног Божанства навијене душе, за општењем са историјским Христом Богочовјеком, у Цркви Бога живог, силом Духа Светога, кроз очишћење и духовну борбу.

Да та жећ није само својство монаха или пустињака, него да је у природи свих хришћана, свједочи преп. Петар Дамаскин на око 200 година прије Симеона Богослова. „То је подвиг, каже он, који је потребан свима људима, било дјелимично било цјелосно. Без њега је немогуће задобити духовно знање и смиреноумље; онај који га иште, постају му преко њега јасне у божанским Писмима и свим тварима скривене тајне.” Без молитвеног тиховања, тврди исти светитељ, не можемо се очистити ни спознати нашу слабост и демонско лукавство; нећемо бити у стању ни да схватимо Божју силу и Промисао из божанских Ријечи које читамо или пјевамо.

## СВЕТОГОРСКО ЖИВЉЕЊЕ ПО БОГУ

Управо на таквој жећи, еросу и подвигу сазидана је, расла, живјела и живи света Гора Атонска. Светогорски подвижници су од самог почетка пригрили исихазам. Света Гора је, уствари, по самој својој природи била мјесто „исихије” и истовремено „огњиште врлина”. Оно што пише за првог светогорског пустињака, преп. Петра Атонског, да је: „око своје душе, ум, непомично утврдио на небо, одрекао се дома, отаџбине, родитеља, сродника по крви и пријатеља, и рекавши свима збогом, боље речено без збогом, једноме свој живот посветио — живљењу по Богу...”, — то је било и остало јеванђелско правило живота свих његових духовних следбеника. За њега каже св. Григорије Палама, један од тих следбеника, да је својим умјереним и пуним уздржања животом „задобио силну умну снагу; строгим пак живљењем у молитвеном тиховању, срце своје је једноставно претворио у божанску колесницу, и друго небо, и Богу од неба милије пребивалиште. Укратко, у томе се и састоји враћање ума самом себи и сабирање или, премда је чудно и рећи, враћање ка уму свих душевних сила и делање по њему и по Богу.”

Кроз то сабирање свих душевних и духовних сила човјек се ослобађа од свог страственог односа према себи и свијету, скида са себе „одвратну маску” своје, од Бога и истинске свјетлости, отуђености. То је пут сабирања по тварима и ван себе разасутог човјековог

бића, пут задобијања истинског мира, дубине и богопознања, обожења кроз причешћивање божанском благодаћу и пут вјечног усавршавања и ка бољем напредовања. Исихаста такве врсте, одрекавши се свега богољубиво и богољубно, стоји пред Богом „глув и нем“, побеђујући закон материје, а душа му се преображава божанском благодаћу, предајући и тијелу „знаке“ божанске љепоте.

Тај исихастички метод освајања унутарњих простора пренет је са овог светогорског огњишта и међу словенске народе. Велики руски препородитељи: Антоније Печерски (оснивач руског монаштва), Мојсије Угрин, Нил Сорски, Серафим Саровски и остали саровски и оптински Старци прошлог стољећа, били су велики љубитељи исихије, молитвеног тиховања.

### СРПСКИ ИСИХАСТИ

Први познати подвижници код Срба: ПРЕПОДОБНИ ПЕТАР КОРИШКИ, ЈОАКИМ ОСОГОВСКИ и др., такође спадају у исихасте, будући да пустињаштво по својој природи има исихастички карактер. И сам СВЕТИ САВА, пород Свете Горе и отац Српске духовне историје, цијелог свог живота био је разапет на крсту двоједне љубави: љубави према молитвеном самовању и љубави према духовном просветљењу свог народа. Он не само да се „дивио животу непрестаног молитвеног узвишавања ума од земаљског Богу“ код светогорских подвижника него је сам упражњавао такав начин живота и чезнуо за њим свим својим бићем. О томе свједоче не само КАРЕЈСКА ИСПОСНИЦА и СТУДЕНИЧКА „МОЛЧАЛНИЦА“ него и сав његов животни став и стално повраћање Светој Гори. Он са великим узбуђењем мисли на „свету и слатку пустињу“, а посебно на колијевку источног монаштва — Палестину, Египат, Синај. Он је био и остао велики поклоник Синајског схватања подвижништва. Дух исихастичке атмосфере прожима многе службе и житија српских светитеља прије XIV в. Тако читавих сто година пре избијања исихастичког спора у Светој Гори пјесник пјева у служби Светом Сави у духу чистог исихазма:

„Успавао си страсти и многолике валове  
божанским усхођењима и неослабним чистотама  
те на невечерњу свјетлост уснућем засјао јеси. . .”

Без сумње истог духа је био и Архиепископ Данило II као и многе друге значајне личности наше духовне прошлости, особито оне које су прошле кроз ман. Хиландар. И до данас је остао недовољно испитан утицај монаха Синаита који су основали низ манастира по Србији и кроз њих посејали у душу нашег народа дух синајске исихије. Да је ПРЕП. РОМИЛО РАВАНИЧКИ био чисти исихаста, јасно свједочи његов животопис, као и чињеница да му је духовни учитељ био велики молитвени тиховаатељ ГРИГОРИЈЕ СИНАИТ.

Имали смо и у наше дане неколико значајних личности које су се трудиле да продуже, по Божјем призиву, старо предање молитвеног тиховања. Да поменемо познатог СТАРЦА ТЕОКЛИТА из Студеничке испоснице, СТАРЦА СИМЕОНА из ман. Дајбаба и потпуно непознату сељанку из Врака код Скадра, БЛАЖЕНУ СТЕВКУ БУРЧЕВИЋ. Ова чудна сељанка, која је после протеривања Срба из Албаније (1933. г.) живјела у једном селу на Косову и последње дане провела у битољском сиротишту „Богдај” (умрла као монахиња Стефанида 1945. год. од рана које је задобила од Немаца), оставила нам је „Исповијести” ријетке духовне дубине и потресног садржаја (Исповијести се чувају у рукопису).

### ИСИХАЗАМ СВ. ГРИГОРИЈА ПАЛАМЕ

Основно начело исихазма свих времена је било: прво треба БИТИ па онда ДЕЛАТИ. Прво је коријен и извор другог; друго је незамисливо без првог а и прво има потребу да се открива и остварује другим. Човјек треба да сретне живог Бога, па тек онда да проповиједа убедљиво и вјерно Његову свету и неизрециву тајну. То је суштина и исихазма св. Григорија Паламе. Он и исихасти XIV вијека не уводе ништа ново. Радило се просто о оживљавању и мисаоном продубљивању нечега што је постојало у Цркви вјековима као опитна стварност и као начин по Богу живљења. Оно што би се могло сматрати као новина у исихазму XIV вијека јесте БОГОСЛОВСКО-ДОГМАТСКО удубљивање и образложење тог духовног искуства Цркве. Светогорски исихазам и уопште светопредањско црквено искуство добијају у лицу св. Григорија Паламе свог богослова „теоретичара”. Основни проблем овог светогорског спора са далекосежним последицама био је проблем могућности или немогућности реалног општења са Богом, као и начина којим се то општење може остварити. Калабријски хуманиста Варлаам са својим присталицама, који су били под јаким утицајем грчке философије и западне схоластике аристотеловски оријентисане, или су порицали могућност стварног општења са Богом или су му придавали симболично-интелектуални карактер. Бог се, по њима, може спознати само преко природе или преко тварних симбола, којима се Он открива човјеку. Свети Григорије је одмах осјетио да се ту ради о скривеном избацивању Бога из историјске стварности, па је одлучно устао против таквог сакаћења хришћанске визије односа између Бога и његове творевине. Свој став он заснива на библијском парадоксу: Свето Писмо тврди, с једне стране, да „Бога нико никад није видео” нити га може видјети, али с друге стране, свједочи да су „блажени чисти срцем јер ће Бога видјети”. Из тога је Светитељ изаткао свој богословски парадокс, заснован на Христовом оваплоћењу и вјековном искуству Цркве: Бог је по СУШТИНИ неприступан, неизречив, неописив, а по Својим вјечним божанским СИЛАМА и ЕНЕРГИЈАМА Он је — Живот нашег живота, Мудрост наше мудрости, Нада наше наде, Истина наше истине, Свјетлост наше свјетлости, Срце нашег срца;

преко њих Он је Творац свијета, Промислитељ његов и Животворац. Бог је у самом искуству исихаста, ако је могуће тако се изразити, — СКРИВЕНО-ОТСУТНА ПРИСУТНОСТ. Као „присутност” Он је „Царство Божје” у нама, Он је Таворска Свјетлост — СЛАВА лица Христовог, коју су видјели Апостоли на Тавору, реално присутна у свима онима који јој кроз вјеру и врлински живот приготове мјесто у своме срцу. А то и јесте смисао хришћанског живота: да човек постане заједничар вјечне Божанске славе.

То пребивање Бога у нама и нас у Богу, као наше заједничарење у Божанској вјечној слави и преображавање Божанском свјетлости, односи се на сво психофизичко биће човјеково. Оно претпоставља и захтијева наш и тјелесни и духовни подвиг. Смисао свега нашег труда је да се све наше биће, колико је то нама људима могуће, сабере у молитвени вапај и цјелосно хоћење пред лицем живог Бога. Оно што је највише изазивало Паламине противнике, затрване платоновско-дуалистичким презиром ка тијелу, као и многе после њих који су се изругивали „гледању у пунак” исихаста, ради виђења Божанске свјетлости, — то је управо тај значај који Свети Григорије придаје тијелу у духовном животу. Светитељ је свјестан да је после васкрсења Христовог тијела свако људско тијело и људска кост — светиња и храм Духа Светог. Као и сва Божја творевина, тијело је призвано, као и душа, да буде храм Божји а да би то постало потребно је да својим постом, чистотом и смирењем и сабирањем — одријеши крила душе и ослободи је за Божански бескрај, и његово скривено откривање у њеним дубинама.

## ПРИЗИВ НА МОРАЛНУ РЕВОЛУЦИЈУ

Ето шта су исихасти били и остали: свједоци могућности и неопходности за човека сваког доба, прије свега и изнад свега — тог освајања божанског бескраја, скривено-откривеног у дубинама сваког људског срца, и с оне стране тих дубина; у „срцу” космоса и његовој последњој тајни, и са оне стране те тајне. Човек, освајајући просторе око себе, као да је заборавио на много бескрајније просторе у себи. Цветање спољашњег прогреса наше техничке цивилизације као да прати све опаснија морална унутарња закржљалост. Недавно је објављена у новинама карикатура суперсоничног авиона, испод које је писало: „човјеков научни прогрес”, а поред ње карикатурица са натписом: „човјеков морални прогрес”. Незајамљиво човјекова жеђ за освајањем спољашњих простора осакатила је човјекову унутрашњост, а кроз то и односе међу појединцима и заједницама. Човек као да се излио, као ријека, из свог корита, па се сад налази у опасности да га исуше сунчани зраци, да га испаре са лица земље. Отуда је Солжењичин безброј пута у праву кад тврди да „ако се ми не промијенимо са нашим незаситивим „прогресом”, човјечанство ће, при било каквој варијанти свог развоја, нестати у XXI вијеку — због дегенерисаности и истрошености, бесплодности и загађености планете.”

*Предосјећање те опасности управо и буди интересовање код најдалековидијих умова нашег доба за дубље људске стварности. Тиме се да објаснити и интересовање за исихазам, како на Истоку тако и на Западу. Јер исихазам је стални призив на једину истинску револуцију и преображај овога свијета: призив на моралну револуцију и преображај; на продужење и проширење човјека — вјечно-присутним Божанским бескрајем. Призив на откривање Царства Божјег у нама.*

*јеромонах др. АМФИЛОХИЈЕ (РАДОВИЋ)*

Проф Велимир Хаџи-Арсих

## Етика и естетика

(Морал и уметност)

Када посматрамо разне природне појаве и предмете; када видимо разне грађевине, слике и статуе; када гледамо разне позоришне комаде и друге уметничке приредбе; када слушамо разне композиције вокалне и инструменталне музике и када читамо разна књижевна дела у стиху и прози — у нама се рађа или осећање допадања, одушевљења и радости, или осећање недопадања, незадовољства и одвратности. То осећање допадања, одушевљења и радости гони нас, да предмете који га изазивају, називамо лепим, а предмете који у нама изазивају осећање недопадања, незадовољства и одвратности — ружним. Та осећања допадања или недопадања, одушевљења или незадовољства, радости или одвратности, тј. осећања лепог или ружног називамо естетским осећањима, а науку о њима естетиком<sup>1)</sup>. Њен је задатак: прво, да нам објасни шта је лепо, које су његове одлике, каква је његова природа, а друго, да нам каже како човек може да оствари оно што је лепо. Другим речима, задатак је естетике да нам каже шта је уметност и какав је њен циљ.

Сама чињеница да естетика дели предмете на лепе и ружне, према томе да ли они изазивају у нама осећања допадања или недопадања јасно говори о томе да естетика врши процену естетске вредности предмета и да је, према томе, не позитивна, већ нормативна наука, као што су то логика и етика. Она ту процену естетске вредности различитих предмета врши по свом одређеном критеријуму и мерилу естетских вредности. Какав је тај критеријум и које је то мерило; одакле долази естетска вредност појединих предмета; шта је лепо? — да би одговорила на ова питања естетика се служи објективним и субјективним методом. Служећи се објективним или научним методом, ми морамо анализирати све предмете који су леви. Та ће нам анализа показати оно што је заједничко свим тим предметима, што их чини лепим. Збир тих заједничких особина лепих предмета је оно што ми називамо лепим. Један предмет би био леп само оно-

---

1) Реч **естетика** изведена је од грчке речи *αἰσθητική* која значи: опажати, чулима схватати. Тек у другој половини XVIII века са појавом Баумартеновог дела „Естетика” реч естетика добија значење, које данас има; тек отада она постоји као посебна наука о лепом.

лико, колико има у себи тих заједничких особина. Критеријум и мерило лепога је, дакле, збир заједничких особина лепих предмета.

Међутим, овај метод се не може успешно применити у естетици, јер иако се он сматра научним, лепо се не може њиме проучавати. Лепо се пројављује кроз толики број лепих појава, ствари и дела, да је немогуће све те многобројне облике лепог свести на једно. Исто тако, није могуће ни сјединити сва многобројна својства или особине лепог. То доказују разне дефиниције лепог, које су дате на основу његовог проучавања по овом методу. Тако, једна од познатих дефиниција ове врсте гласи: Лепо је јединство или ред у разноврсном. Но, неоспорна је чињеница да лепо не мора да буде у разноврсности. Пустиня, извесна боја и звук нису ништа разноврсно, па ипак су лепо. Исто тако, лепо не мора бити и једноставно: једна млада шума није нешто једноставно, па ипак је лепа. Најзад, многи предмети, који потпуно одговарају горњој дефиницији лепог, далеко су од тога да буду лепо.

Субјективни метод, пак, не састоји се у анализирању лепих предмета и изналажењу њихових заједничких особина, већ у анализирању утисака, који на човека чине ти предмети. Анализа тог утиска доводи нас до закључка: или да се он своди на осећање допадања, дивљења и радости, или обрнуто да он у нама изазива осећање недопадања, незадовољства и одвратности.

По Јерусалему, осећање лепог разликује од од других осећања тиме, што је „слободно од сваке плаховите пожуде“, што је несеквично и везано за једну некористољубиву активност, као што је игра.<sup>2</sup> Оно је, како каже Кант, „финалитет без краја“ (циља), чисто осећање, и јавља се у нама само онда када ми нашу физичку и психичку снагу трошимо и пројављујемо из чистог задовољства да то чинимо; из жеље за игром. Радост, коју од таквог трошења и пројављивања наше снаге осећамо, јесте естетска радост. Узрок те радости, односно узрок тог трошења и пројављивања наше снаге је у лепом.

Према томе, уметност, која је остварење лепог од стране човека, има свој корен у нагону за игром. Мисао, по којој је нагон за игром извор лепог и уметности, припада Шилеру. Но ова мисао није потпуно исправна. Радост коју нам причињава игра није истоветна са естетском радошћу, коју осећамо кад посматрамо лепе предмете. Дејство естетске радости је другојачије и дубље од дејства импулса за игром. Тај импулс је, по мишљењу Мак Дугала, само један од главних коренова уметничког стварања... Уколико је то случај, он има свој удео у социјализирајућим утицајима уметности, јер уметност тежи да побољша и социјализира односе међу народима, што је тако велико и очевидно да је једва и потребно да се помене.<sup>3</sup>

<sup>2</sup>) В. Јерусалем, Увод у философију (VIII изд.) Београд 1921., стр. 141. У пореди: С. Bouglé Leçons de sociologie sur l' évolution des valeurs 1922, p. p. 245-246.

<sup>3</sup>) М. Dougall An introduction to social Psychology London, 1920, p. 346.

Од времена успеха еволуционистичке философије, вели професор Сорбоне Бугле, „порекло уметности је тражено најчешће у сексуалном животу. Јер је изгледало да се у томе најбоље види како људски свет наставља свет животињски. Лепота се рађа из жеља да се пробуди љубав.”<sup>4</sup> Међутим, наставља овај познати француски социолог, „ми би се озбиљно преварили, ако би поверовали да се уметност може родити само из еротике. Уствари, ни у ком случају не може се утврдити да еротичка уметност заузима у нижим друштвима оно место, које би се, полазећи од Дарвинове теорије, морало очекивати. Напротив, могло би се чак тврдити, да је најпримитивнија уметност увек најмање еротична. Тек у врло цивилизованим и рафинираним друштвима види се како највећи број уметничких форми гравитира око сексуалног живота.”<sup>5</sup>

По једном мишљењу, које има велики број својих присталица у научном свету, религија је мајка уметности; уметност је плод религије. Драма, песма, инструментална музика, скулптура, сликарство и архитектура воде своје порекло од религије. Професор Сое пише: „Почетак драме је у такозваној миметичкој игри, која је део религијског обреда. Други део тог обреда, певање, и груб ритам који га је пратио, имају јаку везу са почетком песме и инструменталне музике. Из резбарија и цртања, рађених ради произвођења њиховог претпостављеног магичког дејства, никли су: скулптура, сликарство и писање. Из напора да се подигне погодна кућа за божанство, настала је архитектура. Најзад, васпитање води порекло од обреда иницијације или посвећења, које само по себи и по свом утицају, сачињава друштвену обуку за друштвене сврхе.”<sup>6</sup> А позната је неоспорна чињеница, да религија није израз човековог нагона за игром, већ израз далеко озбиљнијих и судбоноснијих потреба његовога духа.

Исто тако при тражењу извора лепог и порекла уметности, не може се превидети ни утицај који на човека врши његова друштвена средина или његов социјални миље. Тако на пример, Ајзлер је мишљења, а исто мишљење деле и многи други социолози и антрополози, да не само поводи и мотиви него исто тако и садржај уметности има свој извор у друштвеном животу. „Појам лепог и ружног, по овом мишљењу, условљен је расом и народним особинама... Естетски идеали једнога Грка силно се разликују од идеала једнога Кинеза и једног црнца... Уметници црпу своје идеале из прилика свога миљеа, те према тим идејама обликују своја дела.”<sup>7</sup> Естетске вредности су у многOME социјалне вредности. Између примитивних облика друштвеног живота и облика уметности постоји уски однос. Једни се рађају из других.<sup>8</sup>

Но сви ови друштвени чиниоци уметничког стварања ма колико били важни у овом погледу, нису довољни да објасне порекло уметности. По својој природи, ови су чиниоци нешто спољашње,

<sup>4</sup>) Bouglé, op. cit., p. 247

<sup>5</sup>) Bouglé op cit, p 246

<sup>6</sup>) Види: G. Coe. The Psychology of Religion, Chicago, 1920, p. 110-111.

<sup>7</sup>) Упореди: C. Bouglé, op. cit. 249—252; и Sociologia, str. 120-121.

<sup>8</sup>) Види: Bouglé op. cit. 256 и 258.

нешто што се јединки споља намеће, нешто што је ван ње. Зато, по једном другом схватању, да би се објаснила уметност, овим спољашњим условима уметничког стварања треба додати унутрашње, индивидуалне, психичке услове, који су у самом уметнику. „Овим спољашњим условима, вели Arreat, ... одговарају психолошке форме у самом уметнику — асоцијације утисака, осећања, логичка тежња да средства своје уметности развије у једном одређеном правцу. Кроз све ове психолошке форме уметника, међутим, појављује се његова особена природа, његов индивидуални карактер, — и ми видимо како се у томе појављује његова оригиналност.<sup>9</sup>

Али ни ово схватање порекла уметности није потпуно задовољавајуће. Јер порекло уметности није нити само у јединки, нити само у друштву, узетим напосе, нити само у њима, узетим заједно. Уметност није резултат ни само дејства индивидуалне оригиналности ни само утицаја друштвене средине, или миљеа, ни њиховог заједничког утицаја. Питање лепог и уметности не може бити нити правилно постављено, нити правилно схваћено, нити правилно решено, ако се оно буде постављало, схватало и решавало: било као питање које искључиво интересује психологију, било као питање које интересује искључиво социологију, било као питање које интересује искључиво ове две науке заједно. Ово питање интересује и онтологију или науку о суштини ствари и бића. Сви досадашњи покушаји да се при решавању овог питања обиђе ова наука остали су безуспешни. Јер естетска вредност једног дела не извире ни само из јединке, ни само из социјалне средине. Лепо као нешто стварно постоји и ван њих. Има предмета који су лепо не само за једног човека, једно одређено друштво и један одређени период времена, већ тако исто и за читава поколења разних друштвених заједница и за читава столећа.<sup>10</sup>

Овако општи карактер естетских судова о појединим предметима јасно сведочи о томе да су ови судови засновани на нечем стварном, на нечем што се налази у самим предметима о којима доносимо наш естетски суд. Кад не би било тако, кад естетски судови не би били засновани на нечем стварном, њихова подела на оправдане и неоправдане не би могла постојати. А ми знамо да разни естетски судови о појединим предметима нису подједнако тачни — немају исту вредност, већ се деле на оправдане и неоправдане. Јер, критеријум и мерило естетских вредности не зависи само од јединке и друштва, него исто тако и од самих предмета који подлежу естетској процени. Зато је још Платон учио, да лепо постоји само за себе, да је оно нешто објективно, нешто што не зависи од човека, нешто што је ствар по себи. Тако исто и за Хегеда, уметност је објективација или отеловљење апсолутнога духа, а лепота, просијавање идеје у материју.<sup>11</sup> Отуда, да би потпуно одговорила својој дужности, естетика се не сме задовољити проучавањем само психолошких и соци-

<sup>9</sup>) Упореди: L' Arreat, *Genie individuel et contrainte social*, 1912, p. 71.

<sup>10</sup>) Упореди: Etienne Souriau, *L' avenir de l' esthétique*, 1929, p. p. 59-60

<sup>11</sup>) В. Јерусалем, наведено дело, стр. 144.

олошких извора лепог и уопште уметности. Она се мора позабавити и проучавањем њиховог онтолошког или метафизичког извора.<sup>12</sup>

Отуда, проблем односа између етике и естетике — морала и уметности, нити је нов нити неактуелан. Он је увек био, данас је, и увек ће бити врло актуелан и његова озбиљна, темељна, објективна дискусија и паметно решење не може се и не сме се обићи и пре-небрегнути, јер је правилно решење овога проблема од битног интереса сваке људске заједнице, па и наше.

