



Теолошки погледи

ВЕРСКОНАУЧНИ ЧАСОПИС

Година XLVI

Београд, 2013.

Број 2

САДРЖАЈ:

Издавач:

Свети Архиепископски Синод
Српске Православне Цркве

Главни и одговорни уредник:

Презвитер мр Александар Ђаковац

Редакцијски одбор:

Митрополит проф. др Амфилохије Радовић
(Православни богословски факултет,
Универзитет у Београду)

проф. др Богољуб Шијаковић
(Православни богословски факултет,
Универзитет у Београду)

проф. др Свилен Тутеков (Богословски факултет
у Великом Трнову, Бугарска)

проф. др Аристотел Паниколоу (Fordham
University, Theology Department)

проф. др Џон Бер (St. Vladimir's Orthodox
Theological Seminary, New York)

доц. др Давор Џалто (Институт за студије
културе и хришћанства)

доц. др Александар Добријевић (Филозофски
факултет, Универзитет у Београду)

др Александар Раковић (Институт за новију
историју Србије)

др Александар Раковић (Институт за новију
историју Србије)

Сарадници:

Презвитер Вукашин Милићевић

Срећко Петровић

Маријана Петровић

Градмир Станић

Радомир Маринковић

Секретар редакције:

Снежана Крупниковић

Лектура и коректура:

Ђорђе Остојић

и Маријана Петровић

Графичка припрема:

Срећко Петровић

Штампа:

Штампарија Српске Православне Цркве,
Краља Петра бр. 5, Београд

Тираж: 500 примерака

Теолошки погледи излазе три пута годишње
(мај, септембар, децембар)

Адреса редакције:

Теолошки погледи, Краља Петра бр. 5, Београд

телефон: 011 / 30 25 116

e-mail: teoloski.pogledi@spc.rs

http://teoloskipogledi.spc.rs/

Квини Сейшимје Флоренс Тершулијан

Против Праксеја (Поглавља 8–10) 323–330

Евтрије Понијјски

Писмо прво [Меланији] 331–336

Василије Вранић

Географски локалитет и етничка припадност као фактори
канонске јурisdикције: проблем северноамеричке дијаспоре 337–358

Бобан Димитријевић

Могућности поимања папског примата данас 359–394

Зоран Буровић

Мито Светог Кирила Александријског 395–406

Мирослав М. Појовић

Живот и дело Јоакима из Флоре (1130/1135–1201/1202) – кратак осврт – 407–412

Александар Ђаковац

Освајање среће: осврт на Раселову педагогију 413–424

Блатоје Панџевић

Савременост Јовове патње [Честероново и Жижеково тумачење Књиге о Јову] 425–438

Јован Блатојевић

Давид и Садок – прилог проучавању

левитског свештенства уједињене монархије Израела – 439–466

Владан Миливојевић

Старохришћански грађевински објекти Ниша и околине 467–522

Ивица Чаировић

Ехтерна као прво средиште англосаксонске

хришћанске мисије на континенталном делу западне Европе у VIII веку 523–534

Радован Пилићковић

Поглед на прошлост Српске православне епархије зворничко–тузланске 535–566

Далибор Пејровић

Православна Црква у Босни и Херцеговини од 1766. до 1920. године 567–582

Aleksandar Raković

Karlovci Seminary: From One Step to the Level of the Faculty

(1914–1920) Towards Subsequent Recognition of the Faculty Level (1925–1933) 583–598

Варја Нешић

Разговор култура као „отвореност за Друго“ 599–618

Синиша Радењковић

Театар онтолошке расправе – Велики инквизитор 619–630

Ана Абрамовић

Утицај београдског православног кумства на породични култ 631–662

ОСВРТИ:

Ивица Живковић

Међународни научни скуп „Свети цар Константин и хришћанство“ 663–667

Александар Добријевић

Два кратка приказа 667–670

ПРИКАЗИ 671–701

Исправка година излажења ранијих бројева *Теолошких погледа* 702–703Радови публиковани у *Теолошким погледима* су рецензирани.

Објављени текстови представљају ставове аутора.

Издавање ове свеске помогла је Канцеларија за сарадњу
са Црквама и Верским Заједницама Владе Републике Србије

Theological Views, Volume XLVI, Issue 2.
Belgrade, 2013.

Contents

<i>Quintus Septimius Florens Tertullianus</i> Adversus Praxean (VIII–X)	323
<i>Εὐαγγέριον Ποντικῶν</i> Αποσπάσματα ἐπιστολῶν Α΄	331
<i>Vasilje Vranić</i> The Geographical Location and Ethnicity as Principles of the Canonical Jurisdiction	357
<i>Boban Dimitrijević</i> Possibilities of Understanding Papal Primacy Today	394
<i>Zoran Đurović</i> Bribe of St. Cyril of Alexandria	406
<i>Miroslav M. Popović</i> Life and Work of Joachim of Fiore (1130/1135–1201/1202) – Short Review –	412
<i>Aleksandar Đakovac</i> The Conquest of Happiness: Review of Russell’s Pedagogy	424
<i>Blagoje Pantelić</i> The Contemporaneity of Job’s Suffering [Interpretation of the Book of Job by S. Žižek and G. K. Chesterton]	438
<i>Jovan Blagojević</i> David and Zadok	466
<i>Vladan Milivojević</i> Early Christian Objects in the City of Niš and in it’s Surrounding Area	522
<i>Ivica Čairović</i> Echternach as the first Center of Anglo–Saxon Christian Mission in Continental Western Europe in the 8 th Century	534
<i>Radovan Pilipović</i> A View on the History of Serbian Orthodox Diocese of Zvornik-Tuzla	566
<i>Dalibor Petrović</i> The Orthodox Church in Bosnia and Herzegovina from 1766 to 1920	582
<i>Александар Раковић</i> Карловачка богословија: од корака до остваривања статуса факултета (1914–1920) према накнадном признању факултетског ранга (1925–1933)	598
<i>Varja Nešić</i> Conversation of Cultures as „Openness to the Other“	618
<i>Siniša Radenković</i> The Grand Inquisitor – Theater of Ontological Discussion	630
<i>Anja Abramović</i> The Influence of a Belgrade Christian Orthodox Godfathership on the Family Cult	662
Reviews	663–701
Corrections of <i>Theological Views</i> ’ Year of Edition of Past Issues	702–703

ПРОТИВ ПРАКСЕЈА*

ADVERSUS PRAXEAN

(ПОГЛАВЉА 8–10)

Quintus Septimius Florens
Tertullianus

Квинт Септимије Флоренс
Тертулијан

Cap. 8. Hoc si qui putaverit me *προβολή* aliquam introducere, id est prolationem rei alterius ex altera, quod facit Valentinus alium atque alium aeonem de aeone producens, primo quidem dicam tibi, non ideo non utitur et veritas vocabulo isto et re ac censu eius quia et haeresis utatur: immo haeresis potius ex veritate accepit quod ad mendacium suum strueret. prolatus est sermo dei an non? hic mecum gradum fige. si prolatus est,

Гл. 8. Ако ко помисли да ја уводим неко накарадно (*προβολή*), односно проистацање једне ствари из друге, како је чинио Валентин, производећи еоне један из другог. Да ти прво саопштим: ПравOVERJE не треба да се служи том речју, њеним појмом и смислом, пошто ју је јерес већ искористила на један кваран начин! Побогу, па јерес управо и највише узима од Истине оно што јој треба да изгради своју лаж. Кажи ми: Да ли је Реч Бо-

* Изворник: *Q. Septimii Florentis Tertulliani Adversus Praxean liber*, the text edited, with an introduction, translation, and commentary by Ernest Evans, London : SPCK, 1948. Наставак из претходног броја (превод поглавља 1–3 објављен је у *Теолошким ѿојледима* XLV, бр. 2 (2012), стр. 215–222, превод поглавља 4–5 у *Теолошким ѿојледима* XLV, бр. 3 (2012), стр. 431–434, а превод поглавља 6–7 у *Теолошким ѿојледима* XLVI, бр. 1 (2013), стр. 3–6).