По једном схватању, између етике и естетике, између доброг и лепог, између морала и уметности, уствари, не постоји разлика. Још стари Грци су учили да је лепо само оно што је добро, а добро само оно што је лепо, тј. да је етичко истоветно са естетским; да етика обухвата естетику, да уметност треба да служи моралу. Ради тога су стари Грци реч лепо (то *калон*) употребљавали како за оно што ми данас називамо лепим, тако и за оно што ми данас називамо добрим.<sup>13</sup> Зато је и Платон вредност уметности ценио према њеном етичком утицају. По Платону, највиши задатак уметности је да подвуче вредност врлине и потребу за одбацивањем порока. Доследан оваквом свом схватању, он је из идеалне државе, како ју је он претстављао у својим списима, прогнао не само, „све неморалне и недостојне приче о боговима и херојима, већ исто тако и сваку раскошну и разнежујућу музику, као и целокупну поезију која надражава те, према томе, и Хомера.”<sup>14</sup> У којој је мери мешање етичких судова са естетским, и изједначавање појмова „добро” и „зло” са појмовима „лепо” и „ружно”, укорењено у схватањима људи и распрострањено међу њима види се из чињенице, да ми и дандањи, када етика и естетика постоје као посебне науке, говоримо о добрим сликама, рђавим драмама, лепим поступцима, ружним карактерима, лепим душама и лепом животу,<sup>15</sup> јер, ни дандањи, чак и један „напредни”, „авангардни”, „модерни” писац „без икаквих предрасуда”, не може на један живот пун врлина не гледати као на нешто лепо, као на једну врсту лепог.<sup>16</sup> По овом *идеалистичком схватању естетике*, уметност има за задатак да преобрази оно што је стварно; да од природне стварности прикаже само оно што човека може уздићи, а да одбаци све оно, што смета том његовом уздизању — све што је прљаво, ниско и банално. На тај начин уметност треба да нас пренесе у област идеалног.<sup>17</sup>

По другом, *реалистичком схватању*, између етике и естетике, између морала и уметности не постоји никаква веза. Етика и естетика су потпуно самосталне и једна од друге независне науке. Задатак уметности је да верно и тачно копира природу, свет и живот. По овом и оваквом схватању, лепо и уметност су уствари имитација или подражавање природе. И уколико је то подражавање вер-

<sup>12</sup>) Упореди: В. Јерусалем, наведено дело, стр. 142.

<sup>13</sup>) Види: J. S. Mackenzie, *op. cit.*, p. 29.

<sup>14</sup>) E. Heller, *Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie*. Leipzig 1886, S. 140.

<sup>15</sup>) Упореди: D. G. Heymans, *Einführung in die Ethik*, Leipzig, 1922, s. 232-233.

<sup>16</sup>) Упореди: J. S. Mackenzie *op. cit.*, p. 30.

<sup>17</sup>) Упореди: В. Јерусалем, наведено дело, стр. 146.

није утолико је уметност већа. У томе копирању природе и живота у њој, уметност не води рачуна о захтевима етике, јер уметност не постоји ради морала, већ ради себе. Отуда начело: уметност ради уметности — *L'art pour l'art*. Међутим, нема уметничког производа у коме се, међу хармоничним односима комбинованих елемената, не манифестује присуство једне идеје водиље,<sup>18</sup> вели Бугле. Естетика, иако се не може изједначити са етиком, није потпуно независна од ње. Права уметност мора водити рачуна о захтевима морала.

Етика је, ако што смо видели, наука која има за задатак да процењује етичку вредност човекових мисли, осећања, жеља, веровања, идеала, навика, обичаја, поступака и начина живота. Област етичког процењивања је, дакле, врло пространа. Ниједна врста човекове свесне и вољне делатности није ван ове области. Човекова естетска осећања, која долазе до свога изражаја у његовим естетским судовима, о разним предметима, сачињавају само један део његове мисаоне и осећајне делатности, те као такве и оне подлежу етичкој процени. Кад човек каже за један предмет да је леп, то значи да посматрање тога предмета изазива код тог човека осећање допадања, дивљења и радости. Али самим тим није решено и питање: да ли осећање које је тај предмет изазвао код човека, без обзира на узроке који су му претходили, и услова под којима се је јавило — доприноси остварењу човековог етичког идеала; да ли оно, у етичком погледу, уздиже или спушта човека; да ли је оно добро или зло? То питање има да реши етика. Они који покушавају да област уметничке делатности ослободе етичког процењивања, нису у праву. „Ако је морални суд у суштини суд вредности, каже проф. Расдал, његова сфера мора бити свеобухватна. Не може постојати ниједан део човековог живота, ниједна врста његовог свесног живота или искуства, о којима морални разум не сме да изрекне своје судове вредности. Људи код којих су естетски интереси јачи од етичких интереса, често покушавају да установе једну сферу уметности, са којом, претпоставља се, морал нема никакве везе. Ти људи доказују само да имају искувише уско схватање о томе шта је морал.”<sup>19</sup>

Јер, уствари, и сам човеков критеријум лепог, и само његово мерило естетских вредности нису потпуно независни од његове етике. Напротив, човеков начин живота па према томе и природа његовог естетског става, зависи од каквоће његовог карактера. А на изградњу тог карактера утицај етичких схватања, било социјалних схватања, било индивидуалних, далеко је од тога да буде незнатан или никакав. Према томе, као што смо видели, лепо и уметност нису само резултат човековог нагона за игром, већ исто тако и резултат утицаја далеко важнијих чинилаца индивидуалног и социјалног живота, који су у вези са етичким, и од којих је етички врло важан. Отуда, за два човека који имају два различита етичка схватања, једно уметничко дело нема потпуно исту естетску вредност. Неоспорно је, дакле, да између етике и естетике постоји веза, и да каквоћа естетских осећања, естетских судова и уметничких дела у

<sup>18</sup>) Види наведено дело, стр. 245.

<sup>19</sup>) H. Rashdall *Theory of good and evil*, Oxford, 1907. vol. I, p. 178.

многome зависи од каквоће етичких схватања. Из сваког моралног назора, мисли Рајх, проистиче неки уметнички правац, који заступа његове захтеве.<sup>20</sup> Према томе, и она дела, која се често називају: прогресивним, авангардним, футуристичким, нису ништа до израз различитих етичких схватања своје врсте. Та схватања, за широке људске заједнице, у којима живе и делују творци ових дела, нису ништа друго до доказ пролазне ефимерне идејно-моралне декаденције незнатног броја људи, који покушавају да се ослободе притиска престижа владајућих животних схватања своје социјалне средине. Таквог незнатног броја људи и таквог декадентног њиховог дела, никада и нигде у историји човечанства, није била лишена ни једна људска заједница. Но, ни ти људи, ни та њихова дела нису могла да изађу из круга једног етичко-естетског схватања: њиховог сопственог етичко-естетског схватања.

И они, дакле, који траже независност естетике од етике, на крају крајева, свесно или несвесно, вољно или безвољно, то чине на основу једног посебног, њиховог критеријума и мерила етичких и естетских вредности, по коме је естетично изнад етичког, лепо изнад доброг. Међутим, и то и такво убеђење је израз једне процене вредности, која је у суштини етичке природе. Сасвим је друга ствар што ова процена није тачна. А да она није тачна, види се из следећег факта. Главна сврха свих човекових напора у животу јесте остварење његовог животног идеала, који му поставља његова етика, и који је он усвојио драговољно. Ако је то тако, онда је човекова дужност да све снаге и способности којима располаже, подреди том идеалу, као средства за његово остварење. Из овога логички следи закључак, да је човекова дужност, да вредност свих својих мисли, осећања и дела одређује према томе да ли они помажу или одмажу остварењу његовог животног идеала. За њега не би требало да буде лепо оно што не подстиче његове снаге и способности на што потпунију и преданију службу овом идеалу. Није ли такав случај; причињава ли човеку естетска задовољства, радост и одушевљење оно што је у супротности са његовим етичким схватањима; је ли за њега лепо оно што смета пуном остварењу његовог животног идеала — онда је јасна чињеница, да тај човек још није успео да, у смислу својих етичких животних схватања, изгради у себи један чврст карактер, који би био у стању да све његове силе и способности потчини служби тог његовог животног идеала. Отуда и браниоци тезе о независности естетике од етике, често пута, не повлаче крајње и једино логичне и оправдане закључке из овог и оваквог свог схватања. Често пута и они не ослобађају естетику од сваке етичке контроле већ, напротив, у пракси, траже да естетика води рачуна о захтевима етике, да уметност ипак служи моралу. „Уметност, вели Хевдинг, не треба непосредно да моралише. Али права уметност неће ни да деморалише на тај начин што ће једноставно да скреће пажњу само на извесне стране живота... Све што у истини има

---

<sup>20</sup>) E. Reich, Kunst und Moral 1901, (Цитирано по Ајзлеру, наведено дело, стр. 126).

естетску вредност, мора исто тако да буде и етички оправдано."<sup>21</sup> Уметност је ту ради човека, вели Ајзлер, а није *l'art pour l'art* (и *pour les artists*). Уметност и може и треба да, као одгајиватељица, води племенитој, истинској човековој култури, а да притом не служи каквом слабом, разнеженом феминизму и естетизму."<sup>22</sup> По Макензију, „уметност ради уметности“, у најбољем случају је једна плитка доктрина... Једва да постоји горе обележје за једно време, него што је његово сматрање уметности за просту забаву, за просто бежање од озбиљних животних проблема. У великим уметничким временима увек је иза уметности постојала вера, по којој уметност симболизира вечне истине, које могу бити изражене."<sup>23</sup> Смисао уметности је да животне силе унапређује, а не да их слаби. Хоће ли уметност да буде културни фактор, а не робиња ниских пожуда, она мора... респектовати опште људске, етичке норме, које извиру из постулата ћуди, воље и мишљења."<sup>24</sup> По схватању француског мислиоца Лоазија, ништа није пријатније, дивније и паметније од уметности која улепшава и поетизира човеков живот. Али, исто тако, за кварење једног народа ништа није згодније од уметности, која, ласкајући страстима човека животиње, ослабљује и деморалише тај народ. У једном цивилизованом народу, ништа не би могло да потпуно замени литературу као средство обавештавања, васпитања, интелектуалног и моралног формирања. Али, литература може да буде само једна лакоумна забава, један чинилац лакомислености, ако не и корупције... Она може да буде и не мање ефикасно средство људске покварености и глас животињизма.<sup>25</sup> Отуда, уметност никад не може постојати само ради уметности; отуда, она увек мора да буде под контролом етике и мора да њој служи; отуда она, по Хевдингу, никада не може да постане приватна ствар.<sup>26</sup> Није, дакле, тачно да је естетика сама себи циљ.

Исто тако, погрешно је и схватање по коме су лепо и уметност имитација и копија природе. Јер, када би се лепо и уметност састојали само у имитирању и копирању природе, онда би фотографисање било највећа уметност, пошто оно копира природу најверније. Но, циљ уметности није само копирање природе. „По својој суштини, уметност је чулно представљање нечулног“.<sup>27</sup> Уметност је интерпретација природе, њено одуховање.<sup>28</sup>

\*\*  
\*

И по хришћанском схватању, естетика зависи од етике, уметност од морала. Она је само једно од средстава за остварење хришћанског животног идеала. У хришћанском смислу речи, лепо је само оно што је добро, само оно што уздиже човекове мисли, осећања

<sup>21</sup>) Наведено дело, стр. 424.

<sup>22</sup>) Наведено дело, стр. 126.

<sup>23</sup>) Наведено дело, стр. 470.

<sup>24</sup>) Ајзлер, наведено дело, стр. 125.

<sup>25</sup>) A. Loisy, *La morale*, pp. 234-244; 248.

<sup>26</sup>) Хевдинг, наведено дело, стр. 427.

<sup>27</sup>) D. Th. Haering, *Das christliche Leben — Ethik.*, 1926, s. 451.

<sup>28</sup>) Упореди: исто, стр. 456.

и жеље Богу; само оно што позитивно утиче на развој човековог, хришћанског карактера; само оно што убрзава долазак хришћанског типа човека. Оно, пак, што не доприноси остварењу овога циља, не само није лепо него за сваког правог хришћанина представља саблазан, противу које се треба свим силама борити, и које се треба по сваку цену ослободити.<sup>29</sup> Овакво схватање лепог и уметности, и њихове улоге у животу хришћанина, прожима целокупну хришћанску уметност. Њиме је инспирисано и Христово указивање на природну лепоту, и његово излагање најдубљих и најсуптилнијих истина његове науке у причама и параболама, и хришћанска архитектура, и хришћанска музика, и хришћанска поезија, и хришћанска иконографија, и целокупно хришћанско богослужење. Све ове манифестације и творевине хришћанске уметности треба да служе као средства за остварење хришћанског животног идеала, који собом носи и за чије остварење даје потребна упутства — хришћанска етика. И по хришћанском схватању, дакле, естетика је у вези са етиком и зависи од ње. Ни у једној религији подређеност естетике етици није онако доследно и бескомпромисно спроведена као у хришћанству. Јер, циљ човековог живота, по хришћанском схватању, није ништа мање него — човеково обожење.

„Истину рећи вели напред поменути француски мислилац, оно што је најбоље у нашим друштвима, то нису наука, техника и више мање обновљена уметност Грка, која нам је пренета преко Римљана; то није јелинска цивилизација; то нису, ма шта се о томе мислило, класичне хуманости. То најбоље у нашим друштвима је осећање човечности, које нам је дошло из Еванђеља, и које ми дугујемо хришћанству.”<sup>30</sup> То осећање није научна, рационална, већ етичка категорија. „Из искуства векова и из сасвим скорашњих искустава излази, да развој науке ниуком случају, сам по себи, не ствара уједињавање духова ни у крилу једног истог народа; још мање, међу разним народима. Јединство духова је морална ствар и оно се не може остварити помоћу научних теорема. Могло би се без тешкоћа постићи, да сви људи признају да су два и два четири, али због тога они неће бити уједињенији, него што су били пре тога. Ма како истините и извесне биле научне теореме, оне неће моћи да унапреде људску моралност ни за један корак. Моралне ствари су несводљиве на сличне теореме.”<sup>31</sup>

Људски морал ни у ком случају није непријатељ цивилизације. Он је за саму ту цивилизацију неопходни услов очувања и прогреса. Не постоје никакве супротности између човечности и цивилизације. Човечност је потребна цивилизацији, а цивилизација је потребна човечности. Једно без другог не би могли да постоје. Али човечност претходи цивилизацији. Људски идеал је круна сваке културе. Морално савршенство човека и човечанства крајњи је циљ сваког људског напора.<sup>32</sup>

<sup>29</sup>) Мт. 5, 29; 18, 9; Мк. 9, 47.

<sup>30</sup>) *Op. cit.*, p. 251-252.

<sup>31</sup>) A. Loisy, *op. cit.*, 249.

<sup>32</sup>) *Ibid.* p. 264.

Томе циљу треба и мора да тежи и уметност. Међутим, „плодови уметности и литературе у нашим савременим друштвима су мешовити. Од онога што се је некада звало *les beaux-arts et les belles lettres*, успело се је, да се створе инструменти моралног и социјалног расула, чак и онда када се људи претварају, стављајући их у службу извесног материјалистичког хуманизма, лажног и опасног, зато што је без морала.<sup>33</sup> А ново човечанство захтева уметност, која одговара његовој потреби за проширењем, његовим аспирацијама, његовом идеалу. И оно ће знати да себи да такву уметност. . . Уметност треба да служи човековим циљевима, нарочито вишим, а не треба да човек служи каприсима уметности. Оно што је истина за уметност уопште, нарочито је истина за литературу. Сувише смо се навикли на то да на литературу гледамо као на забаву беспослених, вежбу рафинираних, која задовољава друге рафиниране; као на музику речи, игру мисли и голицавих слика, које драже фантазију, извесна осећања и апетите.<sup>34</sup> „Литература је створена за човека а не човек за литературу“, наставља Лоази. Права ремек дела литературе су она, која садрже реч човечности, човекољубља. Ремек дела нису ни жонглерије, комедијашлуци дилетаната, ни декламације ретора, ни описи, који иду само на то да узбуђују и залуђују сензуалитет или телесна уживања. Не може се прикрити да у нашим савременим друштвима постоји, у различитим степенима, извесна разумданост литературе, која ову често ставља у службу свакојаких лудости и порока. Када се протестује против оваквих злоупотреба, не тражи се подјармљивање литературе, већ пре њена еманципација, њена рехабилитација. . . Слобода уметности неће ниуколико бити ниуништена, ни смањена чињеницом што ће она поднети утицај и контролу високог духа људске моралности. У основи, она сама треба да се контролише, а контролисаће се, добијајући своје надахнуће или инспирацију у нечем вишем него што су вулгарне страсти и чисто сензибилна уживања. Нека литература не сматра да је она одређена само да тумачи и ласка жељама животињских нарави. Нека она изражава дух и служи њему — духу човечности, који је смисао моралности, трансцендентни елеменат лепоте.”<sup>35</sup>

\*\*  
\*

Проблем односа етике и естетике, морала и уметности није само заједнички проблем сваке друштвене заједнице. Он је исто тако и посебан, индивидуални проблем и сваке јединке у свакој такој заједници, па према томе, и у нашој: заједнички за свакога од нас, који смо у њој. За сваког члана наше заједнице, пак, који је хришћанин, решавање тога проблема је посведневно изузетно тешко. Јер, хришћански начин живота претпоставља перманентни, посведневни, неуморни напор у борби против свих унутарњих и спољашњих препрека, које отежавају и онемогућавају да се тај живот увек

<sup>33</sup>) Ibid. p. 250.

<sup>34</sup>) Ibid. p. 260-61.

<sup>35</sup>) A. Loisy p. p. 259 и 262.

развија у правцу остварења хришћанског животног идеала. А те пре-  
преке нису ни малобројне ни лаке. Оне су данас претерано умно-  
жене и појачане манифестацијом једне ненормалне еротичке пер-  
верзије чак и у неким гранама савремене уметности, која се покат-  
кад додирује са чистом порнографијом. То претставља посебну опас-  
ност за морално здравље наше социјалне средине уопште, а за нашу  
хришћанску заједницу — Православну цркву — напосе. Зато је дуж-  
ност сваког хришћанина да се противу искушења, која ова опасност  
претставља, бори, најпре у себи, а потом, ван себе. Разуме се, та  
борба није лака. Она је, по Еванђељу, често узрок болу, који је ра-  
ван болу вађења сопственог ока и отсецању сопствене руке. Но, зар  
Еванђеље не говори и о тој човековој жртви као неминовном пред-  
услову остварења хришћанског животног идеала?<sup>36</sup> Животни пут пра-  
вог хришћанина живе вере и доследног морала није увек посут цве-  
ћем, већ најчешће трњем. Еванђеље учи, да сав свет у злу лежи.  
Провести свој живот у том и таквом свету, држећи се увек једног  
еванђелског критеријума истине и једног еванђелског мерила вред-  
ности, далеко је од тога да буде лака ствар. Ако се никад не губи  
из вида узвишеност хришћанског животног идеала, онда је природ-  
но што Еванђеље захтева даноноћно бдење хришћанске савести и  
перманентан, неуморни напор хришћанина на подређивању свих ма-  
нифестација његовог посведневног живота -- интелектуалног, осећајног  
и вољног — једној живој и делотворној хришћанској вери. Без тога  
је немогуће уклањање оних бројних препрека — унутарњих и спо-  
љашњих — које стоје на путу његовог остварења еванђелског живот-  
ног идеала. Спаситељ није ни звао људе на гозбу и уживање, већ на  
покајање и борбу противу зла, — у њима и ван њих, — на ношење свог  
крста. Отуда животни пут сваког доследног хришћанина је крстоно-  
сан; отуда, еванђелски наук о свету, који у злу лежи, није само  
једна вербална хипербола, већ болна истина. Еванђеље, јасно и не-  
двосмислено, говори о томе, да је стицање еванђелских блаженста-  
ва дуг и мукотрпан напор. Али без живе хришћанске вере — хриш-  
ћанског критеријума истине, и без доследног хришћанског морала  
— доследног хришћанског мерила етичких вредности, којима се под-  
ређују све човекове манифестације живота, па, разуме се, и естет-  
ске, уметничке — немогуће је свако човеково савлађивање и дисци-  
плиновање онога, што је деструктивно нагонско у њему. Без овога,  
пак, нема могућности за стварањем правих, наднагонских културних  
вредности, нема високе културе и цивилизације. Без овога не постоји  
никакав други излаз из вртлога атеистичко-материјалистичке живот-  
не теорије и праксе, по којој је човеков живот једна случајна, кра-  
ткотрајна, ефемерна, безразложна, бесмислена појава комбинације  
мртве материје, која се у једном зачараном вртоглавом кругу незна-  
ња, бесвести и таме зачиње, развија искључиво у вулгарним биолош-  
ким изживљавањима, и, после извесног, дужег или краћег времена,  
заувек гине и ишчезава без трага и гласа. Против оваквога схватања  
света и живота говори теорија и пракса не само хришћанства, већ  
исто тако теорија и пракса и свих досада познатих и проучених ре-

---

<sup>36</sup>) Мт. 5, 29-30.

лигија, култура и цивилизација човечанства. Јер, ниједна од њих, никада и нигде, није била, нити ће, икада и игде, бити заснована на оваквим атеистичко-материјалистичким схватањима. Јер, таква схватања нису у стању да реше ни један човеков проблем: ни идејни, ни морални, па тако исто ни проблем правилног постављања и правилног решења односа етике и естетике, морала и уметности.

## S u m m a r y

Velimir Arsich

### ETHICH AND AESTHETICS

Speaking on ethich and aesthetics (morales and arts), the author first of all gives a definition of the aesthetical, beautiful, art. The art, which is the realization of the beautiful by man, has not its origin only in the „instinct for a play« (Schiller), nor only in the sexual life (philosophy of evolutionism). It has its origin in the religion, but also man's social background and his inner psychic personal life have an influence upon it. However, neither sociology nor psychology alone, nor both of them taken together, are able to comprehend and solve properly the question of the beautiful and of art. The beautiful and art have their ontological character, and they exist as something objectively.

Aesthetics has also to study the ontological or metaphysical source of the beautiful and art, and it is here that ethich helps it. For this reason, **the problem of relationship between ethics and aesthetics**, morals and arts, is always important and relevant for each society.

The author further indicates the error of the opinion which identifies aesthetich and ethics (»idealistic« theory), or of the opinion that between them there is no link whatsoever (»realistik« theory). He shows a close link between ethics and aesthetics as well as the dependance of aesthetics from ethics, arts from morals. Such is also the Christian understanding of their relation, which the author also sets forth.

In the conclusion the author underlines that the problem of the relation between ethics and aesthetics is a common problem of each social community and an individual problem of each person in that community.

Протојереј Божидар Мијач

## Христолошки карактер иконе

(Одломак из необјављеног списка „Икона као света слика“)

Православно учење о иконама, теологија о бићу иконе, формира се од најранијих времена хришћанства упоредо са њиховим поштовањем. Теологија је овде научно-мисаона рефлексија, одговарајући израз практичног поштовања икона. Црквено предање, како је забележено код светих Отаца и у литургијским црквеним текстовима, сведочи да је у цркви од самог почетак било углавном теолошки јасно схватање смисла и значења иконе. Однос цркве према икони је континуирано позитиван, јер се разумевање иконе, изван сваке произвољности, заснива на сазнању Оваплоћења, тј. искупљења у Христу, стоји са њим у нераскидивој вези, припадајући, тиме, самој суштини хришћанства, које није само обелодањивање Речи Божје, него и лика Божјег јављеног Богочовеком Исусом Христом.

### I

Науку о икони као светој слици, иако наравно доста рудиментарно, налазимо већ код црквених писаца II века (на пр. код Јустина философа). Касније, од IV а нарочито од V века, када је иконопоштовање узрасло и добило већи полет и пунији развој, скоро сви велики оци и учитељи цркве, који су се прославили богопознањем, подржавали су и иконопоштовање као саставни део тога богопознања (св. Василије Велики, св. Григорије Богослов, св. Јован Златоуст, Асторије Амасијски, св. Нил Синајски и др.). Св. оци, који су се бавили христологијом, бавили су се, иако више индиректно, и иконологијом.

Али директна теологија иконе, у своме изразитоме виду, изникла је и кристалисала се тек у огњу икономахије, страховитој борби око икона у току осмог и деветог века. Учење о иконама ту се калло. Оно, ту, није било предмет чисте спекулације, мирног сорзенавања истине, већ једне напрегнуте, јако ангазоване, у контраверзама кристалисане мисаоности. Ниједно црквено учење није пролазило кроз такве отпоре и искушења као учење о иконама. У том неупо-

редивом процесу борбе, поред многобројних исповедника и протагониста, заблистао је низ веома изразитих светих иконолога (учитеља иконопоштовања). Процветала је једна читава литература о иконама<sup>1</sup>).