cognosce προβολή veritatis, et viderit haeresis si quid de veritate imitata est. iam nunc quaeritur quis quomodo utatur aliqua re et vocabulo eius. Valentinus προβολαι suas discernit et separat ab auctore, et ita longe ab eo ponit ut aeon patrem nesciat; denique desiderat nosse nec potest, immo et paene devoratur et dissolvitur in reliquam substantiam. apud nos autem solus filius patrem novit, et sinum patris ipse exposuit, et omnia apud patrem audivit et vidit, et quae mandatus est a patre ea et loquitur, nec suam sed patris perfecit voluntatem, quam de proximo immo de initio noverat. quis enim scit quae sint in deo nisi spiritus qui in ipso, est? sermo autem spiritu structus est, et ut ita dixerim sermonis corpus est spiritus. sermo ergo et in patre semper, sicut dicit, Ego in patre: et apud deum semper, sicut scriptum est, Et sermo erat apud deum: et nunquam separatus a patre aut alias a patre quia Ego et pater unum sumus. haec erit προβολή veritatis, custos unitatis, qua prolatum dicimus filium a patre sed non separatum. protulit enim deus sermonem, quemadmodum etiam paracletus docet, sicut radix fruticem et fons fluvium et

жија произнесена или не? Ако јесте, спознај ваљано προβολή, и види како јерес глумата Истину! Хајде сада да истражимо ко и на који начин користи ову реч и њено значење. Валентин своје προβολαι дели и раздваја од Творца и толико их поставља далеко од Њега, да његови еони Оца и не познају. Штавише, када би Он пожелео да Га еони познају не би никако могао то да оствари јер се раствара и растапа у преосталој суштини. Међутим, није тако у нас јер „само Син познаје Оца“ (Мт. 11, 27), и „објавио је Оца“ из „наручја“ (Јн. 1, 18) и све што је од Оца чуо и видео (уп. Јн. 3, 32; 8, 38), пошто говори оно што му је предао Отац (уп. Јн. 8, 26–27) и творио је не своју него „Очеву вољу“ (Јн. 6, 38) коју је познавао од почетка и у потпуности. Јер ко ће знати шта је у Богу, осим Духа који је у Њему? (Уп. 1 Кор. 2, 11). И Реч је Духом изговорена, и, ако ћемо ићи у том правцу, тело Речи (Слова) је Дух. Произилази да је Реч (Слово) увек била у Оцу, како каже: „Ја сам у Њему“ (Јн. 10, 38) и увек код Бога, јер је написано: „И Слово беше у Бога“ (Јн. 1, 1); и никада није постојало одвојено и отуђено од Оца, јер „Ја и Отац једно смо“ (Јн. 10, 30). То је истинито προβολή, чувар јединства, по чему ми Сина називамо произнесеним од Оца, а не одвојеним од Њега. Уствари, Бог је произ-

sol radium: nam et istae species $\pi\rho\omicron\beta\omicron\lambda\alpha\iota$ sunt earum substantiarum ex quibus prodeunt. nec dubitaverim filium licere et radicis fruticem et fontis fluvium et solis radium, quia omnis origo parens est et omne quod ex origine profertur progenies est, multo magis sermo dei qui etiam proprie nomen filii accepit: nec frutex tamen a radice nec fluvius a fonte nec radius a sole discernitur, sicut nec a deo sermo. igitur secundum horum exemplorum formam profiteor me duos licere deum et sermonem eius, patrem et filium ipsius: nam et radix et frutex duae res sunt sed coniunctae, et fons et flumen duae species sunt sed indivisae, et sol et radius duae formae sunt sed cohaerentes. omne quod prodit ex aliquo secundum sit eius necesse est de quo prodit, nec ideo tamen est separatum. secundus autem ubi est, duo sunt, et tertius ubi est, tres sunt. tertius enim est spiritus a deo et filio, sicut tertius a radice fructus ex frutice et tertius a fonte rivus ex flumine et tertius a sole apex ex radio: nihil tamen a matrice alienatur a qua proprietates suas ducit. ita trinitas per consertos et connexos gradus a patre decurrens et monarchiae nihil

нео Реч, чему нас и Утешитељ поучава, као што је корен донео плод, извор пробио реку, Сунце пустило зраке. Баш те врсте $\pi\rho\omicron\beta\omicron\lambda\alpha\iota$ су њихове суштине, од којих проистичу. Уопште не сумњам да није подесно за Сина говорити Плод Корена, Извор Реке и Зрак Сунца јер свако порекло порађа нешто друго и све што потиче од неког почела управо јесте пород. Још више је тако и Реч Божија која прихвата лично име „Син“. И као што се плод не раздељује од корена, ни река од извора, нити зрак од сунца, тако се и само Слово не раздваја од Бога. Тако, на основу свих ових примера изјављујем да говорим о Двојици: о Богу и његовом Слову (Речи), Оцу и Његовом Сину; јер корен и плод су две ствари, али сједињене, извор и река су две нераздељиве врсте, Сунце и зрак су два облика, али повезана. Све што произилази из нечега носи нужност тога из чега долази, али се исто тако не раздељује. А где је Други, тамо су Двојица, а где је Трећи, тамо су и Тројица. Трећи од Бога и Сина је Дух, као што је принос трећи од корена и плода, од извора и реке је трећи поток, од Сунца и зрака је треће исијавање. И ништа се не отуђује од своје матице јер своја својства вуче управо од ње. Тако и Тројица спуштајући се од Оца, преко сједињених и повезаних степенова, не нарушавајући никако монархију и

obstreperit et oeconomiae statum protegit.

Сар. 9. Hanc me regulam professum, qua inseparatos ab alterutro patrem et filium et spiritum testor, tene ubique, et ita quid quomodo dicatur agnosces. ecce enim dico alium esse patrem et alium filium et alium spiritum (male accipit idiotas quisque aut per-versus hoc dictum, quasi diversitatem sonet et ex diversitate separationem pretendat patris et filii et spiritus: necessitate autem hoc dico cum eundem patrem et filium et spiritum contendunt, adversus oeconomiam monarchiae adulantes) non tamen diversitate alium filium a patre sed distributione, nec divisione alium sed distinctione, quia non sit idem pater et filius, vel modulo alias ab alio. pater enim tota substantia est, filius vero, derivatio totius et portio, sicut ipse profitetur, Quia pater maior me est: a quo et minoratus canitur in psalmo, Modicum quid citra angelos. sic et pater alias a filio, dum filio maior, dum alias qui generat alius qui generatur, dum alius qui mittit alius qui mittitur, dum alius qui facit alius per quem fit. bene quod et

одржавајући непромењен положај домостроја (*икономије*).

Гл. 9. И тако држи се свуда овог, са моје стране изведеног, обрасца у коме сам посведочио да су Отац, Син и Свети Дух нераздељиви један од другог, и појмићеш даље шта се и како назива. Но ево, ја кажем да је друго Отац, друго Син, а друго Дух Свети. Лоше разумевају незналице и изопачењаци, то што је речено, трубећи о некој различитости и закључујући по различитости о раздвојености Оца, Сина и Духа. Ја говорим о овоме према нужди, колико они који лажљиво ударају против домостроја једноначалија (*икономије монархије*), и држе да су Отац, Син и Свети Дух Један. Односно кажем да је Син другачији од Оца, не по различитости него по распоређењу, не према подели него према посебности, по чему нису Исто Отац и Син, јер се један од другог разликују по начину [свога постојања]. Јер Отац је цела Суштина, Син је извођење Целине и њен удео, како и сам вели: „Отац Мој је већи од мене“ (Јн. 14, 28). И у псалму пева о умањености „Мало мањег од анђела“ (Пс. 8, 6), тако је и Отац другачији од Сина, већи од Сина, јер је другачији онај који рађа од онога који се рађа, један је онај који шаље, а други је онај који је послан, Један је онај који је стварао, а Други је онај кроз кога је било створено. Добро је што и Господ, искористивши управо ту реч, везано за

dominus usus hoc verbo in persona paracleti non divisionem significavit sed dispositionem: Rogabo enim, inquit, patrem et alium advocatum mittet vobis, spiritum veritatis. sic alium a se paracletum, quomodo et nos a patre alium filium, ut tertium gradum ostenderet in paracleto, sicut nos secundum in filio, propter oeconomiae observationem. ipsum quod pater et filius dicuntur nonne aliud ab alio est? utique omnia quod vocantur hoc erunt, et quod erunt hoc vocabuntur, et permiscere se diversitas vocabulorum non potest omnino, quia nec rerum quarum erunt vocabula. Est est, non non: nam quod amplius est hoc a malo est.