Основна карактеристика свих писаца у прилог иконопоштовања јесте, поред осталог, у томе да су они, за разлику од грубих и осиионих иконопротивника који су ишли уз власт, истину о иконама не само суптилно интелектуалистички тумачили, већ и емоционално — волунтаристички доживљавали. Истина је за њих живот. Они су за истину о иконама страдали и тиме постали не само успешни формулатори, него и веродостојни сведоци (мартини — муче-

---

<sup>1</sup> Неке од ових писаца, са кратким карактеристикама, овде ћемо поменути. То су:

*Цариградски патријарх Герман*, који се неустрашиво успротивио окрутном цару — иконоборцу Лаву III Исавријанцу, пред којим је једном у знак протеста скинуо знаке свога епископског достојанства и рекао: „Ако сам Јона баците ме у море” али цар без црквеног сабора не сме ништа мењати у стварима вере” (мисли се на цареву забрану поштовања икона). Писао је циркуларне посланице о иконама. Морао је због заступања истине о иконама напустити патријарашки престо, али је до краја живота остао непоколебљиво тврд у својим иконолошким ставовима.

*Папа Григорије II* је смели изобличитељ иконоборских поступака и доктрина. Он је у Риму 727. год., у јеку борбе против икона, сазвао црквени сабор који је потврдио благочестивост иконопоштовања. Писао је императору посланице строгих прекора, а иконопоштовање подстицао у истрајавању у заштити црквене истине о иконама. Био је недокучив царским репресалијама не само због географског положаја него и због тога што га је народ, ради вере коју је сведочио, узимао у заштиту. — *Св. Јован Дамаскин*, далеко најдубљи и најсуптилнији теолог иконе свога времена, а у многеме и до данас. Свестрано учен. Био је, најпре, високи државни функционер у Дамаску, а затим је напустио тај положај да би се посветио цркви у њеном тешком часу; не, дакле, ради каријере, него ради заштите Божје ствари у њој. Постао је, и до краја живота остао, обичан монах у м-ру Св. Саве Освећеног у Јерусалиму. Написао је једину догматику свог времена. Као црквени песник саставио је Октоих и друге богослужбене песме. За време најжешће борбе око икона постао је центар тога збивања. Бранио је иконе у време кад су сви званични, не само државни већ и многи црквени, фактори били против њих. На иконоборском сабору 754. год. био је осуђен али га је седми вас. сабор рехабилитовао. Читаву епоху је инспирисао објављивањем ортодоксије и оповргавањем хетеродоксије о иконама. — *Св. Теодор Студит*, архимандрит чувеног Студиског манастира, истакнути монах и прослављени писац. У време кад су иконе нападане и са поткупљених епископских и патријарашких трона, када је велики део више јерархије у Византији грезнуо у опортунизам, са необичним жаром узео је да брани употребу светих икона у молитвено-богослужбене сврхе. Писао је протестна теолошка писма против иконобораца. Из свога манастира узнемиравао је лажне саборе и доводио у кризу савести њихових учесника. Верујуће је крепио у вери у могућност сакралног чуда светих слика, које је, често упоређивао са снагом библијских казивања. Много је за иконе тамновао и био мучен. Умро је у тамници 818. год. — *Цариградски патријарх Никанор*, интересантна и још недовољно осветљена фигура у иноколошким расправама свога драматичног времена. Више је волео страдати за светост икона неголи уживати власт патријараштва у корумпираној византијској престоници. Био је недостижни полемичар и апологета црквене традиције о светим сликама. Он је у својим полемикама обично и објективно наводио ставове противника икона да би их касније низвргао са свештеним жаром истинољупца. Благодарети њему, односно његовом методу писања, имамо, углавном, сачувану сву аргументацију иконобораца.

ници) црквене науке о иконама. Овај етички податак је, свакако, за науку о иконама од не малог значаја.

Њихова теологија иконе, иначе, носи печат свог времена. Они су, углавном, били апологети иконопоштовања, служећи се при оповргавању противничких теза одговарајућим антитезама, оружјем, правилно употребљеним, својих противника. Под њиховим ударима је пала, стропоштала се, она горда, на царским декретима и званичним паролама исконструисана монструозна творевина иконоборства. Ту, стварно, није остао ни камен на камену, од противничког учења. Ставовима супротстављени су антиставови. Ставу: да је иконопоштовање сујеверје и знак непросвећености — антистав: да је поштовање икона, преко којих се земаљском свету открива небески свет, одбрана уметности као Богом даног средства у области богопознања; ставу: да су иконе идоли, које забрањује Библија — антистав: да се посредством сликарске материје на икони поштује лик који је ту представљен, а не сама материја, што, правилно схваћено, има чврсте основе у библијским антропоморфизмима Божјег откривења; ставу: да Христа као Богочовека није могуће сликом представити, јер би се тиме порицала неописивост Његовог божанства — антистав: да баш Христова богочовечност, оваплоћење Бога у лику човека, омогућава Његово ликовно представљање на икони, јер су Христу у Његовој историјској појави, божанска и човечанска природа постале видљива и описива ипостас (личност).

## II

Али иако је учење о иконама светих иконолога било ограничено на апологију иконопоштовања у борби са налетом противника, оно је, у разним видовима и продорима, дало елементе за једну целосну црквену иконологију и пружило доста материјала VII васељенском сабору за изграђивање његових, за цркву пресудних, декрета (орос-а) о иконама, као и пружило подстицаје и темеље за даља, будућа, иконолошка експлицирања (св. Григорије Палама, XIV век), или, Леонид Успенски у наше време).

За теологију иконе, за црквено схватање њеног бића, од највећег и пресудног значаја су, наравно, закључци VII вас. сабора (787), што се овде, макар у најкраћим цртама, мора истаћи.

Овај сабор се, као што је познато, претежно бавио црквеним учењем о иконама и, на основу већ разрађене теологије, донео православну догму, опште обавезну норму, која, у ономе што се на то директно и битно односи, гласи: „Не допуштајући новотарства, чувамо црквена предања, која су се, било Писмом (Библијом), било без Писма (св. Предањем у ширем смислу), утврдила; а једно између таквих (предања) је живописно сликање икона, које сагласно са еванђељском проповећу и потврђује да је Бог Логос (Христос) истинито, а не привидно, постао човек, и нама је то на корист. Јер оне ствари које једна на другу указују несумњиво је да се једна са другом доказује. На основу тога, идући прокрченим путевима и следу-

јући учењу наших светих отаца и предању васељенске цркве, у којој Свети Дух обитава, пуним поуздањем и ревношћу установљавамо на овај начин, слично изображењу часног и животворног крста, треба стављати у свете Божје цркве, на свештене сасуде и одежде, на зидове и даске, у домове и на путевима, часне и свете иконе, насликане у бојама или мозаички, или из друге какве материје, било иконе Господа и Бога и Спаситеља нашега Исуса Христа, било Непорочне Владичице наше Пресвете Богородице, или часних анђела и светих блажених људи. Јер што се буду (ови ликови) чешће на иконама гледали, тим ћемо чешће, кроз созерцаније (побожно разматрање) љубити (их) и чезнути за њиховим прототипом (оригиналним ликом, бићем), целивајући их и одајући им разборито поштовање, али не пуно поклонење, које по нашој вери припада једино божанској природи, одајући им (иконама) част слично слици часног и животворног крста, светим еванђељима и осталим свештеним предметима, приносећи им најиме тамјан (кађење) и свеће сагласно древним благочестивим обичајима. При томе част која се указује икони прелази на њен прототип, тако да онај који поштује икону поштује лице које је на њој насликано. Такво учење се налази код светих отаца наших, то јест у предању васељенске цркве, која проповеда Еванђеље од једног до другог краја света. На тај начин ми следујемо Павлу и скупу апостола и отаца, чувајући од њих примљена предања, и пророчки певамо победну песму цркве: „Радуј се кћери Сионова, проповедај кћери Јерусалимова, весели се и украшуј се од свега срца свога: скинуо је Господ неправде, избавио те из руку непријатеља твојих: зацариће се Господ у твојој средини и нећеш видети зла, и мир ти у све векове” (Софоније, 3, 14 — 15).

Као што видимо Сабор је изразио свештено самосазнање цркве о иконама. Његови закључци су квинтесенца досаборског црквеног учења о иконама, традиција у широком и квалификованом смислу те речи. Ова као и његова даља теолошка расуђивања, односе се на библијску и светоотачку аргументацију о могућности сликања и поштовања икона.<sup>2)</sup> Подвучен је значај иконе за васпитање човечјег духа. Уметност је означена као свети чин. Оштро је уочена разлика између саме слике и лика који је на њој насликан и тиме одбачена клеветничка инсинуација о икони као идолу. Силно је саборски посведочено да је Христос тај који је својом појавом уништио идолопоклонство и омогућио богослужење „духом и истином”. Сабор је дефинитивно одбацио апсурд ликовног агностицизма и отклонио саблазан иконичког рационализма и позитивизма. Иконопротивништво је оповргнуто као сума многих, пре свега христолошких, заблуда и јереси. Противници икона су упоређени са Навуходоносором који је у овојој нерасудности уништио насликане херувиме у светилишту скиније.

Сабор је теолошки изразио не само мисаоне домете светих иконолога, него и општу истину цркве као Народа Божјег о томе. Оно

<sup>2</sup> I Мојс. 2, 17; Бројева 7, 88—89; Језекиљ 41, 16—20: како је Бог наредио да се на скинији насликају ликови херувима и како Језекиљ види храм са разним сликама од врха до дна; Јевр. 9, 1—5; Рм. 1, 23: како се анђели и дуси, небеске појаве појављују у човечјем облику и др.

потиснуто, прогоњено, у тескоби озаравано, у страдањима практиковано иконопоштовање овде је еруирано и изазвало победну радост еклезије, што је у својој речи на Сабору најбоље изразио један нижи клирик као представник тих широких слојева црквеног народа сицилијански ђакон Епифаније, рекавши између осталог: „Саставимо хор и ускликнимо овоме светоме Сабору: радуј се! Радујте се свештини поборници светих отаца. Радуј се Саборе коме присуствује Бог, саборе испуњен духовним виђењима. Радуј се непрестано цветајући рају, у коме је усађено дрво живота. Радуј се златни и огњени стубе Новоме Израиљу Божјем; ти га светлим учењем догматским од руке египатске, тј. заблуде јеретичке, уводиш у земљу обећања. Радуј се ти, разливена по целој земаљској шару, цркви васељенској; торжествуј и весели се сабору деце своје; скини са себе подарену одећу и одени се у неповрећену тунику православља и јединства. Теби, као невести Цара вечности, Сина и Речи Божије, приличи носити живописну насликану човеколику слику Његову, да би се видело да си ти невеста царска. Теби је прилично такође да унутар себе имаш и свете иконе апостола и пророка, исповедника, светитеља, мученика и читавог сонма (скупа) благочестивих мужева”.

Закључцима Сабора докучена је компликована суштина ове проблематике, што је било могуће, и поред тадашње ограничености философско-теолошке терминологије, надахнутошћу Сабора Светим Духом; он је, због тога, био у стању да ограниченим средствима изрази неограничене истине о иконама. Али Сабор је, као такав, ипак само промулгатор, а не истраживач. Осветливши ауторитативно главне аспекте иконе као свете слике, он, истовремено, указује и поставља чврсте путоказе за даља иконолошка уобличавања, саобразно увек наново насталом иконоборству неверника и стању црквене свести верника.

### III

Зато на основу већ реченог и у светлости светоотачко-саборне теологије иконе, можемо покушати да ближе и за савремену ситуацију адекватније, одредимо теолошки карактер и смисао иконе њено сакрално биће.

Икона је, по овом учењу, пре свега оно што сама реч (грчки: εἰκών) означава: слика, портрет. То је, у ствари, слика насликана на дрвету, зиду или другом погодном материјалу Христа, Богородице, светитеља и других небеских ликова, и служи за богослужбено-молитвену употребу. Али тиме, самим портретисањем, не може да се исцрпи њено биће. Икона као света слика је нешто много шире и, нарочито, дубље, од тога. Она има поред физичке и метафизичку димензију, која је битно издваја из категорије обичног сликарства као чисте уметности и чини је свештеним предметом.

Теолошко-црквено биће иконе треба тражити у специфичном односу између слике (лика који је насликан) и праслике (прототипа,лика који се слика). Тај однос се не састоји само у томе што

слика садржи у себи форму и вид праслике, оригинала (што се у одређеној мери може рећи и за свако сликарство) већ у стварном учешћу (партиципацији) праслике на слици. Тип (слика) овде је вид у коме је прототип (праслика) присутан. Ради се, дакле, о једној врсти присутности, презентацији, манифестацији праслике на слици. „Зато се, каже св. Дамаскин, у извесном смислу може рећи: икона и онај кога изображава једно су”. Али, ипак, не може бити говора о њиховој идентификацији. Прототип (небески лик) је емпиријски недокучив. „Јер, каже исти св. Дамаскин, једно је слика, а друго праслика”. Нема, дакле, спајања, сливања, али ни дистанцирања, одвајања.

Слику и праслику у икони треба разликовати, али не треба делити, одвајати. Унутарња стварност иконе је не само изнад фотографичности и портретизма, него и изнад буквалног симболизма. Слика која се на икони види не указује само на лик који се не види него у извесном степену и смислу (којем и каквом — видећемо касније) *јесте и сам тај лик* (односно, боље рећи: *јесте у њему*). Велики иконолози нису остајали при пуком портретизму и симболизму, већ су, продирући изнад тога, трагали ка својеврсној *повезаности* слике и праслике на икони. (Поред св. Дамаскина, на овоме нарочито инсистира и св. Теодор Студит). Икона, по њима, битно, није само слика или симбол, већ понављање (наравно својеврсно) праслике на слици. Икона припада лику као сенка њеном предмету; она је понављање лика на слици на чудесно објективан начин. Слика на икони стоји у повезаности са небеском невидљивом прасликом, коју на видљив, сликовано пластичан начин, изражава, представља. Ради се о натприродном, чудесном реализму лика на слици.

Како је ово чудо могуће (односно: како је икона, као света слика, уопште могућа)? Основ за ову могућност (за овакав однос, слике и праслике) налази се у христологији, тачније: у Христовом оваплоћењу. На овоме су, као што смо донекле видели, инсистирали свети теоретичари иконе и на овоме је, што смо такође видели, Седми васељенски сабор засновао свој догмат о иконама. У Христовом оваплоћењу бивају превазиђене иконолошке крајности несторијанства и монофизитства (и њихових бројних деривата), од којих прво притискује изнутра ка искључивом очовечењу лика Христовог (Христос је само човек), а друго споља ка његовом искључивом обожењу (Христос је само Бог). Ортодоксија иконопоштовања је у реализму (али не у материјализму) богочовечности, у христолошком карактеру иконе.

Оваплоћење као основ иконопоштовања, поред осталог, добило је снажан израз у богослужбено-поетским црквеним текстовима, који се на ову тему односе, а нарочито сконцетрисано у кондаку Недеље православља. Овај кондак је дубока и ликујућа исповест цркве као заједнице о иконама, те, као такав, у овоме контексту, потребује једну, макар најкраћу, анализу. Кондак, у преводу, гласи: „Неописива Реч Очева учини се описивом оваплотивши се од Тебе, Мајко Божја: и обновивши умрљану икону (лик) у ранијем (пре Пад) њеном (његовом) достојанству; Она га (тј. оваплоћена Реч, Хри-

стос) присаједини божанској лепоти. Па, исповедајући спасење, ми то изображавамо (сликовно представљамо) делом и речју". Овде се, дакле, Оваплоћење ставља у темеље иконописа, у основ његове могућности као светог сликарства. Друго лице Свете Тројице, Бог, Реч (Христос) постаје човек Исус, задржавајући при томе пунину божанског бића, али уносећи (присвајајући) у њу праву људску природу (преко Св. Деве Марије). У томе је Христолошки основ иконе. У своме Оваплоћењу Син Божји, Христос, поново ствара (обнавља у човеку) првобитни лик који је помрачен Адамовим грехом, Падом. Христос је, у томе смислу, „Нови Адам“, првенац нове твари, чиме се долази до циља ради кога је први Адам и био створен. Икона је, према томе, слика оваплоћеног Бога у човеку. У њој се, дакле, не изображава пропадљиво тело, оно што је осуђено на распадање, него преображено тело будућег века (I Кор. 15, 35 — 36). Путевима вештаственим (на видљив, материјалан начин) преноси се божанска (у ствари: Божја) лепота и слава. Сам завршетак кондака („Исповедајући спасење, ми га изображавамо речју и делом“) је и чисто формално иконолошки: богослужбено исповедање спасоносне истине иконописања и иконопоштовања.

Слично овоме само на нешто рељефнији и експликативнији начин, учи и св. Дамаскин. Он каже: „Син Божји јавио се на земљи у телу, живео са људима и извршио њихово искупљење и спасење. То тело (оваплоћеног) Исуса Христа достојно је иконописа и поклоњења: због ипостасног сједињења с божанством, уколико је оно постало учесник и свршитељ спасења — не престајући бити истовремено и истинско тело, одуховљено живом и словесном душом (ср. Филбљ. 2, 6 — 7). . . . . Лик Сина Божјег, који је примио тело у нераздељно и несливено јединство божанске ипостаси — могуће је у слици представљати. Кад је невидљиви, обукавши тело, постао видљив, онда сликај његов човечји вид, његово неизрециво снисхођење, рођење од Деве, крштење на Јордану, Преображење на Тавору, страдања, чуда као признаке божанске природе и делатности која су се догодила посредством тела; све сликај". Овде је, као што видимо, изражена мисао: да као што се Христос појавио у телу, тако се Он, овим посредством, на чудесан начин, појављује и на икони. Ту је слика, значи, бескрајно више од портрета, али, ипак, и много мање од непоновљивог Оваплоћења: материја слике у икони остаје мртва, али онај који је насликан — жив, жив не само независно од слике, него и на слици, икони. Икона репрезентује појаву Христа унутар земаљске цркве (што, наравно, није једина Његова репрезентација, већ једна између других). У Оваплоћењу је Бог у Христу, тако рећи, извршио самосликање, јер је, како каже св. ап. Павле, Христос постао „слика невидљивог Бога" (Кол. 1, 15), „сјај Његове величине" (Јевр. 1, 3). Христос је у својој историјској појави икона Божја, а затим је то, на чудесан начин, и на слици, икони.

Тиме је постављен темељ за читаву иконографију. Јер не само Христос, него и сви други небески ликови (Пресв. Богородица, свети тељи, анђели, чак и Бог Отац и Св. Дух) — могу бити иконописани и иконопоштовани по тајни Христовог Оваплоћења (односно, прецизније и шире речено, по тајни Христовог искупитељског дела). Ис-

купљење у Христу је основ сваке иконе. Без Христа нема иконе. Без Христа то би била, ипак, само обична слика, којој недостаје карактер светости. Иконопротивници који су грешили у христологији уопште нису могли да схвате ни христолошку основу иконе уопште: да је Бог, у Христу, постао човек да би се човек, кроз Христа, обожује. Њих, изгледа, штавише, нису толико ни занимале иконе светитеља (или чак других небеских ликова), јер су их, у духу плитког рационализма, сматрали за обичне портрете, или, у духу неоплатонизма, за обичне идоле (кумире), због чега би њихово поштовање могло бити само наивно сујеверје, што би се дало искоренити просвећеношћу. Њих је саблажњавало представљање Христа на слици из, како смо видели, принципијелних разлога: да је Његово божанство, наводно, неописиво, неизобразиво. Иконофили су, опет, доказивали, и доказали, као што смо видели, принципијелну (догматску) не само могућност, него и неопходност приказивања Христа на слици. Зато је друга иконографија, углавном, остајала изван непосредних иконолошких спорова, премда је, наравно, принципијелно додиривана.

#### IV

Ми ту, сад, морамо, на основу тих принципа, учинити један теолошки продор, управо: повући конзеквенце, које би се односиле на читаву иконографију. При том треба одмах напоменути: да је црквена пракса сликања светитеља и других небеских ликова ишла испред теолошке рефлексije о томе сликању — њихови ликови су сликани и њихове иконе поштоване иако, још, таква пракса није имала прецизна теолошко-иколошка образложења, што је само један доказ да црквена истина често постоји и живи и пре њене црквено-теолошке формулације. Формулација је, често, само квинтесенца искуства и праксе, живог црквеног предања. Овде је, баш, такав изразит случај.

За иконографију светитеља треба имати у виду оно што је речено о Христу као новом Адаму, који обнавља у старом Адаму нарушену грехом слику и подобије Божије. Сходно Божјој намери: „Да начинимо човека по лику и подобију своме” (I Мојс. 1, 26), што је кроз грех упрљано — Христос, у искупљењу, успоставља то ново створење κατ’ εἰκόνα Θεοῦ (I Мојс. 5, 1), и то, што је овде од пресудног значаја, не само у себи, већ, кроз себе, и у другима. Христос се, у овом смислу, појављује као слика Божја у другима (онима који су у Њему). Као што је Адам — јединка, која је инкорпорирала човечанство (мноштво) — био у својима по телесном рођењу, тако и Христос — јединка бива у својима по духовном рођењу (Јн. 3, 5). И као што су рођени од Адама били Адаму слични по изнакаженој (затамњеној) слици Божјој у њему (и њима), тако су и рођени Духом у Христу слични са Христом по чистој слици Божјој у Њему (и њима). „Први човек је од земље земљан; други је човек Господ с неба. Какав је земљани такви су и (сви) земљани; и какав је небески такви су и (сви) небески. И као што носимо обличје (слику)

земљаног тако ћемо носити и обличје (слику) небескога" (I Кор. 47—49). Слика је, дакле, овде схваћена као присутност (или одсутност) Божја, тј. Христова, у човеку. Али Божја (Христова) присутност у човеку као слике Божје (*imago Dei*) није иста код свих. То је процес који може имати разне степене. (Та слика може бити и сасвим затамњена; код многих, она је мање или више затамњена). Крштење је већ његов почетак, где је, поред личних усиљавања, активан Св. Дух (Рм. 6, 3—5). Ради се о преображају живота у Христу. „Ми пак сви који откривеним лицем гледамо славу Господњу преображавамо се у то исто обличје (слику) као од Господњег Духа" (II Кор. 3, 18). Може се рећи да се читава антропологија (у овде означеном смислу и иконологија) св. ап. Павла, а на основу њега и светих отаца, састоји у томе да покаже како се човек (људско биће) преображава (може да преобрази) у слику Божју тиме што се преображава у Христа, који је права (у извесном смислу: једина) Слика Божија, у коме је отпочео процес преображења и освећења (васпостављања слике Божје) пропадљиве људске природе. Светитељска иконографија на томе почива, јер светитељ је, у ствари, људско биће које је постигло веома високи степен овога процеса преображења и освећења, чиме узима учешћа у надемпиријском божанском животу Христовом, постаје у великој мери Син Божји, храм Св. Духа (I Кор. 6, 13), превазилази самога себе, сједињујући се са божанском лепотом, сликом.

Иконографија је, дакле, у тесној повезаности са хагиографијом. Јер светитељ је, иконографски, слика у којој се, хагиографски, одсликава Христос. Светитељи, у иконографско-хагиографском смислу нису величине независне од Христа, изоловане личности, него је Христос у њима и кроз њих делатан, сликовно „диван". Зато су слике светитеља њихове иконе, Христова (а не само њихова) огледала, у којима се понова успоставила (одсликала) она слика Божја, коју су први људи пре Пада имали, па после, кроз пад у грех, изгубили. Јер грех је ружноћа, дефект, деформација, која нарушава слику Божју у човеку, али се она у светитељу у великој мери, кроз Божју интервенцију и лични подвиг, понова успоставља, што долази до ексклузивног израза у црквеној иконографији.

## V

Однос осталих иконографских категорија према Христу: анђела, Бога Оца и Св. Духа — јесте, сваке посебно, друкчији, али није, иконографски, мање тесан и битан. У новијој теологији иконе било је извесних отпора сликовном представљању неких од ових ликова. Чак је и један помесни црквени сабор, Московски 1666. г., донео одлуку о забрани сликања иконе првог лица Свете Тројице, са аргументацијом да је то лице неоваплотиво па, према томе, и иконографски недокучиво. Ми се (као, уосталом, и црква, нарочито црквена пракса) не можемо сложити са таквом аргументацијом, јер она, пре

свега, губи из вида чињеницу: да се на икони не објективира (премда учествује) супстанција лика (бића), већ је она, као што смо видели, супстанцијантум своје супстанције. Христолошка позиција, коју смо изнели, омогућава разумевање, као што ћемо још видети, сликовног представљања и ових ликова.

Анђелски свет<sup>3</sup>), по себи и у појавама, није независан од Христа. Христос је Логос (у смислу: посредник) читавог стварања (Пс 33, 6; Кол. 1, 16). Бог је посредством Логоса (Христа, Речи) створио не само земљу, материјални и човечји свет, већ и „небо“, духовни, анђелски свет (I Мојс. 1, 1). Али веза анђела са Христом није само по стварању, већ, и то пре свега, по служењу, као што, поред осталог, произлази из самог њиховог имена (ангелос — крчки: посланик, онај који се одашиље да служи Божјим циљевима). Анђели су, како св. ап. Павле у том смислу каже, *πνεύματα λειτουργικά* (службени дуси) (Јевр. 1, 14), који служе Христовом искупитељском делу (Дела ап. 10, 4; 27, 23; Откр. 22, 6, 16). Њихово служење, дакле, има, тако рећи, онтолошку основу у Христу. Ангелофанија, у овом смислу, је и христофанија. Анђели нису, према томе, по себи и у својој служби, неке, независне од Христа, еманације божанства, које би посредовале између Бога и људи, већ духовна бића, која на свој специфичан, али најчешће антропоморфни начин учествују у мисији Логоса. Зато се они на иконама сликају углавном у људском облику, при чему то антропоморфно представљање није случајно, већ показује да се њихова појавност не садржи у метафизичким идејним првообразима, као што се замишља у платонизму и манихејству, већ стоје у службено-хранитељском односу према човечјем свету. (Антропоморфно; човеколико представљање анђела видимо из, скоро, свих места типичне ангелофаније у Библији. Содомљани су видели анђеле у људском лику (I Мојс. 19, 1—3). Аврам такође; он разговара са анђелом као са човеком (I Мојс. 22, 11—12). Овакви, и слични, анђелски ликови испуњавају и Нови завет. Ту су анђели и људи помешани по лику и служби (Мт. 1, 20; 28, 5—7; Дела ап. 1, 11; Мк. 1, 13; Мт. 8, 38; Еф. 3, 10 и др., јављајући се у делу служења палом створењу Божјем). Њихова, дакле, слика на икони у људском облику је догматски легитимна и функционолошки реална, премда, наравно, не и супстанцијално, по чисто духовној природи, која је, као духовна, иконички необухватива.

Слично се може рећи и о сликовном представљању Бога Оца и Св. Духа. И они се сликају по њиховој служби, учешћу у делу Христовог искупитељског дела, а не независно од њега. Христово

<sup>3</sup> Саму природу анђела не можемо објаснити и представити. Премда, најчешће, попримају човечји вид, они су, по природи друкчија, духовна бића (Кол. 1, 16). Библија говори о ликовима (типovima) анђела, на чему је заснована позната књига „Небеска јерархија“, која се приписује Дионисију Ареопажиту, где су анђели подељени у три јерархије, од којих се свака, даље, дели на три чина; то су: 1. Серафими, херувими, престоли; 2. Господства, силе, власти; 3. Начала, арханђели, анђели. Анђели су безбројни, Јаков их је видео као мноштво (I Мојс. 32, 2). Пророк Данило је имао визију „хиљаде хиљада“ анђела (Дан. 7, 20). Христос говори да би могао од Оца умолити да му пошаље више од дванаест легеона анђела (Мат. 26, 53; ср. Јевр. 12, 22).

оваплоћење је и овде реални основ, при чему важи светоотачка формула о динамици тројичног Бога: од Оца кроз Сина у Св. Духу.

Бог Отац, Бог уопште, изван Христа је трансцедентан и, према томе, иконописано заиста недокучив. „Бога нико није видео нигде” (I Тим. 6, 16). Али у Христу, догодила се, и догађа се теофанија (богојављење) (I Јн. 1, 1—2). Бог није само апсолутни Отац, него и „отац Господа нашега Исуса Христа” (II Кор. 1, 3; Еф. 1, 3). Треба, дакле, имати у виду јединство божанских лица Св. Тројице и њихово откривање у Христу. Христос је за нас једини кључ за познавање (а тиме и за сликање) Бога Оца. Бог се открива свету посредством Исуса Христа, који је, у своме лицу и делу, средиште читавог, па и иконичког, откривења. Отац није, по себи, оваплотив, ни описив, али Он се у Христу открио и тиме, као и Св. Дух, дошао до сликовног израза у Сину. Зато Христос може да каже: „Ко је мене видео, видео је Оца” (Јн. 14, 9). „Ко види мене види онога који ме посла” (Јн. 12, 45). Отац је, дакле, иконографски докучив у Сину, у Христу. Отуда ми Оца знамо не само појмовно него и сликовно кроз Сина. Син је посредник не само знање о Богу, него и слике о Њему. Христос је „у обличју Бога што се не види” (Кол. 1, 15; Фил. 2, 7). „У Њему живи пуноћа божанства телесно” (Кол. 2, 9). На овоме се заснива црквена пракса сликања Бога Оца као Оца Господа Исуса Христа антропоморфно, или антропоморфно-симболично, представљање Оца на икони (што, уосталом, одговара и антропоморфизмима Оца у Библији: I Мојс. 18, 1—17; Мт. 3, 17; Откр. 4, 2—3; 1, 10 и др.) (Сликање Бога Оца најчешће се заснива на визији пророка Данила, који види овај лик као „старца” на престолу. „на ком беше одело бело као снег, и коса на глави као чиста вуна, престо му беше као пламен огњени” (Дан. 7, 9).

Веза Св. Духа са Сином је такође тесна и нераскидива у откривењу тројичног Бога у Христу (Јн. 14, 26; Рм. 16, 24; I Кор. 16, 23), што је подлога и за иконичко представљање Духа. У том смислу, у смислу динамичке повезаности Сина са Св. Духом, и са разлога њихове јединосущности, св. ап. Павле говори, чак, о извесној идентификацији Духа са Христом: „Господ (Христос) је Дух” (II Кор. 3, 17). Библија, иначе, више говори о манифестацијама и даровима Св. Духа (Јез. 37, 14; Рм. 8, 11—13; 1, 4; Јн. 14, 17; Гал. 5, 22; I Сол. 1, 6 и др.), него о Њему као лицу, али у тим манифестацијама Он је као лице присутан. Иако овде архетип и његово конкретно оличавање стоје у морфолошкој некомпактности, они су догађајно повезани. Ми у слици имамо деловање Св. Духа (али, као што смо рекли, и њега самог) кроз Сина (Рм. 8, 9; Гал. 4, 6; I Кор. 12, 3). Ту слика има не само формални, него, пре свега, динамичко-реални основ. Може да се представља и исказује догађај Духа у Његовом христонидном испољавању према људима и свету, као што се то, у Библији, и чини: Ис. 44, 24; Јер. 27, 5; Дела ап. 17, 4; I Кор. 12, 6; Лк. 11, 20; Јевр. 2, 4; Фил. 3, 15 и др.). Симболика сликања Светог Духа у виду голуба, како се појавио на Јордану и Тавору, или у облику огњених пламенова на празник Духова у Јерусалиму — напор је таквог иконописног представљања: да се невидљиво за слабо људско

око), али реално, учини видљивим, ликовно схватљивим, чиме је, као и у читавој иконографији, увек у неком заостајању према савршеној и апсолутној аутентичности. Треба имати у виду да икона није фотографија већ, превасходно, фактографија, односно, у напред означеном смислу, христографија.

Црква је, свакако имала, и још донекле има разлога да реће или никако, не приказује Оца и Св. Духа на иконама, јер би, можда иконографски тринитаризам (тројичност) могао да одведе (или му пружи подршку) теолошком тритеизму (тробожју), а тиме, у неку руку, и политеизму (многобоштву). (Треба се само сетити монархијанистичких, субордијанистичких и модалистичких јереси првих векова, које су настајале на питању имена, поистовећења или разједињења божанских лица у Св. Тројици). Сликање небеских ликова мора да прати, као што се то види из историје иконописа, православно поимање и свест о њима. Али данас, већ, има мање опасности од склизивања у ове, или друге сличне, јереси, док је и сликарство, чак и профано, преко симболизма, у неким својим највишим донетима, отвореније према тајни иконописа, па је, тиме, створена и могућност за смелије испољавање и представљање и најсуптилнијих (најдубљих) иконографских мотива.

Христово оваплоћење и искупљење постало је, као што видимо, интегрални темељ читавог иконописа (светих личности и небеских ликова). Не може, више, да саблажњава уздизање земаљских личности, светитеља, у круг светог сликарства као ни увршћивање небеских духовних ликова у тај круг. Христос је свете, као што смо истакли, к себи у божанство подигао без да је њихово човештво уништио, чиме је одбачена гностичко-манихејска заблуда о суштинском срозавању тела. Тело је, лишено греховности, створење Божје, из кога, христоликошћу, може да зрачи свеобухватна Sofia, мудрост и лепота Божја, што се на икони изражава: на њој се не сликају ликови у њиховој греховности и слабости, натуралистички, него у просветљеном, преображеном, обоженом стању, чему, уметнички, поред лепоте (божанске) лика, служи сјајна и, најчешће, златна основа иконе (Assist, палета). Небески, пак, духовни ликови (анђели, Бог Отац и Св. Дух), који, сваки на посебан начин, учествујући у делу откривења и искупљења у Христу, представљају се, на тој основи, због надилажења свега земаљског, у изразитом светлосном, антропоморфно или симболички (у ствари: христоморфно и христолико) мајестету. Свет икона̄ је, тако, реални небески свет објективизиран, преко тајне Христовог оваплоћења, у вештаству слика. Ово свођење читаве иконографије на христографију, као што видимо, није сужавање њеног круга, већ, баш, проширавање, јер, како каже св. ап. Павле, у Христу (а тиме, донекле и у разним степенима, и у онима који су у Њему) „живи пунина божанства телесно” (Кол. 2, 9) тј. видљиво сликовито). У Христу је, на овај начин, иконографија добила неизмерне видике и перспективе.

## VI

После упознавања бића иконе (наравно, релативног, јер у апсолутном смислу оно је недокучиво) можемо правилније схватити карактер и границе иконопоштовања, што је за иконологију, науку о иконама (као и за практично понашање према њима) од великог значаја.

Пошто је главна сила иконе у специфичном односу лика и његове слике на икони, то се поштовање упућује лику (управо: личности), али и слици — икони уколико је она постала, по мери одсликавања лика на њој, носилац лика и, с тим у вези, благодати у њему. Ту оригинални лик (архетип, прототип, праслика, првообраз) своју важност и достојанство предаје слици, која је, на мистички (мистагогички) начин, појава лика у његовом одсуству, слично као што, по св. Дамаскину, у евхаристији (причешћу) под видом хлеба и вина имамо Христа. Али ипак: поклоњење припада само Богу (односно: и онима који су у Богу). Иконопоштовање је у ствари богопоштовање. Зато, како каже св. Дамаскин, може се рећи: „Ко је против Бога, он је и против његових икона, као и — обрнуто”. Икона није предмет поштовања по себи, него по лику који је на њој насликан, односно, у крајњој линији, по природи Бога (Христа), који је, у том смислу, једини достојан поклоњења. Иконопоштовање, значи, није идололатрија или магија, јер своје границе и коректив има у чињеници да је праслика, која се садржи у Богу, предмет поклоњења (λατρεία), док самој слици-икони припада поштовање — указивање части (προσκύνησις), при чему је и то указивање релативно (σχετική) јер се односи на слику само због њене праслике. Зато теолози иконе, нарочито св. Дамаскин, чије речи цитирамо, долазе до закључака: „Они који метежним духом желе да се клањају иконама као боговима — заслужују вечни огањ а они који због гордог и високопарног ума неће да им указују част као слугама Божјим (у којима је благодат Божја) — осуђују се као надмени и кичељиви непријатељи Божји”. Делујуће биће иконе није, дакле, нуминозно, него сакрално. Зато је древна црквена пракса иконопоштовања: мољење, љубљење, кађење и паљење свећа пред иконама — теолошки сасвим исправна.

**Bozhidar Miyach**

### **THE ESSENCE OF THE ICON**

The Orthodox doctrine on the icon was formed since the very beginning of Christianity, together with their veneration, but it was only during the 8<sup>th</sup> and 9<sup>th</sup> centuries that it got its final form, i. e. at the time of the **oikonomachia** (Patriarch German, Pope Gregory II, John of Damascus, St. Theodor Studition, etc.).

The basis for the complete Church **oikonomia** was provided by the Seventh Ecumenical Council, which adopted the dogma on the veneration of icons, which is founded upon the knowledge of the Incarnation, i. e. of the salvation in Christ, which is not only the proclamation of the word of God, but also of the Image of God, revealed through the God-Man Jesus Christ.

The icon is a picture, a portrait of the heavenly images and sacred events, but saying this we cannot exhaust its essence and significance. The theological-ecclesial essence of the icon is to be found in the specific relationship between the picture and the prototype on the icon, which is contained in the fact that the prototype participate on the picture. It is a sort of presence, presentation, manifestation of the prototype on the picture, it is a miraculous realism of the icon.

The possibility of the icon as a sacred picture is given in Christ's Incarnation. Christ is the true icon. It is in Christ's Incarnation that some iconological errors of Nestorianism and Monophysitism have been overcome. In the same way as Christ appeared in the body, so also He, through the icon-painting appears on the icon. The picture is infinitely higher than a portrait, but also much less than the unique Incarnation: matter on the icon remains dead, but one who is painted is alive, alive not only independently from the icon also on the picture, icon.

The total iconography (painting of the saints, angels, God Father, Son and Holy Spirit) is permeated by Christ. Christ, as the New Adam, reestablishes the lost icon of God (1 Mos. 5, 1) in the salvation, not only in Himself, but, through Himself, also in others, and especially, in a higher degree, in the saints. The saint is an icon where Christ is reflected. The link between the angels and Christ is not only according to the creation, but, first of all, according to the ministry (Hebr. 1, 14). The **angelophania** is in this sense **Christophania**. God Father is in the terms of the icon comprehensible as »the Father of our Lord Jesus Christ« (2 Cor. 1, 3). The connection of the Holy Spirit with the Son is permanent in the Incarnation (and mission) of the Trinitarian God in Christ. There is an association of the events, so that the symbolism in the presentation-painting of the Holy Spirit is a reflection of that association (interrelation).

The veneration of icons is therefore in fact the veneration of God, for it has its limits and corrective in the fact that the prototype, which is in God, is the object of worship ( λατρεία ), whereas the very picture deserves veneration (προσκυνησις).

Момчило В. Жеравчић

## Архимандрит Иларион Руварац и његов значај на проучавању политичке и културне историје Срба

Иларион Руварац, архимандрит, син оца Василија, свештеника, и матере Јулијане, рођене Шевић, родио се 1. септембра 1832. у Митровици, у Срему. Крштено име било му је Јован. Одрастао у Старом Сланкамену и Старим Бановцима. Учио је у Сремским Карловцима, где је 1850. свршио шест разреда гимназије, а наставио VII и VIII у Бечу 1851. и 1852. По положеном испиту зрелости уписао се на правни факултет, а потом по завршетку студија на пом. факултету вратио се у Сремске Карловце, где је учио богословију.

Првог јануара 1861. године закалуђерио се у Манастиру Крушедолу и добио калуђерско име Иларион. Одмах, по монашењу, примљен је као придворни калуђер у патријаршијски двор. 4. марта 1861. рукоположен је за јерођакона, а на Духове исте године произведен је за протођакона, а на Преображење 6 (18. VIII) 1864. за архиђакона, 15. августа 1867. рукоположен је за синђела, 14. јануара 1868. произведен за протосинђела, 27. октобра 1874. за архимандрита гргетешког, 1875—1876. постављен је за привременог ректора богословије и на тој дужности остао је до 1882. када је на почетку ове године разрешен те дужности и упућен у Манастир Гргетег, у коме је остао све до своје смрти 8. августа 1905. године.

Иларион Руварац изабран је за вршачког епископа на седници Синода у Срем. Карловцима 9/21. октобра 1866. Тада су поред њега били предложени: Нектарије Димитријевић, архимандрит месићки и Дамаскин Бранковић, беочински. Први је гласао темишварски епископ Георгије Бранковић, затим бачки Висарион Петровић, горњокарловачки Теофан Живковић, патријарх Герман Анђелић као пуномоћеник оболелог пакрачког епископа Никанора Грујића, будимски епископ Арсеније Стојковић и најзад Г. Анђелић у својству патријарха. Сви су дали глас за Илариона Руварца.

Истога дана је патријарх Герман Анђелић известио цара Франђу Јосифа о обављеном избору.

Министар Коломан Тиса предложио је 29. X 1886. Иларионов избор цару на потврду и цар је одлуком 1. XI 1886., потписаном у

Геделу, потврдио Руварца за вршачког епископа. Али Руварац се одрекао ове почести 21. XII 1886. године. Његова оставка је усвојена 6. I 1887. Један од главних разлога његове оставке на чин епископа била је његова велика љубав према науци. Он је учинио оно што је пре њега учинио из истих разлога историчар Јован Рајић, архимандрит. И један и други су претпоставили своје студије и манастирску тишину владичанској каријери, и одбацили понуђену им митру.

### ИСТОРИЈСКИ МЕТОД ИЛАРИОНА РУВАРЦА СРПСКА ИСТОРИОГРАФИЈА ПРЕД УЛАЗАК ИЛАРИОНА РУВАРЦА У ЊУ

Модерна српска историографија почиње употребом страних извора и литературе, применом историјске критике и изменом средњовековне концепције српске историографије. Срби су могли употребљавати страна дела тек преко хроника грофа Борћа Бранковића (1690—1711) и руског превода дела Мавра Орбинија „Il regno delli Slavi” (1722). Бранковић је већ вршио иако најпримитивнију, историјску критику с конфесионалног и националног гледишта, и са династичком тенденцијом, а на М. Орбинију су се српски историци вежбали највише у конфесионалном критиковању. Бранковићева концепција хроника била је испочетка средњовековна. И он је замишљао српску историју као део опште, али је прва књига, где је требало бити општа историја до појаве Срба, остала торзо. Тако Бранковићеве хронике обухватају, од друге књиге, само историју Срба и околних народа, те постепено прелазе у историју династије Бранковића, и на послетку у Бранковићеве мемоаре. Док је концепција хроника испала добра, композиције уопште нема, те су оне, не само због величине, него и због непрегледности често ексцерпиране. Због погрда страних писаца на Словене желели су Срби своје или словенске писце. Такве је жеље Срба донекле задовољио Павле Ритер Витезовић делом „Serbia illustrata” (1711). Мање прикладан је био за те циљеве „Illyricum vetus et novum” Јована Томке Саског, подешаван за научне и угарске политичке сврхе (1746). Дело је, уосталом, било латинско, па стога теже приступачно као и касније немачка Гебхардијева *Историја Србије, Босне и Дубровника* (1778—1780), написана са сличног гледишта, и сасвим тенденциозна Пејачевићева *Историја Србије*, која је штампана тек 1797., латински. Србима је требала историја српски писана, краћа и јаснија од хроника, а опширнија и тачнија од *Историје Црне Горе* Василија Петровића (1754). — Док је такву састављао Јован Рајић, дотле је Павле Јулинац сложио и издао (1765) свој мали Увод, највише на основу Јована Томке Саског. Увод није ипак могао, због своје краткоће, Србе задовољити. За Рајићеву историју се већ тада знало да се довршује. Док је велика Рајићева историја још лежала као рукопис, издао је Захарије превод Гебхардија, с нотама, у којима га побија (1793). Шимекову *Историју Босне* (1787) није превео, иако је била боља од Гебхардијеве.

Мало затим је изишло Рајићево велико дело *Историја разних словенских народа, особито Бугара, Хрвата и Срба* (1794 — 1795), у четири импозантна тома. Рајић је у својој историји обрадио српску прошлост као део јужнословенске, на широком залеђу опште словенског развитака. Концепција му је одлична. Композиција је одвише схематичка, и изазивала многа понављања. Начин приказивања је достојан, често тешко учеван. У историји су многи српски извори први пут употребљени, понеки су опет великим делом у њој штампани, као на пр. архиепископ Данило, византијски извори довољно исцрпени, други страни мање, литература сасвим мало.

Модерна српска историографија долази после Јована Рајића у типично доба реакције. Креће се у два правца: Стефан Стратимировић са својим карловачким кругом неговао је учено антикварство, које је ретко давало важније научне резултате. Други српски историци писали су историјске саставе као реторска вежбања, на основу Рајића.

После појаве Рајићеве историје јавило се дело Јована Христијана Енгела, *Србија и Босна* (1801). И то дело, као и Гебхардијево, имало је извесну тенденцију, и то сузбијање озлоглашеног панславизма и православног зилотизма. Иначе је Енгел много преводио и вадио из Рајића. Енгелово дело ипак се не може назвати изводом из Рајића, као што је извод из Енгела Давидовићева *Српска историја* (1821., друго издање 1846., треће 1848), а из Рајића М. Видаковића (I-IV, 1833-37), док је цели Рајић прештампан у Будиму још 1829.

Велика оскудица историјских студија се у то доба осећала прилично. Зато је летопис Матице Српске први покренуо као проблем обраду националне историје и поставио као проблем обраду историјских догађаја, везаних за Косовску битку, и донео о томе већ у првој књизи (1825) један омањи састав, за којим су следили чланци о св. Сави и Стевану Немањи и други. Матица је расписала високу награду за расправу о Косовском боју. Распису се одазвао Т. Петрановић и написао је расправу *Бој косовски* (Српски народни лист — 1839, 34), али, углавном по Гебхардију, Ј. Рајићу, Енгелу и Ј. Хамеру, јер српских извора није довољно имао.

Свежину у тада сасвим учмалу српску историографију унео је Вук Ст. Карацић својим мањим историјским радовима. Он је имао планова да изради и веће, али за тај посао није имао довољно спреме. Због Рајићева језика и стила тешко му је падало да потпуно савлада и његову историју. Зато није могао описати старију српску прошлост, а није доспео обрадити у целини ни новије доба, јер није имао времена, а и руке су му биле везане односима према кнезу Милошу Обреновићу, који му је прописивао, како мора писати историју. Преко Вука је изведен потицај за обнову модерне српске историографије. Иницијативу је дао Вартоломеј Копитар, који је анимирао Леополда Ранкеа, да с помоћу Вуковом и његовом, напише модерну српску историју. Леп тадашњи углед Срба, због импозантног начина ослобођења од Турака и због народне поезије, која је освајала образовани запад, и планови Ранкеови, да у својим делима обухвати цео хришћански свет као једну целину према исламском, де-

ловали су на њ да прими идеју Копитареву и напише своју епохалну *Српску револуцију* (1829). Он је у њој чврсто повезао развој општи, утврдио је њихово међусобно утицање и расветлио несавладиво продирање западног духа, чији су првоборитељи били Срби, на истоку. Издигао је српску историју на степен универзалног историјског схватања. Смела Ранкеова концепција, с пространим видицима, и метод рада, дорастао за постизавање постављених високих научних сврха, остали су од Срба готово непримећени.

Главна препрека напредовању модерне српске историографије била је оскудица извора. Није било много поможено тиме, што су тадашњи српски листови, алманаси, па чак и новине, доносили изворе, највише писма, јер су те публикације биле недовољне и расуте. Стога није било тешко доћи на мисао о систематском скупљању и издавању извора, па ипак је она сасвим прецизно формулисана тек на мађарски потицај. Мађарска академија се 1837. хвалила својим великим успесима око издавања споменика, па је то потакло Тодора Павловића, да се исте године обрати једним апелом на народ ради скупљања историјских извора. Од тада је настало интензивно старање око издавања, јер се по великом труду и малом успеху Д. Момировића око његове *Историје Србије* (1839) јасно видело, да се без нових едиција извора не може напред. Око публиковања споменика старали су се *Летопис*, онда, особито много, Голубовић (од 1839) и *Гласник Друштва Српске Словесности* (од 1847). Прва велика збирка српских повеља изашла је 1840. као П. Карано — Твртковићеви споменици, а преписао их је, готово све, у Дубровнику Борће Николајевић.