Cap. 10. Ita aut pater aut filius est, et neque dies eadem et nox neque pater idem et filius, ut sint ambo unus et utrumque alter, quod vanissimi isti monarchiani volunt. ipse se, inquit, filium sibi fecit. atquin pater filium facit et patrem filius: et qui ex alterutro fiunt a semetipsis sibi fieri nullo modo possunt, ut pater se sibi filium faciat et filius se sibi patrem praestet. quae instituit deus etiam ipse custodit. habeat necesse est pater filium ut pater sit, et filius patrem ut filius sit. aliud

лице Утешитеља означава не поделу него распоред: „Умолићу“, рекао је, „Оца и Он ће вам послати другог Заступника (Утешитеља), Духа Истине“, тако, дакле, од Себе, али другог, „Утешитеља“, пошто и ми познајемо Сина – други Степен од Оца –, а Трећим Степеном се указује на Утешитеља, пошто ми у Другоме видимо Сина, ради држања домостроја (икономије). Син и Отац су један према другом постављени управо онако како се називају. Каквим именима се нешто зове, то тако и јесте, а како и јесте, тако се и назива, и уопште не би требало бркати различите речи, јер тако не би означавале појмове на које се односе. „Да, да, не, не, а што је више од тога, од злога је“ (Мт. 5, 37).

Гл. 10. И тако су Отац и Син као дан и ноћ, заједно, али не исто. Тако су Отац и Син, не Један Исти, да не би било да су обојица један, него су обојица другачији. Не како би хтели шупљоглави монархијанисти који кажу: „Он је Сам себе начинио Сином.“ Но, ако Отац претпоставља Сина и Син Оца, сваки од њих претпоставља другог, то онда ни на који начин не би могли да постају из себе за себе, да би, тобоже, Отац себе самога начинио својим Сином, а Син од себе самога направио Оца. Јер, све што је Бог установио, Он то

est autem habere, aliud esse: verbi gratia, ut maritus sim habeam oportet uxorem, non ipse mihi ero uxor. sic etiam ut pater sim filium habeo, non ipse mihi ero filius: et ut filius sim patrem habeo, non ipse mihi ero pater. ero enim me faciunt si habuero tunc ero, pater si filium habeam, filius ero si patrem. porro si ipse ero quid eorum, iam non habeo quod ipse ero, nec patrem quia ipse ero pater, nec filium quia ipse ero filius. in quantum autem alterum ex his habere me oportet, alterum esse, in tantum, si utrumque fuero, alterum non ero dum alterum non habeo. si enim ipse ero filius qui et pater, iam non habeo filium sed ipse sum filius. non habendo autem filium dum ipse sum filius, quomodo pater ero? habere enim filium debeo ut pater sim: non sum ergo filius, quia patrem non habeo qui facit filium. aequè si ipse sum pater qui et filius, iam non habeo patrem sed ipse sum pater. non habendo autem patrem dum ipse sum pater, quomodo filius ero? habere enim patrem debeo ut filius sim: non ergo ero pater, quia filium non habeo qui facit patrem. hoc erit totum ingenium diaboli, alterum ex altero excludere dum utrumque in unum sub

и одржава. Стога да би Отац био Отац неопходно је да има Сина, а да би Син био Син њему је потребно да има Оца. Једно је, дакле – *имајући*, а сасвим друго – *бијући*. Узмимо на пример: да бих ја био муж, мени је потребно да имам жену, јер не могу сам себи да будем жена, и баш тако, да бих ја био отац, требало би да имам сина, не могу сам себи да будем син, а кад бих био син, тада треба да имам оца, јер не могу сам себи да будем отац! Даље, ако ћу бити један од њих, тада већ не могу да имам онога, који сам већ, ни оца, уколико сам сâм отац, ни сина, уколико сам и сâм син. Уколико ми запада да имам једног од њих, а са друге стране да будем, утолико, ако будем један од њих, тада нећу бити други, јер другога немам. Ако ћу имати онога који чини мене оцем или сином, тада, ако имам сина бићу отац, а ако имам оца, онда ћу бити син. А немајући, дакле, сина, док сам и сâм син, како онда да будем отац? Треба, дакле, да имам сина, да бих био отац. Нећу бити отац ако немам сина, који управо чини од оца да буде отац! Ово ће зацело бити ђавоља обмана: изоставити једног од другога, док у исто време затварајући обојицу у једно под видом побожности у монархију, правећи неко осредње „ни тамо ни 'вамо“ по коме може бити Отац који у овом случају нема Сина и Син који исто тако

monarchiae favore concludens neutrum haberi facit, ut et pater non sit qui scilicet filium non habet, et filius non sit qui aequae patrem non habet: dum enim pater est filius non erit. sic monarchiam tenent qui nec patrem nec filium continent. sed nihil deo difficile. quis hoc nesciat? et impossibilia apud saeculum possibilis apud deum quis ignoret? et Stulta mundi elegit deus, ut confundat sapientia. legimus omnia. ergo, inquiunt, difficile non fuit deo ipsum se et patrem et filium facere adversus traditam formam rebus humanis: nam et sterilem parere contra naturam difficile deo non fuit, sicut nec virginem. plane nihil deo difficile: sed si tam abrupte in praesumptionibus nostris hac sententia utamur, quidvis de deo confingere poterimus quasi fecerit, quia facere potuerit. non autem, quia omnia potest facere, ideoque credendum est illum fecisse etiam quod non fecerit, sed an fecerit requirendum. potuit, si voluisset, deus penam hominem ad volandum instruxisse, quod et milvis praestitit: non tamen quia potuit statim et fecit. potuit et Praxean et omnes pariter

може да нема Оца. А заправо, док је Бог Отац не може истовремено бити и Син! Ето, тако се залажу за „монархију“ они који не чувају ни Оца ни Сина! Ко још не зна да Богу ништа није тешко? (Уп. Мт. 19, 26) и ко не зна да „шта је људима немогуће Богу је могуће“? (Лк. 18, 27) и да је „Бог изабрао луде пред светом да би посрамио мудре“. (Уп. 1 Кор. 1, 27). Читали смо све то... И надаље, говоре јеретици да Богу није било тешко да самога себе начини и Оцем и Сином упркос уобичајеном људском поретку ствари. Тако Богу није било тешко да учини да неплодан роди, као што је и Дјева упркос природним законима.