Од почетка публиковања извора у већем броју постојала је код српских историка свесна воља, да историју изграђује на основу њих, а не на основу традиција, и ако би то више ласкало народном поносу. Јован Хацић је 1842. писао чланак: *Историја и песме народне, или у народним песмама историческе истине не тражи* (Голубица), против народне традиције, сасвим у духу Ј. Рајића. Годину дана раније писао је Т. Поповић (Српски Народни Лист) противу претераног хвалења у историји (52), а пет година касније је на истом месту непознати писац жестоко нападао самообмањивање прошлости (355), Дим. Аврамовића издања светогорских споменика 1847. и 1848. и П. Шафарика, Споменике (1851, 1876), који су омогућили већ историјске студије с разборитим научним апаратом. Прве су такве писали Александар Стојачковић и Јован Стерија Поповић, највише у *Српском Народном листу* и у *Седмици*.

Иза сасвим неуспела покушаја опширне српске историје од Данила Медаковића (I-IV, 1851-1852), видело се да је српска историографија за научну историју незрела. Главна је брига морала још остати издавање извора и проучавање појединих историјских питања. При таквом стању ствари у савременој српској историографији појава Илариона Руварца је била од огромне важности по њу. Он је први формално разложио важност истраживања архивске и изворне грађе. То је Иларион Руварац учинио и нагласио у чланку: *Преглед домаћих извора старе србске повеснице* (*Седмица*, 1856, 338).

Љубав према историји носио је Иларион Руварац још од своје ране младости у себи. Она је била тако јака да би се обелоданила у сваком случају, јер његово истраживање истине носило је у себи знак елементарне силе, која се није дала сузбити. Али његова прирођена склоност проучавању прошлости није ометана у развоју, него је, стицајем прилика, још негована. То је код њега, свакако створио његов професор у Карловачкој гимназији Јаков Герчић, који је младом Руварцу предавао Општу историју.<sup>1)</sup> Герчић није написао уџбеник а ни дело Опште историје, већ је њу само живом речи унео у душе својих ђака. Његов утицај на Илариона Руварца био је огроман. Руварац је Герчића слушао у школи и гледао на раду код куће, јер је код њега и становао, пошто је добри директор и професор Герчић примао сиромашне ђаке да са њиме деле његов скроман стан. Ту се млади Руварац у великој, бираној и богатој библиотеци нагнурао по књигама. Није се нашло у њој трагова његових бележака, јер се није усуђивао брљати по директоровим књигама, као што је касније чинио по патријаршијској библиотеци, али склоност да се закопа у књиге и да се ту најбоље осећа понео је И. Руварац из Герчићеве библиотеке.

Иларион Руварац се већ у родитељској кући начитао *Српског народног листа*, на који је његов отац Василије, поред своје велике сиротиње, био претплаћен. У њему је нашао речите и уверљиве позиве да се скупљају споменици о српској прошлости. Из њега се, преко Стојачковићевих расправа, упознао са монографским начином проучавања српске прошлости, који је касније постао његова врста научног рада. Из Стојачковићевих расправа примао је, ван сваке сумње, метод баратања и опхођења с изворима. Њиме ће се он, особито, послужити у својој студији о кнезу Лазару.<sup>2</sup>

Поред *Српског народног листа* и историјских чланака и расправа у њему, начитао се Иларион Руварац за време свог школовања *Летописа МС*. Што је тад из њега научио, никада није заборављао. У прсте је знао старе летописе. Орган Матице Српске основао је историчар Георгије Магарашевић, а први главни сарадник био му је велики филолог Павле Јосиф Шафарик. Њихов знак је дуго остао на *Летопису*, мада су се понеки уредници трудили да му ударе други печат. *Летопис* је, у то доба, доносио многобројне историјске и филолошке чланке, које је И. Руварац читао и пратио за све време свог гимназијског школовања. Још тада, као ђак, па и касније, Руварац је много ценио и поштовао др Јована Суботића, не само као уредника *Летописа МС*, већ као и једног од најзаслужнијих српских књижевника после Вука Ст. Карацића.<sup>3</sup> Особито је ценио његов одличан одговор на погрде Анте Старчевића, сасуте на Србе. Посебно

---

<sup>1)</sup> Др Н. Радојчић, Јаков Герчић, први српски покушај велике опште историје. Годишњица НЧ, XXXVII, 58—94.

<sup>2)</sup> Др Н. Радојчић, Александар Стојачковић као историк, Извештај Карловачке гимназије, 1910/11, 19—15.

<sup>3)</sup> Стражилово, III, 1887, 463; Порекло Сибињанин Јанка, 1901, 4; др Н. Радојчић, О историјском методу Илариона Руварца, Гласник Ист. друштва у НС, књ. V, св. I, стр. 166.

је много ценио теорију Суботићеву о научној историографији. Њу је сматрао да је добра и он је само на њу мислио.

Када је Иларион Руварац отишао у Беч да тамо доврши гимназију, понео је са собом прилично знање из историје какво се онда најбоље могло имати, иако је још био младић. Док је још био гимназиста, није се могао загњурити у велику науку, друкчију од српске, коју је лако могао савладати. Врата светске учености отворила су му се тек када се уписао на права, која је, и поред историјских студија, озбиљно проучавао. По његовим првим радовима види се да је најбољим начином продирао у светске научне проблеме. Тада су хуманистичке науке стајале под моћним утиском великих успеха и снова о истраживању основа индоевропског јединства преко језика и традиције. Једино, с чиме су Срби дотад били продрли у светску науку и стекли велики углед, била је народна традиција. Њена свежина и лепота задивљавала је свет и јемчила му да су Срби способни за све племените напоре у великој утакмици културних народа. И велика српска борба за ослобођење, јединствена по својим жртвама, посматрана је као прави васкрс херојског доба, закаснео и можда мањи него дивно опевани, али због своје близине и, нарочито, због своје пожртвованости јединствен у свету. Срби су били литерарна мода. О њима се много говорило, али мало знало. Ништа није, међутим, толико љутило Илариона Руварца као крупни разговори с малим знањем. Због тога су га многи вређали. Иако је био осетљив, он се мало обазирао на све ово. Главна му је жеља била доказати како у народној традицији треба тражити митске везе а не историјске изворе. То је стара, Рајићева и Хаџићева, мисао, али браћена одличним знањем и добрим научним методом. Срби су били још далеко од ових нових путева светске науке. Иларион је болно осећао величину страног духовног блага и српску убогу оскудицу.

Када је довршио гимназију, почела је излазити *Седмица* (од 1852) дакле тада најмлађи српски лист, коме је он поверио и своје прве радове. У почетку је била добра. И код ње су као и код толиких наших листова — прве године биле и најбоље. Због тога је она Илариона Руварца и привлачила. Главни издавач извора у *Седмци* био је Максим Лудајић, док су је историјским расправама највише пунили Јован Стерија Поповић и Данило Медаковић; први је био чувени књижевник а други спретан новинар, који је, како смо раније споменули, написао *Повесницу српског народа* (I-IV, 1851-1852). Али историчари обојица нису били. Стерија је био озбиљнији. Савестан у сваком послу, својски се трудио и око историје. Али, и поред свог труда није доспео ни до слабог историчара. Због тога није могао остварити оно што је желео. Извор и основ историјског знања био је и њему, као и Д. Медаковићу, углавном Јован Рајић, кога није неукусно критиковао (па онда преписивао) као Медаковић. Тиме је српска историографија сасвим уронила у белетристику и новинарство. Руварац је то тачно и болно осетио. Његове намере, ослоњене на солидно знање, летеле су, у то доба, високо изнад ста-

ња тадашње српске историографије, која је после др Јована Суботића и А. Стојачковића још више опадала. Ипак се И. Руварац није понео. Он је у српску науку ступио скромно и тихо. Био је свестан да су прилике за развој српске историографије очајно тешке. Цео српски духовни развој у младој и маленој Србији и Црној Гори, и у непријатељској Аустро-Угарској био је сапет са стотину невоља.

И заиста тешко стање српске историографије половином XIX столећа, када се Иларион Руварац спремао да уђе у њу, није га заплашило, него још потакло на истрајан рад. Тадашњи низак ниво већине српских историјских састава није га привлачио и заводио да олако схвати своју дужност. Он је пробирао међу страним историчарима и истраживачима традиције, када је за свој Прилог одабирао достојне примере да за њима пође. Руварац је мислио да је српска прошлост толико знаменита и тако тешко докучива да се може прозрети само методама најбољих међу најбољима. Пример за издавање извора дао је, како је сам Иларион Руварац говорио и рекао, „Учитељ наш” Павле Јосиф Шафарик. Пример за критичко приказивање српске прошлости створио је Леополд Ранке, кога је он високо ценио и поштовао. Њиховим стазама желео је и он поћи, пазећи ипак на српске научне традиције које су представљале њему драга имена Јована Рајића, др Јована Суботића и Александра Стојачковића.

## ПРВИ ИСТОРИЈСКО-МЕТОДИЧКИ РАДОВИ ИЛАРИОНА РУВАРЦА

Свој историјски и научни рад нико није методичније започео од Илариона Руварца. У томе је био врло савестан. Желео је почети од основе, јер је осећао за тадашње стање српске историографије да се „кроз ово 50 година као у кругу окретало.”<sup>4</sup> Изучавањем стране и српске историографије дошао је до уверења да је основа сваког научног рада проучавање извора, па га је и навело 1856. да састави свој *Преглед домаћих извора старе српске новестнице*. Тада му је било 24 године. Његов *Преглед* био је, заиста, озбиљан научни посао — ако су извори основа сваког научног рада у историографији, дотад изданих, омогућио је вредном И. Руварцу да их све проучи и да да зрео суд о њима. При изради свог *Прегледа* Руварац се на никог није угледао. Др Н. Радојчић је у праву када ово тврди.<sup>5</sup> Српска историографија у Руварчевим млађим годинама била се толико удаљила од извора и упала у литературу, да је сваки научни покушај око српске историје морао одвести изворима. Па ипак је имао пример пред очима, чије је висине — према српским односима — био потпуно свестан. Изгледа да је држао на уму одличну расправу Леополда Ранкеа „*Zur Kritik neuerer Geschichtschreiber*” (1824, док је израђивао свој *Преглед*. Тек из другог рада Илариона Руварца види се колико је тада радо читао Ранкеа и како му је био пред очима скоро стално. То није никакво чудо. Ранке је био и српски историчар, иначе одлично познат по својој страсти за историјским

<sup>4</sup> И. Руварац, Две студентске расправе, 1884, Д.

<sup>5</sup> Гласник ИД у НС, V, I св. стр. 175.

изворима прве руке. Све ово је Руварца привлачило великом научнику, па је — и због тога — започео са радом донекле сличним Ранкеовој студији, по којој се и он у науци прочуо. Почетак методског рада Илариона Руварца на науци не показује се само у предмету његове прве студије, него и у начину његове обраде. Он је делио српске домаће писце и повеље — *scriptores et diplomata*. О њима је Руварац дао преоштар суд. Тада је, истина, било издано мало српских житија, али је, ипак, Руварац, и о њима дао преоштар суд. На летописе и изворе гледао је као на дела непознатих писаца. Зато их је одмах унео у свој *Преглед*. Одлично је осетио задатак науке према њима. Веровао је да су постојали стари бугароки летописи, па је жарко желео да се научно обелодани веза између њих и српских дела исте врсте.<sup>6</sup> Било му је познато да су у српским родословима употребљена житија. То би, вероватно, могли и други српски писци и историчари да утврде, али само је Руварац имао ту особину, што је одмах упоређивао српске изворе са страним: „Толико о летописима. Кад посмотримо германске споменике ове врсте у *I sv. Mon. Germaniae historica*, или руске у „Полном собранију летописи,“ то према њима ишчезава наша богаштина”.<sup>7</sup> Као додатак именованим и безименим српским писцима обрађен је Барски родослов (поп Дукљанин). Руварац је осетио његову сличност, што се тиче начина излагања, с пољским Кадлубеком. Дао је, том приликом, своје мишљење о овом мутном извору и завршио с Пејачевићевом жељом да се приступи што савеснијем изучавању знаменитог дела. То је касније урадио др Ф. Шишић, професор универзитета и академик.<sup>8</sup> С Дукљанином Руварац је закључио свој *Преглед*.

Поред многих других извора Руварац је целог живота својски проучавао Мавра Орбинија, као и Лукарија, Диканжа, Саског и Јулинца. О Бранковићевим хроникама није умео тада још ништа рећи, јер их у тренутку издања свог *Прегледа* још није био прочитао. У кратком прегледу историчара спомиње даље, Ј. Рајића, Пејачевића, Енгела и Гиљфердинга, али све само због употребљених, пошто су једино по њима и извори друге руке.

Методички *Преглед* И. Руварца заиста је добро склопљен и јасно написан. Он је њиме доказао дубоко знање и одличан смисао за научни историјски рад. Свој *Преглед* почео је са именом Ј. Рајића, с цитатом о Ј. Рајићу и из Ј. Рајића. Али, ипак, није хтео само с његовим именом побијати историјску традицију као поуздан извор. То би било неметодички. Зато је, сасвим беспрекорно, приступио народној традицији као историјском извору, тек пошто је прво приказао и оценио писане историјске изворе, прве и друге руке. Припреме за овај посао биле су много опширније и далеко теже него за први, а и одговорност много већа. Зато је Руварац са више тешкоћа морао савладати овај посао у свом другом раду „*Прилог к испитивању српских јуначких песама*” (1857-1858). Пре *Прилога* нема српске расп-

<sup>6</sup> И. Руварац, Две студентске расправе, 1864, стр. 2—3; др Н. Радојчић, О историјскоме методу Илариона Руварца, Гласник ИД у НС, В, 1932, 176.

<sup>7</sup> И. Руварац, Две студентске расправе, 1884, 8.

<sup>8</sup> Др Ф. Шишић, Дукљанин стр. 4—6.

раве која би била и налик на њу по учености, по новини постигнутих резултата и, нарочито, по смелости убеђења.

У „Прилогу” Руварац је претресао читав низ српских јуначких песама да у њима утврди прастаре елементе. Нарочито треба истаћи његово разлагање о Балачку војводи и хрту Караману. Ту је утврдио везу између наших народних песама и прастарих индиских скаски. Мило му је било додати да је до истог резултата дошао и немачки историк Леополд Ранке.

У другом делу свога *Прилога* Руварац је тражио у јуначким песмама историјске елементе, као што је у првом трагао за митским. Ту резултати не одговарају уложеним напорима. За овакав задатак онда се знало још мало појединости из српске историје. Руварац се овде морао највише позивати на Мавра Орбинија и на Троношки родослов. Песме је И. Руварац упоређивао с песмама суседних и словенских народа.

При завршетку *Прилога* обрадио је Иларион Руварац форму песама. Нешто ново ни важније није ни овде умео рећи. Главни свој задатак обавио је у првом делу *Прилога*. Ту је потпуно утврдио научном методом да је језгро већине јуначких песама — старијих свију — митско. Зато се у њему не смеју тражити описи историјских чињеница. Оне нису историјски важни и поуздани извори, пошто у њима — у најбољем случају — сачуване су само поједине историјске црте.

С ове две расправе, од њега касније прозване Студенским расправама, доказао је И. Руварац свој смисао за методичност научног историјског рада и, у исти мах, показао путеве којима мора поћи српска историографија. Методичније и часније Руварац није могао започети свој научни рад. Тиме је Руварац овде показао рану зрелост свог великог талента.

## ИЗДАЊА И КОМЕНТАРИ ИЗВОРА ИЛАРИОНА РУВАРЦА

Научни програм младога Илариона Руварца био је кратак и јасан — издавати што више извора и што свесније их коментирати и критиковати. У том су послу морали сами Срби највише учествовати, користећи се искуством странаца који су имали одлична издања својих извора, с богатим и поузданим коментарима. Онда није никакво чудо што је Иларион Руварац због великих потреба српске историографије смишљао толике многобројне и тако тешке задатке да их је могао — и поред сатирања у раду — само незнатно испунити. Прво се стога бацио на коментарисање извора већ изданих, и на издавање неизданих са својим објашњењима. Касније је признао ове смеле планове (још и друге) својим сарадницима, ма да се неостварени планови радо и прећуте. Жеља му је била да напише оцене и коментаре на све житије краљева, царева и деспота српских. Спремао се да састави дело за Србију каква су срећни народи већ имали за своје цркве, чак и ми за један део верника својих, своју књигу *Serbia sacra*. Хтео је, уз то, да претресе и провери сваки податак на-

ших летописа. То су, уствари, били задаци за велика учена друштва и академије, и кроз генерације генерација.

При писању свог *Прегледа*, напомињао је Иларион Руварац да је крупан недостатак наше историографије што *Хронике* грофа Борђа Бранковића нису ни довољно описане. Он сам их није дотад проучавао. Зато кад се вратио са студија из Беча у Сремске Карловце ставио је себи у задатак да се упозна са слављеним *Хроникама*. У томе успео је само да изда један одломак из хроника, о цару Душану.<sup>9</sup> То је намерно учинио да би најславније доба српске прошлости изнео у веома слабом приказу деспотовом, који је спадао међу историчаре незадовољне Душановом политиком због његова увођења новина у организацију српске цркве и државе. О садржини и изворима *Хроника* написао је кратак преглед, и то само до цара Душана а онда је штампао сам текст одабраног одељка с коментарима у којима је изнео изворе деспотове. Осуду, као и оцену хроника, Руварац је изнео у последњој примедби.

Поред осталог И. Руварац је са кратким али занимљивим уводом и без коментара издао огромну збирку докумената о буну.<sup>10</sup>

Исто тако и без навођења свог имена и без коментара, издао у *Беседи* за 1868. и 1869. велики број докумената, већином из XVIII столећа.

Треба истаћи да се њему, као монаху, замерало свако писање. Зато је Иларион Руварац издао без пунога имена и један извор из старих времена, патријарха Пајсија *Житије цара Уроша V*.<sup>11</sup> У уводу дао је опис рукописа и признање да је у издању изоставио „летописне белешке, кое са животом цара Уроша у никаквој свези не стае, а иначе сам по могућству веран био“. Издање овог извора критиковао је Панта Срећковић, проф. Велике школе, а за које је рекао да је „посве траљаво издато“.<sup>12</sup> Насупрот овој оцени др Владимир Ђоровић је утврдио да је издање Руварчево добро, иако није филолошки тачно.<sup>13</sup> Он је цело *Житије* Пајсијево поново штампао.<sup>14</sup> По препису Т. Флоринскога издао је И. Руварац са мало примедба спис Атанасија даскала, Србина. Исти тај спис издао је касније и Панта Срећковић.<sup>15</sup> Само каткад веома важан, увод написао је Иларион Руварац испред издања „*Опис турских области и у њима хришћанских народа а нарочито српскога*“, састављен године 1771. Српским патријархом Василијем Бркићем.<sup>16</sup> Без увода издао је „*Повељу патријарха Мојсеја дану рашком митрополиту Арсенију Јовановићу*“.<sup>17</sup>

<sup>9</sup> И. Руварац, *Нешто о хроничи деспота Бурђа Бранковића*, *Летопис* 111, 1866, 1—30.

<sup>10</sup> *Гласник СУД*, XXII, 1867, 209—232.

<sup>11</sup> *Гласник СУД*, XXII, 1867, 209—232.

<sup>12</sup> *Гласник*, XXII, 1867, 209—232; *Летопис МС*, 150, 1887, 77—82; *Гласник*, СУД, LXIV, 1885, 299.

<sup>13</sup> *Глас СКАН-а*, CXXXVI, 1929, 36.

<sup>14</sup> *Ибидем*, 83—103.

<sup>15</sup> *Споменик СКАН-а*, V, 1890, 21—36.

<sup>16</sup> *Споменик СКАН-а*, X, 1891, 43—66.

<sup>17</sup> *Споменик СКАН-а*, XXXVIII, 1900, 122.

Осим њих обелоданио је Руварац још и множину непознатих извора, особито записа, и натписа, у својим радовима. Ми смо углавном навели само засебна издања.

Зато, заиста, није никакво чудо што је Иларион Руварац остварио сасвим мали део свога програма, збиља пресмело, али веома смишљено.

## РУВАРЧЕВА ОЦЕНА И КРИТИКА ИСТОРИЈСКИХ ИЗВОРА

Од самог почетка свога научног рада Иларион Руварац је био мишљења да су архивска грађа и извори основа историје. Пре свега долазе у историју извори: „Најпре ћу да поменем изворе”.<sup>18</sup> Зато је мислио, да сваком догађају треба тражити „сведоцбу видока или блиског савременика”.<sup>19</sup> Знање без наведених извора уопште не важи;<sup>20</sup> најбоље је наравно, ако су извори писани<sup>21</sup>

И. Руварац је сматрао да изворе треба знати прочитати, као и знати језике на коме су писани. Кад се текст прочита и разуме, онда се мора, пре свега, утврдити у коју врсту извора спада. И. Руварац је изворе делио на документа и писце, као документа сматрао је листине, хрисовуље, писма и записе савременика.<sup>22</sup> Њему су били само повеље и савремени списи и записи и натписи прави извори. Њима је поклањао највише вере. Највише се мучио око записа и натписа. Они су кроз читава столећа скоро једини српски извори.<sup>23</sup>

Њима је Руварац највише веровао. С писцима је било много теже. Јер, код њих је морао постављати питања: 1) да ли знају истину; 2) да ли је хтео или смео рећи истину. Зато је Иларион Руварац био веома опрезан и с вестима савремених писаца, српских нарочито. Због оштрог начина изражавања испадали су његови судови о орпским писцима веома неповољни. Први међу њима, писац Барског родослова, добио је име „конфузног попа Дукљанина.”<sup>24</sup> За писце српских житија писао је (1856) да „већина нема никаквих позитивних историчких података.”<sup>25</sup> О Доментијану није мислио ласкаво, а Теодосија сматрао је извором другог реда, коме је признавао само вештину лепог писања.<sup>26</sup> Данилов *Живот краља Милутина* сматрао је типичним примером подлог византизма.<sup>27</sup> Григорија Цамблака је хвалио као вештог описивача природних лепота, одавао му је признање што се није устручавао рећи истину о смрти краља Стефана Дечанског.<sup>28</sup> О биографу Константину Филозофу изразио се непо-

<sup>18</sup> И. Руварац, *Одломци*, 1896, уметак, 5.

<sup>19</sup> И. Руварац, *О кнезу Лазару*, 1887, 383.

<sup>20</sup> И. Руварац, *Монтенегрина*, 1899, 128.

<sup>21</sup> И. Руварац, *Стари Сланкамен*, 1892, 20.

<sup>22</sup> И. Руварац, *О кнезу Лазару*, 1887, 224—225.

<sup>23</sup> *Ибидем*, 190.

<sup>24</sup> И. Руварац, *Две студентске расправе*, 1884, 2—3.

<sup>25</sup> *Летопис МС*, 208, 1901, 18—19; *Матица III*, 1868, 314.

<sup>26</sup> *Стражилово*, IV, 1888, 509—510; *Летопис МС*, 208, 1901, 9.

<sup>27</sup> И. Руварац, *Монтенегрина*, 1899, 153.

<sup>28</sup> И. Руварац, *О кнезу Лазару*, 1887, 147—150.

вољно.<sup>29</sup> О Житију цара Уроша V од патријарха Пајсија изразио се Руварац доста повољно, имајући при томе на уму време кад је оно писано.<sup>30</sup> О хроникама Бурђа Бранковића И. Руварац изразио се доста неповољно и негативно. О писцу трonoшког летописа односно родослова дао је неповољан суд и назвао га „тричави трonoшац”.<sup>31</sup>

Српске родослове и летописе Иларион Руварац, сасвим разложито, сматрао је посебном врстом историјских извора, насталом обично сарадњом више писаца, како су, уосталом, настала и нека житија. Још као млад писац, мислио је (1856) да је ова врста српских извора постала у вези са страним, најпре старо-бугарским, и надао се да ће се те везе моћи утврдити.<sup>32</sup> Али, та Руварчева мисао била је исувише смела. За родослове је тврдио да нису могли постати пре XV столећа. Они за њега нису представљали неку већу историјску вредност.<sup>33</sup> Српске летописе ценио је више од родослова.<sup>34</sup>

И. Руварац је сматрао да кад се извор прочита, треба га онда класифицирати и одредити му степен вредности, и то, „на вазистроге критике”.<sup>35</sup> То се постизава, по Руварцу, поред унутрашње критике самог извора, његовим упоређивањем с другим изворима о истом догађају.

Дужност критике извора описује И. Руварац веома живо, када вели на једном месту за свој задатак „у ком ћу покушати да разјасним, разаберем расплетем, и рашчерупам оно, што је у том одговору (Панте Срећковића) доста нејасно што је сплетено, смршено и заврнуто”.<sup>36</sup> Замерао је Панти Срећковићу што се при изради својих расправа служио рђавим изворима, и то, доста некритично а чиме се он, Љ. Ковачевић и Ст. Новаковић нису користили.

Резултати Руварчеве критике извора били су увек мршави према уложеном труду. То је тако и у боље организованим наукама него што је наша. Иларион Руварац је био свестан тога, па је ипак главну кривицу због малог броја својих радова бацио на себе.

Иларион Руварац је у критици извора усавршио раније српске методе критиковања и потпуно их је изједначио с најбољим у свету — и по методи рада и по вредности резултата. Његова критика извора била је учена, оштроумна и пуна интуиције.

## ИСТОРИЈСКА ПРИКАЗИВАЊА ИЛАРИОНА РУВАРЦА

Иларион Руварац у самом почетку свог научног рада имао је у плану да обради српску историју у целини. Али, касније је сузио те своје научне намере — као и сви прави научници — и од тог ма-

<sup>29</sup> Ибидем, 151—156.

<sup>30</sup> Матица, III, 1879, 481.

<sup>31</sup> И. Руварац, О пећким патријарсима, 1888, 35.

<sup>32</sup> И. Руварац, Две студентске расправе, 1884, 4—5.

<sup>33</sup> Летопис 150, 1887, 69.

<sup>34</sup> Летопис, 155, 1873, 38—43.

<sup>35</sup> И. Руварац, О кнезу Лазару, 1887, 49.

<sup>36</sup> Коло, I, 1889, 208.

лог дела још мање да оствари. Осим тога мислио је на прилог Даничићеву Рјечнику из књижевних старина српских.<sup>37</sup> Желео је писати о Патаренима<sup>38</sup>, намеравао је да састави студију о Стефану Штиљановићу<sup>39</sup>, а своју одличну студију о пећким патријарсима замислио је само као први део — како је он волео говорити — једне нужне трилогије. Вероватно да је мислио и да настави и заокружи своја дубока истраживања о народним песмама, али се тих намера одрекао још 1884. Гетеовим оправдањем »Ich bin zu alt um blass zu spielen«<sup>40</sup>.

Тако је писао и српску историју, све у одломцима и све о питањима која су била најтамнија и најосетљивија у прошлости Срба. Постао је истраживач извора и писац расправа, прилога, белешака и оцена. У таквом послу не могу се показати и развити приказивачке способности као у писању целе историје. Др Н. Радојчић је у праву кад ово тврди.<sup>41</sup>

Прве расправе Илариона Руварца имају јасну концепцију и приличну композицију. У расправи о краљицама и царицама српским има неколико испада који квари јединственост у разлагању Сасвим је без замерке — с методичког гледишта — студија о првим годинама владе цара Душана у хронолошком погледу.<sup>42</sup> Ова студија је и најбољи методички рад Илариона Руварца. О њој се ласкаво изразио и Буре Даничић у писму Илариону Руварцу, 18. XII 1871. године.<sup>43</sup>

Концепција радова није никад правила тешкоће И. Руварцу, већ композиција и њено остварење. Он је добро знао шта ће рећи, али се мучио са начином како то да учини.

У већим расправама Илариона Руварца композиција је свуда потпуно разбијена дугим екскурзијама, које су готово и скоро читаве нове расправе. У студији о Семинарији (1887) нису умети дугачки, али цели састав је искидан неспретним распоредом изложеног градива на два дела од којих се први зове историски. Иначе у одличној студији „О пећким патријарсима“ (1888) не осећа се уопште никаква композиција. Исти случај је и са његовом студијом „О кнезу Лазару“ (1887—1888).

Композицију расправа Илариона Руварца нису раскидале само дигресије него и сам начин излагања. У почецима свога научног рада је методичан, стваран и кратак у расправљању. Али је касније постајао све пространији у разлагању и све се чешће удаљивао од главног предмета расправе.

Такав начин писања Илариона Руварца није био подесан за широко, мирно, стварно и јасно историјско приказивање. Нико с тим није био боље начисто него он. То он и признаје у својој најве-

<sup>37</sup> Гласник СУД, XLIX, 1881, 51.

<sup>38</sup> Р. Врховац, Карактер и рад Б. Даничића, 1923, 96.

<sup>39</sup> Летопис МС, 117, 1874, 109.

<sup>40</sup> Иларион Руварац, Две студентске расправе, 1884, 116.

<sup>41</sup> Др Н. Радојчић, О историјском методу Илариона Руварца, Гласник ИД у НС, књ. V, св. I, стр. 197.

<sup>42</sup> Рад ЈА, XIX, 1872, 178—188.

<sup>43</sup> Р. Врховец, Карактер и рад Буре Даничића, 1923, 139—140.

ћој студији „О кнезу Лазару”, па у вези с тим каже: „Нисам припо-  
ведач те зато и не пишем повест о кнезу Лазару, већ само расправљам  
историска питања, која се тичу кнеза Лазара”.<sup>44</sup>

## КАКО ЈЕ ИЛАРИОН РУВАРАЦ СХВАТИО ИСТОРИЈУ

Противници научног рада Илариона Руварца вртили су се углавном око питања: „Како је И. Руварац схватио нашу српску историју”? Они су већином веровали да се Иларион Руварац, њихов противник није пробио до свог схватања српске историје, него да је заостао у свађи и препиркама око година и имена. Они су му пребацивали да се није бринуо за историјску науку, па чак да му уопште није била позната. Нису хтели ни осврнути се на његов прилог (1857—1858), који је несумњиво био тада најбољи историјски састав код Срба. Нису хтели да окрену главу на Руварчеве похвале великог немачког историчара Л. Ранкеа, чија је дела он свакако боље познавао него ли они, а од којих је тешко замислити бољу школу за висока историјска схватања. То су могли и сами знати. Али нису могли докучити и схватити колико се Иларион Руварац и иначе занимао за историјску науку и њене крупне проблеме.

Из свега досад изложеног јасно се види какав је пут одабрао Иларион Руварац. Он није расипао своје знање теорије историје и није обасипао читаоце с доктринарним разлагањима о сврхама историчкога и научнога рада. Пуштао је да сами читаоци исчитавају његове погледе на историјски развитак и његове сврхе из самих његових радова. Он је мислио, дакле, као и Јован Рајић и као сви модерни историчари — нека читаоци сами стварају судове, ако хоће. По њему, историчар их не сме наметати.

Главну сврху свога научнога рада одређивао је И. Руварац врло често, увек са много скромности. Најкраћи је био када је писао да својим радом жели „... најбоље послужити роду своме ... и одужити се добротворима својим.”<sup>45</sup>

Учитељ историје Илариона Руварца у гимназији, Јаков Герчић, био је још васпитаник XVIII столећа. Чврсто је веровао у васпитну корист историје и сматрао ју је њеним главним задатком. Жив се намучио око састављања увода својој смишљеној великој општој историји о користи од историјског знања. Сасвим је разумљиво што је ово схватање пренео и на свог ученика. Он га није често спомињао, али се да видети да је искрено веровао у могућност поуке црпене из историје, нарочито из предговора његовој књизи о Семинарији: „*Historia magistra vitae*”!

Ово схватање, примљено из књига, у школи и одомаћено у друштву, није се слагало с научним уверењима Илариона Руварца. Л. Ранке није хтео више историјом васпитавати као чувени историчари XVIII столећа, већ само рећи „како је у прошлости доиста

<sup>44</sup> И. Руварац, О кнезу Лазару, 1887, 135.

<sup>45</sup> И. Руварац, Две студентске расправе, 1884, IV.

било", изнети истину о развоју — ништа више. По њему, као и И. Руварцу историји је једина сврха — истина, а она сама собом већ васпитно делује. Зато је Иларион Руварац био један од најоданијих поклоника истине. Српски историјски извори тако су малобројни, особито за неке периоде, да је на основу њих очајно тешко доспети до истине, до верне обнове развоја у прошлости. Само велика љубав према истини може водити истраживача тим трновитим путем.

Историјска истина била је велика научна љубав Илариона Руварца. Ради ње он је улетео у борбу са представницима историјско-патриотске школе, којима је на челу био Панта Срећковић, проф. Велике школе и члан Српског Ученог Друштва. У својој опширној студији „О кнезу Лазару” изнео је сумњу да је Вук Бранковић био издајник на Косову.<sup>46</sup> Против ове сумње устао је Панта Срећковић. Борба око утврђивања истине о Вуку Бранковићу окончана је тиме што је истину о овој знаменитој личности утврдио Љубомир М. Ковачевић, проф. Велике школе и академик, у својој студији „Вук Бранковић”, о којој се Ст. Новаковић, у једном писму Љ. Ковачевићу изразио веома добро.<sup>47</sup> Ова студија ковачевићева окончала је борбу између И. Руварца, творца историјско-филолошке школе, и П. Срећковића, представника патриотско-историјске школе. Поред овог питања И. Руварац је доказао још: 1) да краљ Вукашин није убио цара Уроша; и 2) Црна Гора није била сасвим независна. У решавању прва два питања Руварцу су много својим расправама помогли Љ. Ковачевић, др К. Јиричек и Ст. Новаковић; а око решавања трећег Јован Томић својим расправама из Историје Црне Горе.

Какав је био поглед Илариона Руварца на целокупни развој српског народа? Он га није хтео јасно и отворено рећи. Али има сигурних знакова да је био много ведрији и поноснији него што су његови противници мислили.

## РАД ИЛАРИОНА РУВАРЦА НА ИСТОРИЈИ БОСНЕ

У свом обилатом раду на нашој народној историји И. Руварац се врло често бавио и питањима из старије историје Босне, политичке и црквене. У томе урадио је више него Стојан Новаковић, Љуб. М. Ковачевић, Панта Срећковић и неки други.

Први Руварчев рад из босанске историје објављен је 1878. у *Годишњици НЧ*, II, под насловом „Нешто о Босни, дабарској и дабро-босанској епископији и о српским манастирима у Босни”. У овој расправи Руварац је расправљао о старој припадности и границама Босне од X столећа па на даље, као и њеним односима са Србијом од краља Драгутина па до цара Душана.

У другом делу ове расправе Руварац се доста позабавио питањем о месту дабарске епископије и указао на вероватност, да је

<sup>46</sup> И. Руварац, О кнезу Лазару, 1887, 382—383.

<sup>47</sup> Архив Србије, Писмо Ст. Новаковића Љ. Ковачевићу, лични фонд Љ. К., Љ. К. 705.

оно могло бити у Полимљу, у Манастиру Бањи. С Руварчевим мишљењем о овоме слагао се и архим. Нићифор Дучић.<sup>48</sup>

У трећем делу ове расправе изнети су подаци о босанским манастирима прибрани са разних страна.

На расправљање неких питања И. Руварац из ове расправе се није враћао сем у два-три случаја. А то су ови. У једној белешци, на стр. 240—241, те књиге *Годишњице* Руварац је био обећао, да ће се вратити на расправљање Симе Љубића о граду Котору у Босни. То је касније и учинио. У Гласнику Српског Ученог Друштва, XLIX, 1881., он је на стр. 29—37 указао на крупне и скоро невероватне грешке и незнање Љубићева не само у питању одређивања места града Котора — Которца, него и у мешању босанског бана Борића с угарским краљевићем Борисом, и на конфузно приказивање босанских прилика средином XII stoleћа. — После тога, год. 1887. у једној начелној расправи, показао је он — расправљајући уочљиву погрешку неких рачичких историчара да Травник није Бобовац.<sup>49</sup> Том приликом узгред говорио је и о походу цара Душана на Босну али није налазио потребе да се у то питање упушта подробније. Најзад у *Гласнику Зем. музеја*, IV, 1892, 293—301 исправио је Руварац ранија датирања у неким радовима у Манастиру Озрену, дао је још један мањи прилог за историју Манастира Папраће и утврдио идентитет презвитера Страхиње, манастирског живописца из Будимља.

У каснијим својим расправама Руварац се највише задржавао на питањима из времена владе бана Стевана II Котроманића и бана Твртка, и генеалогijом породице Вукчића — Хорватинића из истог времена. Интересантно је подвући, да су га из те периоде нарочито занимала женска лица. У *Гласнику Зем. Музеја*, III—IV, 1891—1892., он је утврдио да није постојала Драга, кћи бана Стевана II, ни Даница, његова сестра, а за Катерину, жену Хермана I Цељског, изнео је претпоставку, да она не може бити никако кћи Твртка I, већ бана Стевана II. С овом Руварчевом тврдњом о Катерини није се слагао Л. Талоци у својим *»Studien zur Geschichte Bosniens und Serbiens im Mittelalter«*, стр. 288.<sup>50</sup>

У *Гласнику СЈД* XLIX, 45—52, дао је И. Руварац мању расправу о роду великог босанског војводе Хрвоја и о његовом сродству са породицом Шубића. Касније ће у *Гласнику ЗМ*, III, 1891, лепо објаснити, да је Реса, жена тепчије Батала, сестра Хрвојева.

1894. објавио је И. Руварац своја истраживања о времену и бановању Твртка I. Та његова испитивања и утврђивања, заснована су на изворној грађи.

Од свих Руварчевих расправа из босанске историје најмање се одржала она о Херцегу Стјепану, коју је објавио у *Гласу Српске краљевске академије*, XVI, 1889., „О натпису на цркви Херцега Стјепана”. Тај натпис налази се у херцеговачкој цркви у Горажду. По-

<sup>48</sup> Н. Дучић, Књижевни радови. II, Б, 1892, 99—118.

<sup>49</sup> Стражилово, бр. 10—11.

<sup>50</sup> М. Ристић, Босна од смрти М. Нинослава до владе сремског краља Ст. Драгутина, Београд, 1910, 2—6; др К. Јиричек, Историја Срба, II, 125; Народна енциклопедија СХС, IV, 884.

вод за Руварчеву расправу дала је студија Ђ. Трухелке у Гласнику ЗМ, I, 1895.

Своје студије о последњим годинама босанске државне самосталности посветио је И. Руварац женским лицима, претпоследњој босанској краљици Катарини и последњој Мари.<sup>51</sup>

Руварац је дао и неколико прилога и за историју Хума, односно, углавном за историју црквених прилика у Хуму. Први прилог му је у том правцу нека врста коментара Лимској Повељи краља Уроша I, која тада (Годишњица X, 1888) кад је овај чланак писан није била још позната у целини.

У Годишњици НЧ, XIV, 1894. дао је И. Руварац прилог, у облику омање расправе, о постанку Требињског Манастира.

Врло добра је мала Руварчева расправа „О хуским епископима и херцеговачким митрополитима” (Мостар 1901). Њу је допунио В. Ђоровић у студији „Споменици земунско-херцеговачке епархије”, (Ниш, 1929).

Интересантно је напоменути да Руварац ништа није написао о богумилима и патаренима, иако је могао јасно запазити једностраност у схватањима Петрановићеве школе и доктринаризма Ф. Рачког и његових следбеника. Извори, особито турски, говоре јасно и недвосмислено и против једног и против другог гледишта.

На основу једног његовог писма, које је 22. V 1880. упутио Никодиму Милашу, као и целокупне преписке са њим, јасно се види какво је његово гледиште било о богумилима и патаренима. На крају једног писма упућеног Н. Милашу Руварац вели: „Ја се с богумилима нисам специјално бавио”.

## ИЛАРИОН РУВАРАЦ И Његови РАДОВИ ИЗ ЦРКВЕНЕ ИСТОРИЈЕ

Као придворни калуђер имао је Руварац прилике да преко манастирских настојатеља добије на увид многобројне старе рукописе у којима су га највише занимали натписи и записи, на основу којих је бацио много светлости на историју Српске цркве, о којој се пре њега мало знало. Он је дакле већ у почетку свога рада отпочео прикупљати разбацану грађу за историју Српске цркве, с циљем да даде солидну подлогу за историју српске архиепископије и патријаршије, појединих епископија и многобројних српских манастира. Али, одмах, морамо истаћи, да Руварац своју снагу није посветио само испитивању црквене повести, него и политичкој историји наших народа. И. Руварац је, као и В. Ст. Карацић, био уверен у истину принципа за које се борио те се није дао збунити у пркос напада старије некритичне патриотске школе.

Први рад из области црквене историје објавио је 1868. Иларион Руварац у Гласнику СЋД, књ. XXIII под насловом: „О каталозима пећких патријарха”. У тој расправи показао је он најбоље

<sup>51</sup> Гласник ЗМ, V, 1893; В. Ђоровић, Рад Илариона Руварца на историји Босне, Гласник ИД у НС, V, св. I, стр. 225—226.

како сигурно влада разбацаним, на први поглед ситним, материјалом, који када се нешто групише, како је И. Руварац умео, даје крупне резултате. У том послу он не само да утврђује године владе појединих патријарха од Никона у 15. столећу па до Арсенија IV Јовановића Шакабента у 18. столећу, него, што је интересантно, искорењујући доста лажне заблуде и грешке, тумачи и њихов постанак. Расправа ова чувена је с тога што је он у њој дошао до крупнога резултата, а наиме да је са падом српске државе (од Арсенија II) пропала и српска патријаршија, док је није Макарије 1557. успоставио.

Као допуну овој расправи споменућемо његов чланак „*К чланку о каталозима пећких патријарха*”.<sup>52</sup> У том чланку саопштио је према издању руског канонисте А. С. Павлова грамату цариградског патријарха Јеремије II из године 1531. којом је на молбу охридског архиепископа Прохора патријаршија пећка присједињена охридској. Том граматом патријарха Јеремије II је потврђена тврдња И. Рувараца у *Гласнику СЋД*, XXIII, да је са падом деспотовине пропала и српска патријаршија, а поред тога сазнајемо из ње о покушају смеревског митрополита Павла 1531. да обнови и успостави Пећку патријаршију, па га је у томе спречио охридски архиепископ Прохор. При крају ове расправе И. Руварац је утврдио годину смрти патријарха Макарија и објавио неколико нових података о Макаријевим наследницима до Арсенија IV.

На питање о пећким патријарсима вратио се И. Руварац по трећи пут у студији »*Nochmals Mehmed Sokolović und die serbischen Patriarchen*« у Јагићевом *Архиву за словенску филологију*, књ. X. Расправу ову изазвала је студија професора Константина Јиричека *Der Grossvezier Mehmed Sokolović und die serb. Petriarchen Makarij und Antonij*»<sup>53</sup>. Не слажући се у свему са Јиричком исправља Руварац своје раније тврђење о години смрти између патријарха Макарија и великог везира Мехмеда Соколовића, као и синовцима Соколовићевим, који су засели на пећкој и охридској столици.

Па и по четврти пут се И. Руварац вратио да расправља о патријарху Макарију и рођацима великога везира Мехмеда Соколовића у једној од својих најбољих расправа „*О пећким патријарсима од Макарија до Арсенија III (1557—1690)*».

Све до ове Руварчеве расправе учило се и веровало да је тело Св. Саве на заповест великог везира Синан паше спаљено на Врачару 1595. Руварац је у споменутој расправи дошао до закључка, да је тело Св. Саве на заповест Синан паше однесено из Манастира Милешева на Велики петак 1594. Ту тврдњу Руварац је извео на основу летописачке белешке из неког зборника у Прашком Музеју; па је ту белешку довео у везу са казивањем Врхобрезничкога Летописа. Али као најјачи доказ И. Руварац навео је тај факат, да се Синан паша с пролећа 1595. није налазио у Београду, јер је на његово место великог везира у фебруару 1595. нови султан Мехмед III

<sup>52</sup> Гласник СЋД, X, VII.

<sup>53</sup> Archiv, XI.

поставио Ферхат пашу, а Синан пашу отпратио негде у Азију. Недавно је др Алекса Ивић у 28. књ. Јагићева архива покушао да обори Руварчеву тврдњу и да рехабилитује старо мишљење, али су његове тврдње одбацили др Јован Радонић и Јован А. Томић.<sup>54</sup>

По начину обраде слична је пећким патријарсима Руварчева расправа „*Рашки епископи и митрополити*.”<sup>55</sup> Нова расправа као и она ранија плод су дугогодишњег прибирања и сређивања вести о рашким епископима из разних листина и инскрипција.

Одмах на почетку расправе И. Руварац одбацио је укорењено мишљење, које су заступали Ст. Новаковић, Љ. Ковачевић и Љ. Јовановић, да је владичанство у Расу основано у доба кнеза Мутимира, и то, одмах по коначном покрштењу Срба, трудом византског цара Василија I Македонца. Наведени писци тврдили су то на основу писма папе Јована VIII од 872. до 876. али та писма не тичу се, по мишљењу И. Руварца, српскога кнеза Мутимира, него Мутимира кнеза Словенаца између Саве и Драве.

Осветлавши овакво врло тамну стару повест рашке епархије прешао је И. Руварац на приказ даље њене судбине, трудећи се на основу прибранога градива да утврди ред рашких епископа како су један за другим долазили. Расправу је завршио Руварац са Јанићијем, последњим новопазарским или рашким епископом (1818) под којим је та епископија сједињена са призренском митрополијом.

Знаменита и чувена је његова расправа „*О хумским епископима и херцеговачким митрополитима до године 1776*” која је одштампана на по се у Мостару 1901. из књиге „Српска православна херцеговачко-захумска митрополија при крају 1900. год.” И ова расправа, као и оне раније, само су одломак из његова великог дела „*Serbia Sacra*».

Расправу о хумским епископима И. Руварац отпочео је са причањем цара Константина Порфирогенита о Хуму и о кнезу захумском Михаилу Вишевићу. Истакавши кратко, да је Хум у X, XI и XII столећу био под јурисдикцијом спљетске архиепископије, али отпочео је са детаљнијим расправљањем о хумској цркви од доба Немањића. Св. Сава је, по Руварцу, отпочевши организацију српске цркве, поставио и за Хум, у колико је он — до реке Неретве — био у власти Стевана Првовенчаног, и за требињску област једног епископа са седиштем у Стону, у храму Пресвете Богородице.

Са падом хумске земље под Босну (око 1325), где су били у моћи богомили, није се, по правилном закључку могао одржати православни епископ. Последњи епископ хумски био је Стефан, који се спомиње у једној повељи краља Уроша III Дечанског. Тај епископ Стефан утекао је из Хума када су га Босанци освојили.

Иза поменутог расправе по значају и вредности дошла би студија „*Владике цетињско-зетске и црногорске*”.<sup>1</sup> У њој испитује прошлост ове цетињско-зетске и црногорске епископије. Иза ове студије следе чланци: 1) О Манастиру Кома; 2) О Манастиру Бешка

<sup>54</sup> Летопис МС, књ. 237, 107—113; Ј. А. Томић, Кад је спаљено тело св. Саве, Београд, 1906.

<sup>55</sup> Глас СКА, LXV.

Горица; 3) О Манастиру Св. Николи на Врањини у Скадарском блату.

И. Руварац поклонио је доста пажње и манастирима у Србији. Треба с овим поменути и његов чланак „Судбина манастира Винче у Србији” за који Руварац тврди да је задужбина Стевана Лазаревића, српског деспота. На основу записа, званичнога описа Манастира Винче и описа земаљске администрације у Србији закључио је И. Руварац, да је тај манастир опустео када је Србија пала под Турке 1459., а поново је обновљен под патријархом Макаријем у 2/2 XVI столећа. Али је убрзо Манастир Винча 1611. опет опустео, па је ускоро поново обновљен, да иземђу 1683—1699. по трећи пут опустео којом приликом се братство Винче преселило у Манастир Кувеждин.

У *Старинару* за 1888. и 1889. штампан је даље чланак „Прилошци и грађа за повест о српским манастирима”, где су, по једном рукопису Академије СССР, објављена нека дата о манастирима: Студеници, Милешеву, Дечанима, Хопову, Раваници уз Мораву, Крушедолу, Љубостињи, Сопоћанима, Морачи, Бањи и Лисаћу. У другом одељку овога чланка „О кучајинским манастирима по Записима” груписао је Руварац и средио записе о Манастиру Раваници, Витеници, Брадачи и Горњаку.

Велику пажњу посветио је И. Руварац прикупљању изворне грађе за историју српске цркве у Карловачкој митрополији. На прикупљању ове грађе Руварац је марљиво и вредно радио у Патријаршијској библиотеци и архиви. У листу „Беседи” за г. 1868 1869. и 1870. објавио Руварац, из пом. Библиотеке и архиве, многе важне документе из XVIII XIX столећа, која се тичу српске цркве и српског народа у Угарској.