И наравно да ништа Богу није тешко, а ако ми тако непромишљено будемо користили ту реченицу у нашим претпоставкама можемо о Богу уобразити свашта, као да је тобоже учинио све оно што је могао да учини по својој свемоћи. Па према томе, пошто он може да учини све, не треба веровати да је Он урадио оно што у самој ствари није учинио, него би требало испитати да ли је стварно Он то учинио. Бог, пак, може уколико хоће, да додели човеку крила за летење, која је дао змајевима. Али није то учинио само зато што то може да учини. Исто тако би могао да уништи Праксеја, а тако и све остале јеретике, мада их није сатро на основу чињенице што би напосто могао да их уни-

haereticos statini extinxisse: non tamen quia potuit extinxit. oportebat enim et milvos esse et haereticos, oportebat et patrem crucifigi. hac ratione erit aliquid et difficile deo, id scilicet quodcunque non fecerit non quia non potuerit sed quia noluerit. dei enim posse velle est, et non posse nolle: quod autem voluit, et potuit et ostendit. ergo quia si voluit semetipsum sibi filium facere potuit, et quia si potuit fecit, font probabis illum et potuisse et voluisse si probaveris illum fecisse.

шти. А требало би тако аждајама и јеретицима! Јер, по њима, Отац треба да буде разапет?! Тако по њима произилази да ништа није тешко Богу, наиме и све оно што није учинио, а то није учинио, не зато што није могао, него зато што није хтео. Јер, за Бога је моћи штети, а не моћи не желети. И што је хтео, то је и могао, и то је и урадио. И стога, да је желео, сам Себе је могао да начини Сином и пошто је могао то би и учинио. Следи, доказиваћеш, да је Он и могао и хтео, само када би, паметњаковићу, могао да докажеш да је он то заиста и учинио!

*Са латинској превео
Радован Пилијовић*

Примљено: 5. 8. 2013.

Одобрено: 22. 8. 2013.

ИЗАБРАНА ПИСМА ПИСМО ПРВО [МЕЛАНИЈИ]*

ἈΠΟΣΠΑΣΜΑΤΑ ἘΠΙΣΤΟΛΩΝ Α΄.

Ἐυαγρίου Ποντικῶ

Евагрије Понтијски

Τὸ λεγόμενον ὅτι ὁ δηχθεῖς 1. Кажe се да од змије ује-
ὑπ' ἐχίδνης οὐ πολὺ πάθος ден /човек/ лакше подноси

* Међу многобројним делима Евагрија из Понта (345–399) сачуван је и корпус од 64 *ἵисμα*. Судбина ових писама је занимљива и захтева кратко објашњење. Осим једног на грчком (сачуваног као 8. *ἵисμο* *Василија Великоῖ*) готово сва писма су сачувана једино у древном сиријском преводу. На грчком постоје незнатни фрагменти појединих писама. Сиријски превод (заједно са поузданим грчким ретроверзним преводом) објавио је В. Франкенберг у: Frankenberg, W., *Euagrius Ponticus*, Weidmann, Berlin 1912. Овај ретроверзни грчки текст је прештампан (са мањим граматичким и ортографским исправкама) и објављен у савременом атинском издању дела Евагрија Понтијског (Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων καὶ Ἐκκλησιαστικῶν Συγγραφέων, ΒΕΠΕΣ, Τόμος 79, *Ἐυάγριος Ποντικός, Ἐπιστολαί*, Αθήναι 2000, 185–237) и ми га одатле преузимамо као основу за наш превод (прво писмо се налази на странама 192–193). Преостале грчке фрагменте објавили су: Claire Guillaumont, „Fragments grecs inédits d’Évagre le Pontique“, у: J. Dummer (ed.), *Texte und Textkritik*, TU 133, Akademie-Verlag, Berlin 1987, 209–221; као и: Paul Géhin, „Nouveaux fragments grecs des lettres d’Évagre“, *Revue d’Histoire des Textes* 24, 1996, 117–147. Нумерација и подела текста (која иначе не постоји у сачуваном сиријском преводу и грчким фрагментима) је преузета из (данас чувеног) немачког превода *Писама*, који је урадио и коментаришао бивши бенедиктински монах а данас православно-схијеромонах Габријел Бунге (Gabriel Bunge) у: *Evagrius Pontikos, Briefe aus die Wüste, Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Gabriel Bunge*, Paulinus-Verlag, Trier 1986. Колико је нама познато, ово је до сада једини превод Евагријевих писама на неки од савремених језика. Из поменутог немачког издања смо црпели и основну грађу за фусноте и на њој градили своје коментаре и напомене. Такође, Бунгеов превод нам је био од велике користи у разумевању

ὑπομένει εἰ ὁμιλεῖ ἄλλω τινὶ ὑπ' ἐχίδνης δηχθέντι καὶ ἐγὼ τοίνυν ἐν ταῖς πολλαῖς μου πληγαῖς τὴν ψυχὴν μου παραμυθοῦμαι σοὶ διαλέγων πολὺ τεθραυσμένη ὅτι πολλοὶ καὶ μεγάλοι οἱ τῶν δαιμόνων πρὸς ἡμᾶς δόλοι φιλοτιμουμένους τὴν γνῶσιν Χριστοῦ κτᾶσθαι.

страдање ако разговора са неким ко је исто доживео;¹ тако сам и ја утешен у многим ранама моје душе, говорећи теби – која често биваш рађавана – да су многобројне и велике демонске /преваре/ против нас који се силно трудимо да стекнемо познање Христа.²

грчког текста. Речи у косим заградама су додаток преводиоца. Оне су додате ради лакшег разумевања самог текста.

Евагрије из Понта је био веома плодан писац, а водио је и обимну кореспонденцију. Осим два значајна писма (такозвано *Писмо о вери* и *Велико писмо*), остатак епистоларног корпуса се бави Евагријевим свакодневним животом, прецизније говорећи, улогом коју је имао као *духовни ошац* многобројних њему савремених личности. Такође, писма бацају ново светло на Евагријеву теологију, посебно на врло развијену и интимну *христологију*. Ко су прави адресати Евагријевих писама данас није сасвим познато. Ипак, постоје трагови и слутње. Идући за њима, Габријел Бунге је у свом издању *Писама* хипотетички навео имена Евагријевих кореспондената. Следећи њега, ми смо прво писмо хипотетички адресирали на *Меланију* (једну од важнијих личности у Евагријевом животу). О њој Бунге пише: „Die Adressatin ist eine Dame von hoher Geburt, die sich von ihrer Bekannten, wohl wegen des Lebens, das sie gewählt hat, herabgesetzt sieht. Mann wird an die Schwierigkeiten erinnert, die Melania durch ihren Entschluss, ihr weltliches Leben aufzugeben und in Jerusalem als einfache Nonne zu leben hatte, aber auch an den Bericht des Palladios über ihr Zusammentreffen mit dem Statthalter von Paläsetina, bei dem er sehr fein dei Demut der Magd Christi, aber auch den Stolz der Aristokratin herausstellt. Evagrius spielt zu Eigang des Briefs auf gemeinsame missliche Erfahrungen an, und mann wüsste gerne, was gemeint ist. Villeicht ist an Verleumdungen gedacht, dennes sich beide gegen Ende ihres Leben ausgesetzt sahen.“ (*Evagrius Pontikos, Briefe aus die Wüste*, 187–188).

¹ Евагрије на овом месту цитира оновремену добро познату пословицу/изреку. У другом спису Евагријевом, наиме у тексту *О различитим злим помислима* (*De diversis malignis cogitationibus*, PG 79, 1200–1233, XIII), слика змије (врло отровне врсте поскока, грчки ἐχίδνα) јавља се као символ *шује* или *жалосији* (λύπη). Као што је добро познато, у библијском светоназору змија је такође и символ *зла*.