Поред поменутих питања И. Руварац је поклонио много пажње и времена раду на Историји српске цркве у Боки Которској. У шематизму епископије Боке Которске за 1888. објавио је И. Руварац рад „Списи и записи који се тичу пострижника Манастира Савине Патернија”, који је умро као епископ посвећења у Сремским Карловцима, а у Шематизму исте епархије за 1889. писмо Стевана Љубибратића из Карловаца од 18. II 1729. у коме јавља да ради прогонства од иновernih оставља своју далматинску епархију и прелази у Аустрију. Сем тога објавио је он ту један акт, којим је архијерејски синод бира и одређује Стевана Љубибратића на епархију костајничку. Али велики интерес показао је И. Руварац при обради врло занимљиве расправе »Pop Nikodim der erste Klostergründer in der Walachei« у којој говори о оснивању Манастира Тисмане и Водице у Влашкој, као и оснивању Манастира Вратне и Манастирице у Неготинској Крајини.<sup>56</sup>

Од особитог значаја је расправа И. Руварца „Шта се и како се и с које стране досле покушавало да се и код нас оснује Семинариј за кандидате свештеничког реда”.<sup>57</sup> Расправа је рађена на ос-

<sup>56</sup>) Archiv für slav. Phie., XI.

<sup>57</sup> И. Руварац, Шта се и како се и с које стране после покушавало да се и код нас оснује Семинарија за кандидате свештеничког реда, Нови Сад, 1887.

нову списка архива Карловачке митрополије. У њој, поред покушаја подизања Семинарије, Руварац илуструје на много места новију историју карловачке митрополије.

Доста пажње И. Руварац посветио је и аутокефалности српске цркве. Нарочито је писао о раду св. Саве као организатора српске цркве. На ово важно питање по српску цркву скренула му је пажњу расправа И. С. Палмова „Новия данныя къ вопросу объ учрежденія сербской архіепископій Св Савоі въ 13 в.) „која је објављена у часопису *Христијанское чтение* са г. 1892. У томе чланку реферише Палмов о зборнику канонскога материјала Кардинала Питре, па је између осталог објавио ту у руском преводу неколико одломака из писма охридског архиепископа Хоматијана Св. Сави, у коме улаже протест због оснивања аутокефалности српске цркве, која је до тада била под јурисдикцијом Охридске архиепископије.<sup>58</sup>

Руварац је пре ове расправе забавио се питањем оснивања аутокефалности српске цркве у чланку „О археологији Срба или иначе званих Трибала”.<sup>59</sup>

Сува је штета што су остали недовршени радови И. Руварца „Прилози агиолошки”, штампани у *Српском Сиону* за 1898. У њима је И. Руварац расправљао о години и дану смрти српских светаца, затим о опћој стихири српским свецима од Митрополита Јована Борђевића, о ликовима српских светаца, како их је приказао К. Жефаровић у својој *Стематографији*.

Наведеним радовима Иларион Руварац је углавном обухватио скоро целу историју српске цркве. Зато је студија византолога Хајнриха Гелцера »Der Patriarchat von Arhrida. Geschichte und Urkunde, 1902. привукла његову пажњу. Он је замерио др Јов. Радонићу на рецензији ове књиге, која је штампана у *Archiv für slav. Phil.* XXV што није исправио наслов књиге Гелцерове, да нису охридски епископи никада носили титулу патријарха. Паралелно с овим похвалио је Јиричекову рецензију ове књиге у *Byzantinische Zeitschrift*, XIII.

## РАДОВИ ИЛАРИОНА РУВАРЦА ИЗ ОБЛАСТИ ИСТОРИЈЕ ВИЗАНТИЈЕ

Пред други међународни конгрес за византиске студије, који је одржан у Београду месеца априла 1927., професори Универзитета Драг. Анастасијевић и Филарет Гранић почели су да прибирају библиографију радова, који се односе било на прошлост Византије уопште, било пак специјално на наше односе према Византији. Професору и академику Филарету Гранићу између осталог пало је у део да састави листу радова архимандрита Илариона Руварца у којима су обрађени односи Србије и Византије, што је и учинио врло савесно.

<sup>58</sup> Др Јован Радонић, И. Руварац и његови радови на пољу цркв. историје, Гласник ИД у НС, V, I св., стр. 240—241.

<sup>59</sup> Летопис МС, књ. 150,

Професор Ф. Гранић је утврдио да се у радовима архим. И. Руварца обрађује, и то: 1) К чланку о каталозима пећких патријарха, Гласник СЋД 47 (1879), 265—275 питање о присједињењу српског патријархата охридској архиепископији; 2) Прилошци к објашњењу извора српске историје, Гласник СЋД, 49 (1881), 1—52 питање „О Диоклеји у Кинама” с упоређивањем са савременим домаћим изворима, да је град Διόκλεα τε Πόλις Πε ρε φανήα који се спомиње у Историји Јована Кинама V, 17 у низу градова у Далмацији покорених око 1166. од Јована Дуке, војсковође цара Манојла I Комнина, никакo не може односити на стари град Диоцлеа, него да је то вероватно град Clis и да је Διόκλεα Те πολις у Кинамову тексту свакако настало коруптелом и емендацијом ιετοκλεις Те πολις<sup>3)</sup> Кратки нацрт епископата у Срему у обште и на посе Сремско-Карловачке Архидијецезе, Шематизам ист. прав. србске архидијецезе сремско-карловачке за годину 1884. Нови Сад 1884., у коме у уводу сумарно додирује историју цркве у византијској епохи не изнесећи ништа ново; 4) Прилози за српску повест, *Летопис МС*, 150 (1887), 53—88. Саопштава преводе: а) из дела јерусалимског патријарха Хрисанта, Историју јерусалимске патријаршије, књ. VIII, гл. 13, која је посвећена историји Срба, и б) из дела истог патријарха Συντάρ Μα Те ητο περι των οφφικίων κληρικων και αρκων Τικζων . . . књ. VIII гл. 13 која се односи на Пећку патријаршију односно архиепископију (Оба Хрисантова дела изашла су на свет 1715). Руварац ове преводе пропраћа историјским каментаром и потребним примедбама; 5) Рашки епископи и митрополити, *Глас СК академије наука* 62 (1901), 1—46 питања о граду Расу у коме побија и критикује мишљења историка Ст. Новаковића, Љ. Ковачевића, Љ. Јовановића и А. Гавриловића о њему на основу византијских писаца о њему; 6) Бүраћ Вүковић, деспот српски и Бүрђе Кастриот — Скендербег, воћ арбанашки, године 1444., *Летопис МС* 229 (1902), 1—13 у коме побија погрешан навод Вјекослава Клајића, у његовом делу *Повјет Хрвата*, св. II, Загреб, 1901, стр. 200, да се у историји византијског историка Халкондила у вези са битком код Варне од 1444. налази једно место у коме се Бүраћ, деспот од Србије, означава као главни кривац свих хришћанских несрећа, па и оне код Варне, што није хтео преко српског земљишта да пусти Скендербега са војском који је хитао у помоћ Хришћанима код Варне. Ово место у Халкондила уопште не постоји, а Клајић је поменути цитат узео из дела Ч. Мијатовића „Деспот Бүраћ Бранковић, II, стр. 44-45, који је пак овај податак узео из Марина Барцелија. Дело Барлеција *Vita* је непоуздано и садржи пуно измишљених писама, писаних наводно од разних владара Скендербегу. По Руварцу Барцели је у горњој тачки завео већину историка почев од XVII до XX столећа (М. Орбинија Праја Катону К. Хорфа Херцберга, Хүбера, Мијатовића, Клајића.<sup>60</sup>

Из изложеног се јасно види да се Иларион Руварац прилично бавио проблемом односа Србије и Византије. Радови И. Руварца,

<sup>60</sup> Др Филарет Гранић, Радови Илариона Руварца, који имају везе с византиском историјом, Гласник ИД у НС, V, св. 1 (1932), стр. 246—247.

који су додиривали и обрађивали овај проблем у многоструци служили су као путоказ Ст. Станојевићу при изради његовог дела „Византија и Срби,” I-II, 1903-1906.

## РАДОВИ ИЛАРИОНА РУВАРАЦА ИЗ ИСТОРИЈЕ СРБА У ВОЈВОДИНИ

Иларион Руварац видели смо из досад изложених чињеница о њему да није био мали и ситан дух, ограничен на незнатна питања по времену и простору. Његова проучавања била су многобројна и врло разноврсна. Без мало обухватио је он скоро све периоде прошлости нашега народа. Њега је, како што смо видели, интересовала и политичка, ратна, и црквена, и културна и друштвена прошлост нашега народа. Са великим интересовањем проучавао је он историју Црне Горе и средњовековне Србије као и историју Босне и краја у којем се родио.

Његово велико и опште интересовање било је проучавање прошлости нашега народа у Војводини. Он је дао основне и најбоље ствари из историје српске цркве и школе.<sup>61</sup> И о другим не мање важним, питањима дао је Руварац врло занимљиве студије.<sup>62</sup> Једна од најбољих монографија у нашој историографији је Руварчева расправа „Стари Сланкамен” (1892). Драгоцене су његове студије о историјским изворима насталим у овим крајевима.<sup>63</sup> Поред ових својих, по нашу науку, тако значајних радова објавио је Руварац и велики број важних докумената, који се односе на прошлост Срба у Војводини, каткад и без свог потписа.<sup>64</sup>

Његов рад на проучавању неких питања из политичке историје Срба у Угарској пада у једно, по наш народ, врло тешко доба. То је време његова научног рада од 1886 до 1895. Тих година падале су и прославе крупних догађаја, политичких и културних. 1889. навршавало се пет стотина година од битке на Косову, а убрзо после тога четири стотине година од појаве прве српске штампане књиге. Тих година навршавало се две стотине година од Велике сеобе. Поводом тих прослава настала су његова највећа дела: О кнезу Лазару, О Цетињској штампарији и Одломци о грофу Бурђу Бранковићу и Арсенију III Чарнојевићу. Ови радови Руварчеви изазвали су велику полемику, и то, можемо рећи доста жучну. Противници нису га ни мало штедели. Због тога је и сувише трпео. Али, и поред свега, он је изишао као некад Вук Ст. Карацић, победник. Круна те његове борбе за историјску истину био је његов избор 1888. године за члана Српске краљевске академије наука. О томе Руварац у своме писму Академији од 19. IV 1888. године каже: „Скрушен и

<sup>61</sup> Др Д. Ј. Поповић, Рад И. Руварца на проучавању историје Срба у Војводини, Гласник ИД у НС, V, св. I, стр. 248—249.

<sup>62</sup> Ибидем, 248—249.

<sup>63</sup> И. Руварац, Нешто о кроници деспота Бурђа Бранковића, Летопис МС, 111; исти, Повесна слова о кнезу Лазару и кнезу Стевану Штиљановићу, Летопис МС, 117.

<sup>64</sup> Беседе за 1868.

тронут, охрабрен и озарен том обавешћу, не могу ни часа пропустити а да сад већ не одговорим високом председништву изјавом своје дубоке и топле захвалности, тим дубље и топлије, што знам и осећам, да је толику почит и такво одликовање од стране Српске краљевске академије, дојакошњим ситничарским радом нисам заслужио, но да се том избору призрело на моју добру вољу и тежњу за истином, да је само то призрење могло претећи и решити избор мој за члана Српске краљевске академије”.<sup>65</sup>

## РАДОВИ ИЛАРИОНА РУВАРЦА ИЗ ОБЛАСТИ ИСТОРИЈЕ ЦРНЕ ГОРЕ

У радовима о прошлости Црне Горе одржавало се све до Илариона Руварца углавном неколико крупних заблуда, подржаване и популарисане, с једне стране, од наших романтичара педесетих, шездесетих и седамдесетих година прошлога столећа, под утицајем, витешких борби народа Црне Горе са брдским и херцеговачким племенима против Турске. У тим радовима, некритичким и заснованим на традицији, — од владике Василија Петровића,<sup>66</sup> владике Петра<sup>67</sup>, С. Милутиновића<sup>68</sup> па преко Д. Милаковића<sup>69</sup> М. Медаковића<sup>70</sup>, А. Андрића<sup>71</sup>, и Ј. Будиње<sup>72</sup> до П. Ровинског<sup>73</sup> поред других — стереотипно понављало: да је Црна Гора после пада Србије (1459), Босне (1463), Херцеговине (1482), једина остала независна за сва времена турског господарства српским народом; да је последњи Црнојевић оставио да Црном Гором управља Цетињски митрополит, те на тај начин да је ударен темељ теократској владавини у Црној Гори, — владавини владика из разних племена до владике Данила Шћепчевића (Петровића); и најзад да је владика Данило, као духовни и световни господар Црне Горе, оснивач династије Петровић.<sup>74</sup>

Константин Јиричек, бечки проф. универзитета је у једном свом чланку описао унеколико карактер односа државе Црнојевића према Турцима и изнео шта је наступило непосредно после њеног пада и касније.<sup>75</sup> Исто тако у извесним другим публикацијама нашим и страним било је говора и узгредних тврдњи, да је Црна Гора све до краја XVII столећа и фактички признавала турску власт<sup>76</sup>. Иларион Руварац је међутим, први ушао, критички и опширније, у историју Црне Горе до почетка XVIII столећа, доба и иначе оску-

<sup>65</sup> Гласник ИД у НС, V, св. 1 (1932), стр. 296.

<sup>66</sup> Историја о Черној Гори, Москва 175; Летопис МС, ов. 28.

<sup>67</sup> Кратка историја Црне Горе, Грлица за 1835.

<sup>68</sup> Историја Црне Горе од искона до новијега времена, Београд, 1835.

<sup>69</sup> Историја Црне Горе, Задар, 1856.

<sup>70</sup> Повестница Црне Горе, Земун, 1850.

<sup>71</sup> Geschichte des Fürstenthums Montenegro, Беч, 1853.

<sup>72</sup> Storia del Montenegro, Сплит, 1882.

<sup>73</sup> Черногорија, Петроград, I, 1888.

<sup>74</sup> Борђе Петровић, Историја Црне Горе, Београд, 1896.

<sup>75</sup> Др К. Јиричек, Черна Гора, Охув словник научни, 1892, св. VI.

<sup>76</sup> И. Руварац, Монтенегрина, 46—68 Ј. Н. Томић, Политички однос Црне Горе према Турској 1528—1684, Глас СКА, LVIII, 3—4.

дно у савременим изворима и замагљено традицијом, усменом и писменом. У расправи о цетињској штампарији, поред тога што је доказао да је штампарија подигнута не на Ободу већ на Цетињу, и не од Ивана Црнојевића већ од његовог сина и наследника Ђурђа. Руварац је допунио К. Јиричека, да је Иван Црнојевић већ од 1482. признавао турску власт, и да је од 1499. остатак његове државе, Црна Гора, сасвим потпала под турску власт те припојена скадарском санџакату.<sup>77</sup> Касније је издвојена као посебна област, 1514-1528, под потурченим сином Иваном, Скендер-бегом Црнојевићем, а после тога опет враћена под власт скадарских санџак-бегова. Руварац је навео ово питање о Црној Гори расправом о зетским и црногорским митрополитима.<sup>78</sup> Детаљније се њиме позабавио у свом делу *Montenegro*<sup>79</sup>. На основу дотада штампане грађе ушао је И. Руварац у основна питања историје Црне Горе, до почетка XVIII столећа, са истребљењем потурица закључно. Руварац се ту најпре, после увода са подацима шта се знало и писало о Црној Гори код нас и на страни до четрдесетих година прошлог столећа, задржао на питању независности Црне Горе у току XVI и XVII столећа, и доказивао се дотле непознатим подацима: да је Црна Гора у то време била турска област под непосредном влашћу скадарских санџак-бегова, па према томе, поред осталог, да о теократској владавини у њој не може бити говора у току тог времена, па и нешто касније.

Потакнут горњим радовима Илариона Руварца, Јован А. Томић, на основу необјављене грађе из Венецијанског (Млетачког) архива, поред штампане, искоришћене и неискоришћене италијанске дао нешто касније низ студија по истим питањима углавном, које је И. Руварац покренуо. Тако је Ј. А. Томић, потпуно потврдио закључке К. Јиричека и И. Руварца о паду државе Црнојевића под турску власт (1499).<sup>80</sup> У другој својој расправи Ј. А. Томић утврдио је опет са новим подацима да је теза И. Руварца о независности Црне Горе сасвим тачна.<sup>81</sup> Томић је, захваљујући богатој архивској грађи, кориговао, и проширио, употпунио и заокружио излагања И. Руварца о дотичним питањима. Исто тако као и И. Руварац, и Ј. А. Томић сматра да ослобођење Црне Горе од турске власти почиње тек са Морејским ратом. Др Јово Тошковић сматра да је гледиште И. Руварца да се право и истинско одметање Црногораца одиграва тек по паду Херцег Новог 1687., доласком Млетачке посаде на Цетиње и постављањем Грбичића, которског властелина, за гувернадура црногорског, а не одмах почетком рата млетачко-турског<sup>82</sup>.

И у другим важнијим питањима, Ј. А. Томић проширује и утврђује углавном наводе И. Руварца. Исто тако, гледиште И. Руварца

<sup>77</sup> И Руварац, О цетињској штампарији пре четири стотине година, Глас СКА, XI.

<sup>78</sup> И. Руварац, Владике зетске и црногорске, Просвјета, 1892—1893, 13—21.

<sup>79</sup> И. Руварац, Монтенеприна, Бранково коло, 1897. и 1898; и посебно издано Друго издање, 1899.

<sup>80</sup> Ј. А. Томић, Црнојевић и Црна Гора, Глас СКА, LVIII, LX, LXII.

<sup>81</sup> Ј. А. Томић, Политички однос Црне Горе према Турској 1528—1684, Глас СКА, LXVIII.

<sup>82</sup> Др Јово Тошковић, Значај рада И. Руварца на проучавању Црне Горе, Гласник V, св. I (1932), стр. 254.

да се владика Данило не може узети као оснивач династије Петровића, јер поред осталог он као и његови наследници, није био у правом смислу световни владар, него је више духовном влашћу утицао на световне послове Црне Горе.

На крају дакле, можемо да кажемо да је И. Руварац својим радовима на проучавању прошлости Црне Горе дао драгоцене резултате и расчистио сасвим све оно што се плело око питања независности Црне Горе. У колико у потпуном рашчишћавању свега оног што се односило на ово питање није успео није кривица до њега већ до оскудности изворне грађе. Њега, као и Ј. Н. Томића у овоме донекле коригују турска архивска и изворна грађа. Напомене у томе правцу дали су у вези овог питања расправе др Б. Бурђева и Мом. В. Жеравчића.

### ИСТОРИЈСКА ЗАОСТАВШТИНА ИЛАРИОНА РУВАРЦА

После смрти Илариона Руварца, 8. VIII 1905. године остао је добар део од њега деценијама систематски скупљене грађе, мање или више сређене, али још неупотребљене и неискоришћене грађе, и неких делимичних нацрта за његово велико дело »Serbia sacra«, о коме је писао у предговору другог издања своје »Две студентске расправе«, Нови Сад, 1884.

Много се, после тога, расправљало о потреби издавања скупљених радова Илариона Руварца. Професор др Никола Радојчић предлагао је да »све исписе, белешке и планове Руварчеве треба пажљиво распоредити и споменути, да би се тако упознала ширина и дубина његових научних напора; штампани радови не дају о њима сасвим тачну представу».<sup>83</sup>

Из приватне кореспонденције др Јована Радонића с Иларионом Руварцем да се закључити да је Руварац у последњим данима свога живота носио се мишљу да објави и публикује многе своје радове али га је смрт претекла.<sup>84</sup> То се исто да закључити из кореспонденције Руварчеве с Вл. Красићем, К. Херманом, Б. Даничићем, Ст. Новковићем и другим. Део те кореспонденције објавили су Дим. Руварац Р. Врховац и Павле Стевановић.

Идеју да објави и публикује дело »Serbia sacra« створио је Руварац очевидно под утицајем средине, за време свог дугогодишњег боравка у Сремским Карловцима, том »Српском Сиону«, средишту Карловачке митрополије и српске богословске учености.

Кад се вратио са студија права (1852-1856) из Беча, млади Руварац је, како сам каже у споменутом предговору, ступио у монашки ред после свршене Карловачке богословије (1. I 1861) мислио је. »да ће моћи у том реду наставити старих наших писаца житије го-споде српске, архиепископа и патријараха српских, саставитеља ца-

<sup>83</sup> Др Никола Радојчић, О радовима Илариона Руварца, Гласник ИД у НС, Нови Сад, 1930, III, св. 3, 354.

<sup>84</sup> Летопис МС, 233, 118—120.

роставних књига, родословаца и летописаца наших, који су сви из реда монашког.<sup>85</sup>

Поменули смо раније да је Иларион Руварац провео као придворни калуђер у Карловачком патријаршијском двору од 1861. до 1882., дакле 21 годину, у својству конзисторијалног бележника, библиотекара митрополијско-патријаршиске библиотеке, професора богословије, потпредседника конзисторије и ректора богословије све до 1. фебруара 1882., када га је патријарх Герман Анђелић президијално скинуо с управе богословије и послао у његов манастир Гргетег.

Под утицајем те средине, у којој је живео и боравио, Руварац је наставио рад на историји и започне своје велико дело »Serbia sacra«, Историју српске цркве, за којом се у патријаршијском двору осећала већ давно потреба и чинили разни покушаји, али није било способне личности за ову врсту посла.

Још је 1793. митрополит Стефан Стратимировић понудио архимандриту Јовану Рајићу да напише приручну књигу црквене историје, али је Ј. Рајић одбио да „прави какве колекте за компендијум црквене историје“ због слабог вида и слабог здравља, јер је тада имао већ 67 година<sup>86</sup>. Из одговора митрополита Стефана Стратимировића грчком штампару из Беча, Геогију Виндотију да му пошаље за четврти том црквене историје атинског архиепископа Мелетија какво дело у Карловачкој митрополији види се да таквог још није било. Из истих разлога Стратимировић није могао ни немачком историку Ј. Хр. Енгелу за његову *Историју Србије* послати ни тражени списак свих архиепископа и епископа у Карловачкој митрополији од Арсенија III.<sup>87</sup>

Ни за време школовања И Руварца у Карловцима (1856-1859) прилике се у том погледу нису промениле, тако да је и Руварац лично осетио потребу једног уџбеника црквене историје.

Кад је свршио богословију и 1. јануара 1861. замонашио се, као придворни калуђер сав се закопао у Патријаршијску богату библиотеку и проучавао у њој изворе, бележећи из њих историјску грађу за своје будуће радове. Многобројна маргиналија његовом руком у Бонском и Швендтнеровом корпусу, Фејеровом кодексу, Фарлатију, Катони и другим књигама, особито на корицама забележена о томе јасно говоре. Никанор Грујић, епископ пакрачки бележи у својој аутобиографији, да И. Руварац за време његове администрације у Карловачкој митрополији није избијао из патријаршијске библиотеке. Руварац је лично уредио патријаршијску библиотеку по струкама и форматима, и нумерисао сваку књигу и саставио тачан „Зехел каталог“ (од 4221 дела са 6944 свеске), који је и данас још у употреби. Паралелно је радио и у патријаршијско-митрополитском архиву, у коме је проучавао збирку старих рукописа, особито хронике грофа Ђорђа Бранковића. Од старешина фрушкогорских ма-

<sup>85</sup> Др Мита Костић, „Serbia Sacra“ Илариона Руварца, Гласник ИД у НС, V, св. 1, стр. 256.

<sup>86</sup> Др В. Јагић, *Источнички...* II, 656.

<sup>87</sup> Гласник ИД у НС, Сремски Карловци, 1932, V, 257.

настира добијао је Руварац многе старе рукописе на увид, те је неке од њих слао на употребу и Бури Даничићу у Загреб.

Руварчеви радови из црквене историје су већим делом одломци и саставни делови његовог замишљеног дела »Serbia sacra«, које је попут класичног Фарлатијевог дела »Illyricum sacrum« требало да пружи темељну подлогу за историју српске архиепископије и патријаршије сваке поједине епархије и митрополије, и свих српских манастира. У ту сврху Руварац је целог живота сакупљао и прибрао историјску грађу, специјално из старих записа и натписа.