² Уп. Филип. 3, 8. Као што смо горе напоменули, Евагријева писма дају сасвим нови увид и праву слику о месту Христовом и о значају *христологије* у његовој дубокој и сложеној теологији. Овде ће пре свега бити занимљиво као употређивање са стереотипним и општим местима о Евагријевој теологији, посебно онако како је иста рефлектована у радовима православнох (и других) теолога прошлог века, а на трагу француских проучавалаца (брачног пара Гиљамон и других) евагријанског наслеђа (који су Евагрија читали превасходно у кључу анатема са Петог васељенског сабора и крајње поједностављених стереотипа о „оригенизму“, „интелектуализму“, „јелинизму“, „философирању“, и томе слично). Да су ствари ипак другачије (тј. да личност Исуса Христа и *христологнозање*

Μόνον γίνωσκε ὅτι οὐδὲ εἷς τῶν πειρασμῶν τοιαύτην παρῴρησιαν δίδωσι τῇ ψυχῇ καιρῷ προσευχῆς, οἷαν δίδωσιν ὁ τὴν σάρκα καταλαμβάνων πειρασμός, οὐδὲ ὁ Κύριος ἡμῶν τοιαύτην ἀπάθειάν τι ἐμποιεῖ ὡς τῷ ἐν ὁμολογίαις τὰ ἐπιτυχόντα ὑπομένοντί τε καὶ τῆς ἀνάγκης ταύτης καταφρονοῦντι. Καὶ ἀναπειθέτω σε ὁ μακάριος Ἰωβ ὃς μετὰ τὸν ἐν τούτῳ τῷ δέσματι ἀγῶνα τὸν θεὸν ἐώρακε καὶ παρ' αὐτοῦ ἔμαθε τίς ἢ αἰτία ὧν ὑπέμεινε πειρασμῶν.

Καὶ ἡμεῖς εἰ γὰρ μόνον ἐν ταῖς ὀδύναῖς ἡμῶν μελετῶμεν τὸν Κύριον εὐλογοῦντες τε καὶ

2. Ипак, треба да знаш да ниједно искушење не даје души такву искреност у време молитве³ као што то чини телесно искушење; нити наш Господ икоме даје такво бестрашће⁴ као што дарује ономе који све подноси успешно са благодарењем и презире ову / телесну/ потребу. Нека те блажени Јов увери /у речено/, он који је након борбе у овој кожи угледао Бога и од Њега сазнао разлог за подношење својих искушења.⁵

3. Када бисмо размишља-ли о нашим боловима, хвалећи Бога и не гневeћи се на оне ко-

јесу центар хришћанског живота у Евагријевој теолошкој мисли), сведочи како ово, тако и готово сва друга писма (те остали мањи и већи новопронађени списи) Евагрија Понтијског, као и његова чита зависност од теологије великих кападокијских отаца 4. века (на првом месту Григорија Богослова – којег Евагрије назива својим учитељем на многим местима), те од аскетске теологије великих египатских монаха (Макарија Египатског и Макарија Александријског).

³ За Евагрија ће израз „време молитве“ (καιρῷ προσευχῆς) имати синонимно значење са догађајем непосредног сусрета са Светом Тројицом и томе слеђујућим богопознањем. Од коликог значаја је пракса молитве (не само у ужем аскетском смислу дисциплине већ и у дубоком теолошком смислу односа са Христом) сведоче и следеће речи самог Евагрија: „Н προσευχή ὁμιλία ἐστὶ νοῦ πρὸς Θεόν“ (О молишви, 3); у преводу: Молитва је разговор ума са Богом.

⁴ Евагријево (као и отачко) означавање појма *бесстрашћа* (ἀπάθειά) нема никакве везе са данашњим схватањем речи *апатија*, а у значењу безвољности, утучености, унутрашње испрљености или можда депресије. Нити пак оно означава недостатак или одсуство *сћрасћи*. Напротив. Иако ће корени овог појма бити, чак и код отаца, неизбежно стоички, ипак је ту битна разлика. За Евагрија, *бесстрашће* је *сћање* *прејорођеној*, *преображеној* и *исцељеној унутрашњеј човека*. Дакле, реч је о *новој сћварности* *новој човека*. *Здраве личности*. *О функционисању човека на начин обладогађених живошних енергија*. Зато она није само плод човековог труда, већ и плод благодати Светога Духа. И не само то. Бестрашће није крај аскетског подвига и хришћанског живота, већ само један његов степен, само почетни потенцијал за остварење квалитетне егзистенције, те једна од инстанци на путу ка заједници са Христом, која се остварује као уподобљавање Њему у кротости и љубави. То би, укратко, било Евагријево поимање овог појма.

⁵ Уп. Књигу о Јову, 38.

πρὸς τοὺς ἡμῖν διακονοῦντας μακροθυμοῦντες ἀκούντες δὲ ὠφελίμων θεωριῶν διηγήσις οὗτοι γὰρ εἰσιν οἱ νόμοι τῶν οὕτως πειροζομένων. Εἰ γὰρ οἱ ἡμᾶς πειράζοντες ἐν τῷ κατασπᾶν ἡμᾶς ἀπὸ τῶν ἀνω μελετῶν πειράζουσιν, ἡμεῖς δὲ διατριβάς ἀνθρώπων ῥεμβομένων καὶ γυναικῶν προσεπιτίθεμεν τὰς τῶν ἐχθρῶν ἡμῶν πληγὰς ἡμεῖς διπλασιάζομεν.

Μνημόνευε ὅτι καὶ τοὺς φίλους Ἰώβ θέλοντας θεωρία λόγων τῆς θεοῦ προνοίας τὸν θλιβόμενον παρακαλέσαι ὁ πονηρὸς ἐπώτρυνε πλανῶν τὸν μακάριον πρὸς ὀργὴν ἐρεθίζειν, εἰδὼς ὁ κατάρατος ὅτι ἀλγοῦμενος ταχέως θυμοῦται. Μακροθύμησον δὴ ἐὰν καλούσης σου ἀποκνῶσιν ὑπακούειν ὅτι καὶ τοῦτο μέρος ἐστὶ τῶν πειρασμῶν· γέγραπται γὰρ θεράποντά μου ἐκάλεσα καὶ οὐχ ὑπήκουσεν. Καὶ εἰ τις τῶν γνωστῶν σου καταφρονεῖ μὴ θαύμαζε ὅτι καὶ οἱ φίλοι Ἰώβ ἀνελεήμονες πρὸς αὐτὸν ἦσαν. Πάντα δὲ ταῦτα πραγματεύει ὁ πονηρὸς θέλων συγχέειν τὴν διάνοιαν ἢ εἰς

ји нам служе, чули бисмо и корисне приповести о духовном сагледавању.⁶ Јер такви су закони за оне који су слично искушавани. Но, ако нас кушачи ометају у духовном сагледавању виших стварности, само ћемо умножити нападе непријатеља будемо ли празнословили са непостојаним мушкарцима и женама. Сети се: иако су Јовови саговорници хтели да утеше свог пријатеља кроз созерцање логоса божанске промисли,⁷ ђаво их је искористио како би разбеснео блаженог Јова. Јер ђаво зна да онај ко трпи бол, лакше бива доведен у стање беса.

4. Зато стрпљиво подноси ако вапиш а од друге стране не добијаш одговора. И ово је удео искушаваних, јер писано је: „Дозвах слугу свога и не одговори ми.“⁸ И не чуди се ако те неко од познаника искушава, будући да ни Јовови пријатељи нису имали милости према њему. Зли /ђаво/ уређује све ове ствари, желећи да помрачи

⁶ Овде смо намерно изоставили стару (посрбљену) руску партикулу *созерцање*. Мора се признати да старе речи губе значења и траже нова осмишљавања. Зато би уместо наведене речи овде сасвим одговарали и појмови попут: *умозрење, унушрашње и духовно сагледавање* – за коју смо се на крају и одлучили.

⁷ Ово се односи на значајне појмове у евагријанској теологији: на концепт духовног сагледавања (контемплације, умозрења, созерцања) логоса суда (Λόγοι κρίσεως) и логоса промисли (Λόγοι προνοίας). Наведени појмови, укратко и појединостављено, значе следеће: логоси суда се тичу есхатолошке судбине творевине и човека у заједници са Светом Тројицом, а логоси промисла се тичу човековог стварања, доласка у постојање, те целокупног смисла егзистенције.

⁸ Уп. Књигу о Јову 19, 16.