Услед презаузетости у другим пословима Руварац није стигао не само да објави, већ ни да обради ни припреми за штампу многе своје радове и прибрану грађу. Није успео да оконча ни своје замишљено дело »Serbia sacra«.

Међу његовим недовршеним радовима треба поменути: 1) Хилендарски игумани од 1200-1427 (2 стр. фол.); 2) О патријарсима (о њиховим титулама; о њиховом постављењу; о резиденцијама; о дијецезама под њима (нацрт); 3) Архиепископија и Патријаршија (4 стр. фол.); 4) Манастири као седишта архиепископа и епископа (1 ст. фол.); 5) Бугарске епископије (6 стр. фол.); 6) Херцеговачки манастири; и још неки ситнији радови.

Научна вредност Руварчевих радова и књижевно-историјске заоставштине је велика. Истина, неке ове радове, пре штампања и обраде, треба прегледати и допунити.

## ОПШТА ОЦЕНА РАДА ИЛАРИОНА РУВАРЦА КАО ИСТОРИКА

О раду Илариона Руварца писано је прилично. У целости његов рад није сасвим обухваћен. Покушај је учињен неком врстом *Споменице*, коју је објавило Историјско друштво у Новом Саду у свом часопису „Гласнику“ 1932, чији је редактор био Викентије Проданов, тадашњи архимандрит, касније патријарх српски. Свестране монографије о њему као историк у и творцу новог критичког правца у српској историографији још нема. Неке покушаје у томе правцу чинили су Јован Томић, и др Јован Радонић, па и др Никола Радојчић. Али се, на велику жалост наше српске историјске науке, на томе и остало.

Научна вредност Руварчевих историјских радова није ни до данас у ничему изгубила. Зато је Јован Радонић у праву када Руварца ставља поред великана наше српске науке и књижевности Доситеја Обрадовића и Вука Ст. Карацића. Такође не греши ни др Ст. Станојевић када га назива оцем српске модерне историографије. И поред неких својих слабости и претераности, Руварац има и крупних заслуга што је српској историјској науци прокрчио пут и створио у њој нов критички правац, који су прихватили његови сарадници: Ст. Новаковић, Љ. Ковачевић, и др Јован Радонић, др Ст. Станојевић, Љуб. Јовановић, и Јован Н. Томић.

Иларион Руварац је за нашу историјску науку значио и значи, као што је то био за хрватску историјску науку др Фрањо Рачки са којим је он одржавао тесне везе, велико име.

**Momchilo Zeravcich**

**ARCHIMANDRITE ILARION RUVARAC AND HIS SIGNIFICANCE FOR THE RESEARCH OF THE POLITICAL AND CULTURAL HISTORY OF THE SERBS**

Ilarion (Yovan) Ruvarac, historian was born on 1st September 1832 at Sremska Mitrovica, and died on 8th August 1905 in Monastery Grgeteg, Syrmium). He spent his childhood at Stari Slankamen and Stari Banovci. The first six classes of the High School he attended at Sremski Karlovtsy, and the last two in Vienna. It was in this city that he studied history and law. During his studies he made research work in libraries, where he especially got an insight into the criticism of the sources and comparative studies of the national tradition. From Vienna he went to Karlovtsy to study theology (finished in 1859). Being a student of theolog he published his two excellent studies in the periodical »Sedmica« (Week): **An Outline of Domestic Sources of the Old Serbian History** (1856) and **A Contribution to the Study of the Serbian Heroic Poems** (1857). These both were republished in 1884 under the title »Two Student Treatises«.

After finishing the Theological School he became teacher at the Karlovtsy High School, and on the 1st of January, 1861, he became monk in the Monastery Krusedol with the name Ilarion. Since 1872 he is teacher at the Theological School at Sr. Karlovtsy, in 1874 he is appointed archimandrite of Monastery Grgeteg, and in 1875 he is the Principal of the Theological School at Karlovtsy. In 1882 Ruvarac s again in his Monastery, and then Bishop's Deputy of the Temisvar Diocese. But he not feel very well there — he did not want to become Bishop. So he remained in Grgeteg, which he repaired. The years spent in this monastery were his most fruitful years in the scientific work, when he published most of his works.

The major works of Ruvarac could be separated into several most important groups: political history, historical geography, research work into almanach geneologies, inscriptions. The list of the scientific works of I. Ruvarac was published in the **Memorial Book to the late Archmandrite of Grgeteg Ilarion Ruvarac** (1905).

The following personalities have written on Ruvarac: **J. Radoinic**, Letopis Matice Srpske, 241-245; Ditto, Istochnik, 1906 and 1907; **N. Radojcic**, Branko kolo 1909 **J. Grcic** Branik, 1906; **Tomic**, Kritika Ruvarceve skole, 1908; **V. Nikolic**, Zastava 1908; **A. Ivic**, Vjesnik Zem. Arhiva 1908; Spomenica, Novi Sad 1932.

Светислав Мандић

**ДРЕВНИК (ЗАПИСИ КОНЗЕРВАТОРА)**

Београд (Слово љубве) 1975,<sup>80</sup> стр. 175 + 15 илустрација

„Древник” — мало необичан наслов, али кад се књига прочита, постаје јасно да он одговара и њеном садржају и њеном аутору — песнику. То је низ запажања, размишљања, студија, али изнад свега то је топло доживљавање многих детаља наше древне, средњовековне прошлости. То је откривање и разјашњавање неких досад непознатих или нетачно приказаних (и тако у историји примљених) историјских чињеница. То је збирка студија и чланака, који су већим делом већ објављени за последњих десет година. Сада су сакупљени и са местимичним изменама објављени. И добро је што су само малом броју читалаца који се баве проучавањем наше прошлости.

Иако тематика књиге није хомогена, читалац ипак осећа у целом том материјалу извесну органску повезаност. На то утиче јединство времена, „древних дана”, у које нас одводи читање ове књиге. Имамо, заиста, утисак да нас писац води у шетњу, у посету нашим средњовековним манастирима, али у оно доба. Он нам показује њихову лепоту, удубљује се у садржај и смисао поједине фреске, предмета или натписа, дружи се с краљевима, велможама и монасима, давно „уснулим”, дознаје њихове тајне, радости и боли, и нас уводи у њих.

Први „запис” — Ана и Радослав, према пишчевим речима, имао је првобитно наслов „Покушај за рехаб-

литацију једне жене краљеве”, што би заиста био одличан поднаслов над чланком у ком са расматра брачни проблем краља Радослава и његове жене Ане. Посматрајући њихову ктиторску композицију у Студеници, где су приказани као бивши краљ и краљица, без круна, писац анализира хронологију оног времена, савњаје са детаљима фреске и закључује: „Млада и лепа какву је видимо на оштећеној студеничкој фресци, краљица Ана је могла да буде узрочник Радослављевог силажења с ума, могла је да буде и плен некаквог јуначког Фуга”, како прича Теодосије, али, вели Мандић, „сва је прилика, ипак, да она није ни видела Драча, нити је била несрећа за Радослава. После ојаћености коју је могла да осети, нашав се у слому и беди, заједно са мужем, после сагледања многих таштина и пролазних вредности живота, наша је, са Радославом коначан мир међу зеленим студеничким бреговима.”

На овом мисаоном путовању на које је писац повео своје читаоце, најдуже се задржавамо у Студеници. Ту је Мандић обратио пажњу на натпис у прстену испод куполе Богородичине цркве, попунио оштећена места и задржао нашу пажњу на завршетку тога текста: „И мене рабавишаго поменете Саву грешнаго”. Тај завршета сведчи да Сава није ктитор ни аутор сликарства, већ онај ко је у ктиторску цркву (Нема-

њину и Стефанову) довео сликаре, с њима се договарао и надзирао њихов рад. Зато овде није употребљен ни израз „моленије” (за ктитора) ни помени, Господе” (за аутора), већ глагол „работати”. У Студеници, као маузолеју Немањића, нашао је Мандић гроб Стефана, трећег сина краља Уроша I, задржао нас над гробом „монаха — кнеза Силуана”, можда идентичног са познатим средњовековним песником, а још вероватније и сродником Немањића. Доносећи натписе над гробовима прве двојице студеничких игумана, Игњатија и Дионисија, писац убедљиво објашњава зашто се обојица зову „први игуман”. Зато, што је студенички игуман имао, по првенству части међу игуманима осталих манастира, назив „први игуман”. Док је Игњатије хронолошки био први „први игуман”, Дионисије је био други „први игуман”. Чак и 1570. године уписан је на зиду Богородичине цркве игуман Симеон, као (Бог зна који по реду) „први игуман”. Напоследку, пред ктиторском композицијом **Моленије рабе Божије монахиње Анастасије** он на основу иконографских особина фреске утврђује да се овде ради о монахињи Анастасији ктиторки студеничког живописа из XVI века, а не о Немањиној жени или којој другој монахињи Анастасији.

Под песничким насловом **Свилен покров на дар манастиру** писац објашњава изразе „моленије” и „помени, Господе”. Док се „моленије” односи на ктитора, дародавца, „помени, Господе” означава аутора слике или другог уметничког дела. „То је доста танано одређивање, пошто је цело хришћанство, цела његова филозофија, у знаку сећања, помена и спомена. Сећање као успомена и сећање као опомена присутно је у сваком часу живота верника. Ту је, пре свега, сећање на мртве. О таквом сећању говори се у поменицима и у

молитвама, у црквеним песмама, у обредима који се држе у знак сећања на некадашње људе, родбину, родбину, пријатеље или заслужне личности. Но поред тог сећања молитвеног карактера, од стране савременика и потомака, молба човека да буде поменут може бити директно упућена Христу или неком светитељу. То „помени, Господе” или „сети се Господе” не потиче ли од оног разбојника, распетог заједно са Христом, који је поверовао у Христа-Бога и молио: „Опомени ме се, Господе, када доћеш у царство своје” (Лука, 23, 24). Све остале молбе те врсте, ма где се налазиле — урезане на гробним плочама, или исписане на иконама, књигама и другим делима људских руку — имају увек само тај смисао: да се Христос сети молиоца и помогне му у овом животу, ако је реч о живим људима, али пре свега да га се сети на дан Страшног суда и уведе га у живот вечни. Богослови, свакако, имају прецизнија тумачења, али мени се чини да је смисао ових речи приближно такав”.

У Сопоћанима нам писац објашњава ко су српски архијереји насликани у олтарској композицији „служба Агнецу” и зашто су насликани међу оцима хришћанске старине; износи историју пропадања Сопоћана гледајући с нама слику овог манастира коју је 1885, радио Борђе Крстић; чита текст ирмоса на кружној траци испод тамбура, упоређује га са сличним натписом у Петровој цркви и објашњава их са дубоким доживљавањем њихове везе са великом мистеријом присуства Христова у цркви као свом мистичном телу. У Петровој цркви „иза калоте, свог небеског стана, Христос Пантократор гледа на вернике који се ту искупљују на молитву и подсећа их на своје свудпостојеће и свевидеће присуство”.

У Богородици Љевишкој Мандић је одгонетнуо лик Немањића са венцем (не са круном) и утврдио да је то Стефан Дечански као Милутинов престолонаследник. Писац стоји задивљен гледајући овај **Нови сјај старих слика**, које би, по његовом мишљењу, требало рестаурирати. Рестаурација фресака у цркви св. Апостола у Пећкој Патријаршији говори за то. „Пећко сликарство синуло је сада чудесним сјајем”. Тако би било и у Богородици Љевишкој, иако је рестаурација „у историји уметности богохулна реч”. Ево Мандићевих разлога: „Прва асоцијација која се човеку намеће кад ступи у Љевишку, јесте онај проклети чекић који је тако немилосрдно унаказио мирну, умирујућу, људску атмосферу једне величанствене галерије слика. Испред стрепње, племенитог осећања, дубоког и плодносног унутрашњег доживљаја који је у додиру са уметничким делом једино важан, а који и у додиру са старим уметничким делом није на другом него опет на првом месту, оставила се трагедија једног давног доба, пуног пораза и губитака. И док Богородица Љевишка споља, својим зидовима, таласастим крововима и куполама, делује величанствено, не као старица, него кас биће пуно живота, отпорна и чврста грађевина која ће трајати још стотинама година и још дуго испраћати снегове са Шаре, дотле њени унутрашњи зидови, прекривеним старим и драгоценим сликама, већ почињу да делују обесхрабрујуће.

Да би наш однос према старом уметничком делу у призренској цркви био потпун, ваља уклонити оно што тај однос прати као тешка мора, Треба уклонити давно учињена оштећења и сачуваном торзу Љевишког сликарства udahнути нови живот. Та оштећења могу се донекле елиминисати културом гледања уме-

тничког дела. Али пошто је такав поступак својствен вероватно само малом броју зналаца, онда је једино могуће оштећења уклонити правом рестаурацијом.”

Док је Светислав Мандић за рестаурацију фресака Богородице Љевишке, у којој нам осваја очи пре, и више, варварски акт него ли лепота и старост овог врхунског живописа, он је против рестаурације Симонидиних очију у Грачаници, јер је за ту и такву оштећену фреску везана и песма Милана Ракића, која опет представља један од бисера наше књижевности. „Ископане Симонидине очи треба, упркос нормалном и уобичајеном конзерваторском поступку, да остану онакве какве су данас. Оне су помогле стварању једног новог, за нас знаменитог уметничког дела. Према таквој Симонидиној руменкастој овалу њеног лица под трапезом круне, осећамо поштовање јер је ту присутна и знаменита уметност и трагична прошлост. Допуњују се и везане су једна за другу. Та песма и та слика, два наша лепа уметничка остварења”.

Марков манастир је једна од удаљених станица нашег пута са писцем на крилима листова ове књиге. Поред историјских и конзерваторских разматрања живописа ове цркве, писац нас уводи у **Маркове конаке**, у конаке овог манастира, у којима су нарочито интересовале фреске манастирске трпезарије, чија је вредност тим већа што је ово усамљен случај сачуване старе трпезарије и живописа у њој, макар и оштећеног у запуштеној згради, која вапије за помоћи и спасом.

Напоследку смо се с писцем вратили у Београд, где је предложио да се кампе с натписима и украсима, саркофази и жртвеници старог

Сингидунума, ископани на Студентском тргу, извук из подрума кнегиње Љубице и разместе по Студентском парку и другим прикладним местима. „Оживљени драги стари Сингидунум додао би руку нашем драгом новом Београду”.

У Београду нас је писац повео на **Свето место Косанчићевом Венцу**, где су немачке бомбе 1941. са зградом Народне библиотеке уништиле ненадокнадиво благо наше народне културе, и дао предлог за уређење овога запушеног светог места, али његова реч, речена још 1969, остала је „глас вапијућег у пустињи”.

На крају — један **Мали поменик за дан Сурепове смрти**. Помињући многа светла имена заслужних стваралаца и чувара споменика наше културе, Мандић је пластично приказао духовни лик овога ретко заслужног човека за чување и обнову нашега културног блага. „То што је умео да заинтересује људе, на гусларски начин, да ученије саслуша а

млађе упутити, да свему да један срдчан, народски и сигуран ток, то треба истаћи. Целокупност Сурепа, као покретача, бистроумног човека, свесног шта дела прошлости значе за садашње и будуће дане, то је оно што ми се чини прворазредно кад мислим на њега. То што се учи и стиче искуством, али још више што се роди са човеком”.

Књига Светислава Мандића, који је попут Сурепа „свестан шта дела прошлости значе за садашње и будуће дане”, представља допринос не само нашој историји уметности, већ и историји наше цркве. Објекти, личности и догађаји о којима се говори у „Древнику” дубоко су урежани у живот Српске цркве и зато ће ова књига, писана дивним стилем научника-песника, бити пријатно и корисно штиво за све оне које интересује улога и мисија наше Цркве у данима стварања најдрагоценијих споменика наше националне културе.

Др Душан КАШИЋ

## С А Д Р Ж А Ј

|                                                                 |     |
|-----------------------------------------------------------------|-----|
| Др Амфилохије Радовић, Исихазам као освајање унутарњих простора | 145 |
| Проф. Велимир Хаџи-Арсич, Етика и естетика — — — — —            | 153 |
| Протојереј Божидар Мијач, Христолошки карактер иконе— — — —     | 165 |

### ПОГЛЕД У ПРОШЛОСТ

|                                                                                                                                  |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Момчило В. Жеравчић, Архимандрит Иларион Руварац и његов значај<br>на проучавању политичке и културне историје<br>Срба — — — — — | 199 |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

### ПРИКАЗИ КЊИГЕ

|                                                                                                                                                              |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Светислав Мандић, ДРЕВНИК (ЗАПИСИ КОНЗЕРВАТОРА) — — —                                                                                                        | 208 |
| Bozhidar Miyach, The Essence of the Icon — — — — —                                                                                                           | 165 |
| Velimir Arsich, Ethic and Aesthetics — — — — —                                                                                                               | 153 |
| Momchilo Zeravcich, Archimandrite Ilarion Ruvarac and His Significance<br>for the Research of the Political and Cultural His-<br>tory of the Serbs — — — — — | 199 |

## И С П Р А В К А

У студији Владана Поповића „Беркли о Богу и материји”, објављеној у **Теолошким погледима**, бр. 1-2, 1976 год, поткрале су се следеће крупније грешке:

|                          | Стоји                 | Треба            |
|--------------------------|-----------------------|------------------|
| На стр. 2, 14 ред одозго | показујући . . . .    | показују         |
| „ „ 6 23 ред „           | непромишљену . . .    | непроменљиву     |
| „ „ 20, 3 ред „          | у којем живимо . . .  | у којем је живео |
| „ „ 20, 21 ред „         | више сумњи. . . . .   | више у сумњи     |
| „ „ 28, 20 ред „         | квалитетима. . . . .  | квантитетима     |
| „ „ 25 13 ред одоздо     | из . . . . .          | иза              |
| „ „ 26, 14 ред „         | Пирс . . . . .        | Перс             |
| „ „ 39, 2 ред одозго     | и ишћезао. . . . .    | је изчезао       |
| „ „ 43, 9 ред одздо      | она. . . . .          | он               |
| „ „ 63, 19 ред „         | детаљ. . . . .        | делатељ          |
| „ „ 68, 14 ред „         | материје. . . .       | мистерије        |
| „ „ 68, 14 ред „         | имитација             | имагинација      |
| „ „ 105 4 ред одозго     | ствари Не могу. . . . | ствари, не могу  |
| „ „ 110, 10 ред „        | н аискуству. . . . .  | на искуству      |
| „ „ 112, 24 ред „        | Тако дан. . . . .     | Тако да          |
| „ „ 116, 19 ред „        | Пурс . . . . .        | Перс             |
| „ „ 118, 7 ред „         | Ајер . . . . .        | Ејер             |
| „ „ 118, 6 ред „         | Пурс . . . . .        | Перс             |
| „ „ 132, 4 ред одоздо    | Пурс . . . . .        | Перс             |
| „ „ 140, 4 ред одозго    | и философији . . . .  | у философији     |

# Теолошки потледи

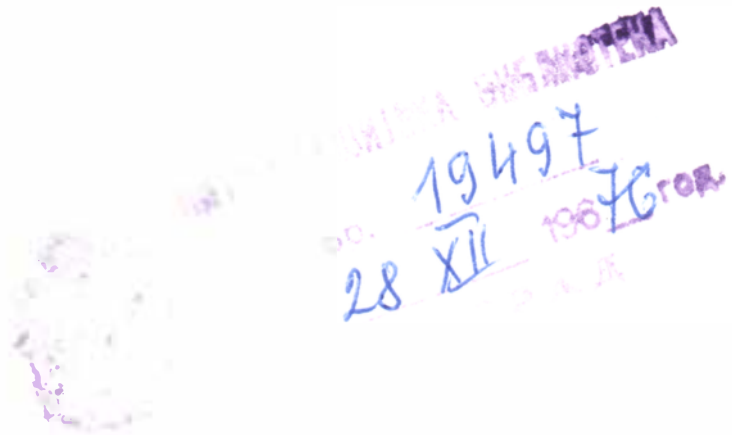
**ВЕРСКО НАУЧНИ ЧАСОПИС**

**ИСИХАЗАМ КАО ОСВАЈАЊЕ УНУТАРЊИХ ПРОСТОРА**

**ЕТИКА И ЕСТЕТИКА**

**ХРИСТОЛОШКИ КАРАКТЕР ИКОНЕ**

**АРХИМАНДРИТ ИЛАРИОН РУВАРАЦ  
И ЊЕГОВ ЗНАЧАЈ НА ПРОУЧАВАЊУ  
ПОЛИТИЧКЕ И КУЛТУРНЕ ИСТОРИЈЕ СРБА**



**3 '76**

# ТЕОЛОШКИ ПОГЛЕДИ

и з д а ј е:

„Православље” —  
Новинско-издавачка установа  
Српске патријаршије  
с благословом  
Његове Светости  
Архиепископа пећког  
Митрополита  
београдско-карловачког  
и Патријарха српског  
Г е р м а н а

У р е ђ и в а ч к и о д б о р

Епископ марчански др Данило Крстић  
(главни и одговорни уредник),  
др Чедомир Драшковић,  
др Димитрије Калезић,  
др Душан Кашић,  
др Лазар Милин,  
др Миодраг Петровић,  
др Емилијан Чарнић.

С е к р е т а р

У р е ђ и в а ч к о г о д б о р а

Радомир Ракић

Т е х н и ч к и у р е д н и к

Градимиr Станић

У р е д н и ш т в о

и Администрација часописа:

11000 Београд, ул. Седмог јула бр. 5,  
Патријаршија

# ТЕОЛОШКИ ПОГЛЕДИ

и з д а ј е:

„П р а в о с л а в љ е” —

Новинско-издавачка установа

Српске патријаршије

с благословом

Његове Светости

Архиепископа пећког

Митрополита

београдско-карловачког

и Патријарха српског

Г е р м а н а

У р е ђ и в а ч к и о д б о р

Епископ марчански др Данило Крстић

(главни и одговорни уредник),

др Чедомир Драшковић,

др Димитрије Калезић,

др Душан Кашић,

др Лазар Милин,

др Миодраг Петровић,

др Емилијан Чарнић.

С е к р е т а р

У р е ђ и в а ч к о г о д б о р а

Радомир Ракић

Т е х н и ч к и у р е д н и к

Градимиr Станић

У р е д н и ш т в о

и Администрација часописа:

11000 Београд, ул. Седмог јула бр. 5,

Патријаршија

**Часопис излази четири пута годишње  
Цена једном примерку 15,00 динара.**

**Годишња претплата:  
за нашу земљу 50,00 динара,  
за иностранство 6,00 САД долара.**

**Претплату слати на текући рачун:  
Православље — Новинско-издавачка  
установа Српске Патријаршије,  
број жиро рачуна  
60811-620-16-300-7153-170129 Београд  
„за Теолошке погледе”.**

**Прилози који се објављују  
у „Теолошким погледима”  
првенствено представљају  
ставове писца,  
а не саме Редакције.**

**На основу мишљења републичког  
сепретаријата за културу СР Србије,  
413-181/73-02 од 19. III 1973. године  
не плаћа се порез на промет.**

**Ш т а м п а**

**„Сава Мухић”, Земун, М. Тита 46-48.**

Часопис излази четири пута годишње  
Цена једном примерку 15,00 динара.

Годишња претплата:  
за нашу земљу 50,00 динара,  
за иностранство 6,00 САД долара.

Претплату слати на текући рачун:  
Православље — Новинско-издавачка  
установа Српске Патријаршије,  
број жиро рачуна  
60811-620-16-300-7153-170129 Београд  
„за Теолошке погледе”.

Прилози који се објављују  
у „Теолошким погледима”  
првенствено представљају  
ставове писца,  
а не саме Редакције.

На основу мишљења републичког  
сепретаријата за културу СР Србије,  
413-181/73-02 од 19. III 1973. године  
не плаћа се порез на промет.

**Ш т а м п а**

„Сава Мяхић”, Земун, М. Тита 46-48.

# **Theological Views**

**A quarterly published in Serbian  
with summaries in English.**

**Publisher: »Orthodoxy«  
the Publishing Institution  
of the Serbian Orthodox Church.**

**A d d r e s s :**

**Theological Views, 7 July No. 5,  
11000 Belgrade, Yugoslavia**

**Annual subscription  
for abroad: U. S. \$ 6.**