θεὸν ὡς ποιητὴν ἀποβλέπομέν τε
καὶ καθαρὰν προσευχὴν τῷ θεῷ
προσάγομεν.

Καὶ μετὰ τούτων πάντων
εἰ οἱ πειραζόμενοι μᾶλλον
προσάγονται τῷ θεῷ τῷ
παρ' αὐτοῦ βοήθειαν ζητεῖν,
προσάγεσθαι δὲ πρὸς τὸν θεὸν
ἀγαθὸν ἐστὶ πειράζεσθαι ἄρα
ἀγαθὸν ἐστίν. Εἰ περ καθὼς
λέγει ὁ μακάριος Παῦλος· ἡ
θλιψὶς ὑπομονὴν κατεργάζεται
ἐν ἡμῖν, ἡ δὲ ὑπομονὴ δοκιμὴν,
ἡ δὲ δοκιμὴ ἐλπίδα ἡ δὲ ἐλπίς οὐ
καταισχύνει, ὅτι ποιεῖ τὸν νοῦν
αὐτὸν δεκτικὸν τῆς βασιλείας
τοῦ οὐρανοῦ.

ум,⁹ којим созерцавамо Бога
као Творца и којим приносимо
чисту молитву¹⁰ Богу.

5. У свему наведеном ис-
кушавани постају само још
ближи Богу, тражећи помоћ
од Њега; јер ако је добро бити
близак са Богом, онда им њи-
хово искушење сасвим бива
од користи. Ако је тачно, као
што блажени Павле каже, „да
невоља гради трпељивост, тр-
пељивост пак прекаљеност, а
прекаљеност наду; и нада не
срамоти“,¹¹ онда /искушења/
оснажују ум, чинећи га при-
јемчивим за Царство Божије.

⁹ За највећи број савремених људи грчки појам *νοῦς* назначава способност умности, ума, логике, мишљења или рационалне мисли. Међутим, ствари нису тако једноставне. У грчкој традицији (у најбољем и најширем схватању те речи) *нус* (наиме ум) је представљао човекову *унуџрашњу*, *духовну димензију бића*. Реч је о способности да се истина ствари схвати на *инуџуиџиван*, односно *унуџрашњи* начин. Колико год звучало неочекивано, за самог Евагрија ће ствар познања Бога бити више у домену *инуџуиџије*, *сусрећа*, *искушва* и *виђења*, неголи ствар умности, логике, мишљења и интелигенције. Као што стоји на једном месту: „Н τοῦ Χριστοῦ γνῶσις οὐ διαλεκτικῆς χρίζει ψυχῆς, ἀλλὰ βλεπούσης“ (*Гностичке љаве*, 4, 90); у преводу: За познање Христа је потребна душа вична не у дијалектици, већ у сагледавању. Дакле, *нус* је овде схваћен као највиша димензија људске личности; као оно персонално у најбољем смислу; Нус је образ Божији (*imago Dei*) у човеку. Нус је, дакле, способан да позна Бога услед своје сличности са Њим. Из овог угла постаје много теже и незбиљније проглашавати Евагријеву теологију за „рационалистичку“ и „интелектуалистичку“.

¹⁰ Ово је још један од средишњих појмова Евагријеве теолошке мисли, посебно његовог учења о молитви. Пратећи самог Евагрија кроз текстове, увидећемо да би појам *чисте молишве* (*καθαρὰν προσευχὴν*) значио следеће: молитвени покрет *ума* изнад/изван сваког чулног познања ка самом Богу, који је бестелесан, нематеријалан и без облика. *Чиста молишва* је одбацивање свих концепата, схема, помисли и сваке друге имагинације о Богу. Не ради се само о лошим или злим помислима, које узнемиравају ум који се моли, већ треба одбацивати и оне неутралне и добре помисли: дакле, треба одбацивати све људске помисли. *Чиста молишва*, овако схваћено, била би једна радикална апофатичка (данас бисмо рекли и деконструкцијска) стратегија искуства Свете Тројице, која избегава и заобилази сваку асоцијацију на метафизику или онтотеологику.

¹¹ Уп. Рим. 5, 3.

Σὺ τοιγαροῦν σωφρονοῦσα
σπεῦδε καλὸν παράδειγμα
γενέσθαι οὐ μόνον ταῖς γυναῖξιν
ἀλλὰ καὶ τοῖς ἀνδράσι, ὥστε
ἀρχέτυπον εἶναι τῆς υπομονῆς·
ὅτι πρέπει μαθητῇ Χριστοῦ ἕως
αἵματος ἀγωνίζισεσθαι καὶ πᾶσιν
ἀποδείξαι ὅτι καὶ τὰς γυναῖκας ὁ
Κύριος ἡμῶν ὤπλισεν ἀνδρεότητι
πρὸς τοὺς δαίμονας καὶ τὰς ἀσθ-
ενεῖς ψυχὰς δόσει τῶν τε ἐντολῶν
καὶ τῆς πίστεως ἐδυνάμωσεν.

6. Зато се потруди, о мудра
жено, да даш добар пример не
само женама већ и мушкарци-
ма, постајући узор трпљења;
јер приличи Христовој уче-
ници борити се до крви, све-
дочећи тиме свима да наш Го-
спод прима и жене под своје
окриље, дајући им мужевност
/у борби/ против демона и да
снажи нејаке душе /својим/
заповестима и вером.

*Превео са ирчког
и најписао коменџаре
Лазар Нешић*

Примљено: 20. 8. 2013.

Одобрено: 22. 8. 2013.

ГЕОГРАФСКИ ЛОКАЛИТЕТ И ЕТНИЧКА ПРИПАДНОСТ КАО ФАКТОРИ КАНОНСКЕ ЈУРИСДИКЦИЈЕ: ПРОБЛЕМ СЕВЕРНОАМЕРИЧКЕ ДИЈАСПОРЕ

Василје Вранић*
Универзитет Маркетт,
Висконсин, САД

Апстракт: Улога етничке припадности умно-
томе је заједничка у односу на принцип гео-
графској локалитету у одређивању канонске ју-
рисдикције у Православној Цркви. Стога су све
чешићи позиви за укидањем присуства епископа
домених Цркава у Америци. Међу разлозима за
овакав став све чешиће се помиње неадекватан
утицај који, наводно, етничка припадност има на
јединство у Цркви. Етничност се све чешиће пове-
зује са јересју етнофилетизма.

У овом чланку заступа се мишљење да се на
основу акумулираних сведочанстава из живота
и историје Цркве види да је етничност има-
ла и још увек има велику улогу у евангелизацији
и мисији Цркве. Такође, етничку припадност
не треба поистовећивати са етнофилетизмом,
који треба окарактерисати као еклисиолошки
расизам. Постојање епископа етничких Цркава
у Америци није у супротности са принципима
православне канонске права.

Кључне речи: Канонско право, еклисиологија,
православна јурисдикција, етнофилетизам, пра-
вославна дијаспора

Питање постојања и будућности Српске Православне Цркве у
комплексном друштву северноамеричког континента, је несум-
њиво тема која заокупља пажњу већине српских православних
пастира. С обзиром на то да се на тему статуса етничких Цркава

* vasilije.vranic@marquette.edu.

у православљу доста пише и дискутује у последње време чини се упутним написати неколико речи о географском локалитету и етничкој припадности као факторима канонске јурисдикције, са посебним освртом на проблем северноамеричке српске дијаспоре. Наравно, било би нескромно претендовати да се на овако комплексно питање у једном скромном чланку понуди свеобухватно решење проблема. Стога, циљ овог рада ће бити испуњен чак и уколико буде успео да само скрене пажњу на озбиљност и актуелност овог проблема, и уколико подстакне трудбенике на пољу богословља на дубље размишљање и истраживање за општу добробит.

Веома често могу се чути аргументи да се епископска јурисдикција у православљу дефинише једино географским принципом.¹ На пример, Григорије Папатомас, професор канонског права на Институту Св. Сергија у Паризу сматра да „критеријум који дефинише неко црквено тело је његова локација. Никада то није била националност, раса, култура или исповедање.“ Многи овај аргумент даље проширују налазећи потпору у Светом Писму.² Овде се посебно помињу Посланице Апостола Павла, који се обраћа „Цркви Божијој у Коринту“ (1 Кор. 1, 2) или „Цркви у Галатији“ (Гал. 1, 2).

Пре почетка дискусије, неопходно је учинити пар терминолошких напомена. За потребе овог рада, *етнија*, тј. етничка припадност ће бити дефинисана као суштина националне припадности, коју не треба поистовећивати са концептом *нације*, тј. националне припадности. *Етнија* (етничка групација, или групација која дели исту етничку припадност) се дефинише као „људска популација са митовима о заједничким прецима, чији чланови деле историјска сећања, један или више елемената културе, повезаност са извесном постојбином, и имају извесну дозу солидарности, у најмању руку међу елитом... етнија не мора бити дефинисана становањем припадника у постојбини за коју се веже.“³ Дакле, *етнија* је „врста колективног културног идентитета,

¹ Уп. Metropolitan Jonah (Paffhausen), *Reflections on a Spiritual Journey* (Yonkers, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 2011), 171–176. Такође види Metropolitan Philip (Saliba), *Metropolitan Philip's Address to the 48th Archdiocesan Convention General Assembly*, <http://www.antiochian.org/node/17070>, посећено 12. 1. 2011. године. Митрополит Филип је првојерарх Синода Антиохијске Цркве у Северној Америци.

² *Ibid.*

³ Anthony Smith, *The Nation in History: Historiographical Debates about Ethnicity and Nationalism*, Hanover, NH: Brandeis University Press, 2000, 65 и 31.

у коме етничке везе и идентитет групе произилазе из мноштва друштвених, а посебно културних и симболичких фактора, као што су вера, језик и уметност.⁴

С друге стране, нација се такође дефинише као „поседовање заједничке богате мнимоничке баштине“, „као споразум, жеља да се живи заједно, воља да се поштује заједничка тековина“ и „да се одржи сећање на славне моменте из прошлости, заједничка воља у садашњости да се чине велике ствари, те да се исто настави и у будућности“, што значи да етничку припадност треба разумети као скуп идеала и вредности које нацији дају егзистенцију.⁵ Такође, Е. Гелнер каже да „нације морају имати заједничку културу и свест о припадности.“⁶ А. Смит слично сматра да је нација „самодефинисана заједница људи која носи име и чији чланови одржавају митове, сећања, симболе, вредности, и традиције (предања), живе у својој историјској постојбини и са њом се поистовећују, стварају и проносе одређену јавну културу, и придржавају се обичаја и општих правила.“⁷

Ипак, постоји битна разлика између *етније* и *нације*, нација је политички појам, док је *етнија* антрополошки. Наиме, нација је неизоставно везана и за одређену државу као политичку реалност, док *етнија* може, али и не мора да буде повезана са одређеном географском локацијом, а та локација не мора бити дефинисана у строго политичком смислу. На пример, САД су држава у политичком смислу, те се грађани те државе сматрају члановима америчке нације. Но, америчка нација, као што знамо није етнички хомогена, већ се састоји из мноштва чланова најразличитијих етничких групација. Једна од тих етничких групација су и Јевреји, који у континуитету постоје као такви већ неколико миленијума. Иако су били лишени своје државности, па чак и насилно расељени изван своје матичне постојбине неких 1800 година, они су ипак опстали као етничка група до момента васпостављања њихове државности. Дакле, *етнија* је битан огранак термина *нација*, али та два термина нису синоними.

⁴ Anthony Smith, „The Formation of National Identity“, *Identity*, ур. Henry Harris, Oxford: Clarendon Press, 1995, 130–131.

⁵ Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation?*, Paris: Calmann-Levy, 1882, 17.

⁶ Уп. Ernest Gellner, *Nations and Nationalism* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1983), 7.

⁷ Уп. Anthony D. Smith, *The Cultural Foundations of Nations: Hierarchy, Covenant, and Republic* (Malden, MA: Blackwell Publishing, 2008), 19.

Заговорници географске припадности као јединог меродавног принципа одређивања канонске јурисдикције, свој став оправдавају аргументом да се црквена хијерархијска власт од апостолског доба одређивала на тај начин. Они, наиме, сматрају да то што је Апостол Павле писао Црквама на одређеном географском простору означава да је јерархијско устројство одређено географским границама.

Чини се, пак, да овакав став не придаје довољно значаја чињеници да је Апостол писао *живим људима* одређеног географског простора. Дакле, Апостол пише „Цркви Божијој“, сабрању живих људи, а не географском простору „Коринта“ или „Ефеса“. Изолован географски локалитет, без људи који на њему живе, је од секундарне важности за еклисиологију. Народ је тај који чини Цркву Божију. Стога демографски моменат има предност над географском локацијом. Такође, овде не треба сметнути с ума Христову заповест Апостолима, којом успоставља принцип мисионарско–пастирског рада Цркве: „Идите, дакле, и научите све народе крстећи их у име Оца и Сина и Светога Духа, учећи их да држе све што сам вам заповедио; и, ево, ја сам са вама у све дане до свршетка века.“ (Мт. 28, 19–20). Дакле, установљавајући принцип мисионарске делатности сам Христос не успоставља географске одреднице.

Неспорно је да географски локалитет игра велику улогу у одређивању јурисдикцијске власти епископа. То је евидентно и из чињенице да сваки епископ у својој титули, коју добија приликом постављења, носи одређени географски локалитет. Такође, рукоположења свештене јерархије не бивају без назначења, која су по природи ствари везана за географске локације. Овакав јурисдикцијски поредак има своје добре стране – омогућује ефикаснију пастирску службу и смањује на минимум опасност од избијања конфликта преклапањем јурисдикцијске власти. Ипак, редуковање канонске јурисдикције на искључиво географски принцип, умногост осиромашује спектар мисионарске делатности Цркве. Природно је претпоставити да културна блискост јерархије са паством унапређује продорност мисионарске поруке.

Мисионарска искуства последњих пар векова наговештавају да је најуспешнији начин преношења хришћанске поруке њена инкултурација, коју најбоље могу спровести појединци који припадају народу који је предмет мисионарења. На пример, хришћански мисионари у разговору са људима из одређених делова Индије наишли су на културну препреку и препреку језика симбола. Убрзо су схватили да стандардна мисионарска реторика мора бити прилагођена култури људи којима покушавају да пренесу хришћан-

ску поруку, уколико желе да успеју у својој мисији. Символизам и аналогичност које су они користили нису били разумљиви народу. Тако је, на пример, поређење Христа са „Сунцем правде“, наишло на отпор и неразумевање. Док на већини места у свету Сунце представља извор живота, у извесним тропским крајевима Индије Сунце је због интензитета, јаркости повезано са смрћу и опустошењем. Стога, тек пошто су мисионари прилагодили своју поруку културном контексту на терену, забележили су изванредан успех.⁸ Слични примери из мисионарског искуства православних мисионара у Латинској Америци сведоче о томе да је инкултурација мисионарске поруке важан фактор успеха. Природно, *par excellence* инкултурација мисионарске поруке се спроводи од стране самих припадника народа над којим се врши мисионарство, будући да као припадници народа имају предност интимног познавања свих друштвених и културолошких особености тог народа, те су у могућности да мисионарску поруку прилагоде приликама.

Многе помесне Цркве, пратећи миграције својих сународника, успоставиле су своју јерархијску структуру и ван својих традиционалних канонских граница. У Сједињеним Америчким Државама налази се неколико милиона православних верника. Иако је велики број прешао у православље из других инославних хришћанских верских заједница, ипак у највећем броју верници су исељеници са традиционалних простора помесних православних Цркава. Тренутно у Америци има случајева где на релативно малом географском простору столује и по неколико канонских епископа.⁹ На пример, у Чикагу столују српски, грчки, румунски, украјински, руски (загранична јурисдикција), и епископ Америчке Православне Цркве. Све чешће се чују протести да је овакво стање непримено и противно канонском поретку, јер нарушава интегритет географског простора као јурисдикцијског принципа. Овај принцип налаже да у једном граду може столовати само један епископ, а дефинисан је осмим каноном Првог васељенског сабора.¹⁰

⁸ Види: Stephen B. Bevans, *Models of Contextual Theology* (Maryknoll, NY: Orbis, 1997), XIX.

⁹ По сведочењу Митрополита Филипа из Антиохијске Патријаршије, у Њујорку столује десет канонских епископа, а у Паризу шест. Види: Metropolitan Philip (Saliba), *Metropolitan Philip's Address to the 48th Archdiocesan Convention General Assembly*, <http://www.antiochian.org/node/17070>, посећено 12. 1. 2011. године.

¹⁰ Mansi II, 672: „ἵνα μὴ τῇ πόλει δύο ἐπίσκοποι ὦσιν“ (да не буду у једном граду два епископа). Такође види: Norman P. Tanner, *Decrees of the Ecumenical Councils* (vol. 1. London : Sheed & Ward; Washington, DC : Georgetown University Press, 1990), 10. За српски превод правила види епископ Никодим (Милаш),

На нивоу локалних црквених заједница, концентрација ауторитета у једном извору древни је принцип управљања у Православној Цркви. Овај принцип је дефинисан много пре Првог васељенског сабора – још крајем првог века – од стране Св. Игњатија Богоносца.¹¹ Потврду да је овај принцип заживео у Цркви налазимо и у преписци папе Корнилија са Св. Кипријаном Картагинским (половина трећег века), који каже: „Јер ми не заборављамо да је Бог један, један је такође и Христос Господ, кога исповедамо, један [је и] Свети Дух, [тако и] један епископ у саборној Цркви треба да буде управитељ“.¹²

Множење присуства епископâ на истом географском простору карактерише се као аномалија или чак и као нередовно стање, које је неопходно исправити у циљу васпостављања доброг вековног канонског поретка.¹³ Овај став се посебно потенцира када је у питању канонско јурисдикцијско стање у Северној Америци.

Ипак, сложеност ситуације искључује поједностављена решења и захтева појашњење и редефинисање. Канонска традиција свакако да тесно повезује епископску јурисдикцију са географским подручјем. Као што смо поменули, свако свештено лице би-

Правила Православне Цркве с Тумачењима (Том 1, Нови Сад: Наклада књижаре А. Пајевића, 1895), 201.

¹¹ Филаделфијцима 4, 1: „Σπουδάσατε οὖν μὴ εὐχαριστίᾳ χρῆσθαι· μία γὰρ σὰρξ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ ἓν ποτήριον εἰς ἔνωσιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ· ἓν θυσιαστήριον, ὡς εἰς ἐπίσκοπος, ἅμα τῷ πρεσβυτερίῳ καὶ διακόνοις, τοῖς συνδούλοις μου· ἵνα ὁ ἓν πράσσητε, κατὰ θεὸν πράσσητε.“ (Пазите, дакле, да будете причасници једне Евхаристије, јер је једно тело Господа нашег Исуса Христа, и једна чаша за јединство у Његовој крви; један је жртвеник, као што је и *један епископ* са презвитерским редом и ђаконима, мојим заслужитељима; да бисте све што чините чинили по Богу. [нагласак аутора]). За критички текст види: Michael W. Holmes (ed.), *The Apostolic Fathers* (Grand Rapids, MI: Baker Books, 2007), 178.

¹² Cornelius, ep. Rom., *Ep. „Quantam sollicitudinem“ ad Cyprianum ep. Carthag.*: „Nec [enim] ignoramus unum Deum omnipotentem esse, unum quoque [et unum] Christum esse Dominum, quem confessi sumus, unum Spiritum Sanctum, unum episcopum in catholica [Ecclesia] esse debere praepositum.“ Види: Henricus Denzinger, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum* (Barcione, Friburgi Brisgoviae, Romae: Herder, 1976), 46.

¹³ Види: Demetrios Constantelos, „The Orthodox Diaspora: Canonical and Ecclesiological Perspective“, *The Greek Orthodox Theological Review* 24:2–3 (1979), 202; Епископ Атанасије (Јевтић), *Свештени Канони Цркве* (Београд: Братство Св. Симеона Мироточивога, 2005), 73, фуснота 23; Elpidophoros Lambriniadis, *Challenges of Orthodoxy in America and the Role of the Ecumenical Patriarchate*, http://www.hchc.edu/holycross/about/news/news_releases/InauguralPatriarchateLecture.html, посећено 13. 1. 2011. године.

ва рукоположено за службу у одређеној црквеној заједници према канонском принципу Халкидонског сабора да нема валидног рукоположења „без назначења“.¹⁴ У случају епископа који врше и административну дужност управљања и надгледања више подручних црквених заједница, њихова јурисдикцијска власт дефинисана је њиховом титулом.

Када је, пак, реч о географском принципу, неопходно је напоменути да је његов циљ предупређење преклапања канонске јурисдикције епископске власти. Оваква преклапања засигурно би довела до нередовног стања и великих забуна међу паством. Но, у случају Северне Америке, циљ и суштина географског принципа канонске јурисдикције нису нарушени. Наиме, иако више епископа столује на истом географском простору, међу њима не долази до преклапања јурисдикције, јер сваки од њих има своју јасно дефинисану паству, која се самодефинише етничким припадништвом. Стога православни Грци имају свог епископа, Румуни свог, Срби свог, итд. Дакле, поред географског принципа јурисдикције, неопходно је констатовати и *етнички* принцип.

Историјски гледано, присуство етничке самосвести и њеног утицаја на успех мисионарске поруке не само да је присутно у животу Цркве од најранијих времена, већ налазимо и позитиван осврт на њу и у Светом Писму. Овде најпре треба приметити да потврду за ово налазимо и у опису самог силаска Светог Духа на Апостоле и почетка апостолске проповеди. У Делима апостолским читамо да су људи окупљени у Јерусалиму на Педесетницу чули прву апостолску проповед, свако на свом матерњем језику (Дап. 2, 4–12). Такође, неопходно је приметити да су и сами апостоли при оснивању нових Цркава на својим мисионарским путовањима пазили да на кључна места вођства новооснованих Цркава постављају чланове тих заједница.

Да се вратимо на чувени текст из Посланице Колошанима, тачно је да Апостол Павле каже да у хришћанству „нема Јеврејина ни

¹⁴ Канон 6. Четвртог васељенског сабора изричито налаже да: „Μηδένα ἀπολελυμένως χειροτονεῖσθαι...εἰ μὴ ἰδικῶς ἐν ἐκκλησίᾳ πόλεως ἢ κόμης ἢ μαρτυρίῳ ἢ μοναστηρίῳ ὁ χειροτονουόμενος ἐπικηρύττειτο.“ (Без назначења не треба рукополагати никога...уколико рукоположени није тачно одређен или за један град, или село, или за мученички храм, или за манастир.) Види: N. P. Tanner, *Decrees I*, 90.

Н. Милаш даје идиоматски превод, који јасније осликава намеру Сабора: „Без назначења не треба рукополагати никога, ... него рукоположени мора бити тачно одређен или за једну цркву градску, или сеоску, или за мученички храм, или за манастир.“ [ауторов нагласак] – *Правила I*, 340.

Грка... роба ни слободњака, варварина ни Скита... већ је Христос све у свему“ (Кол. 3, 11). Ипак, неопходно је приметити да је Апостол ипак био дубоко свестан своје етничке припадности. Он с поносом напомиње да потиче из племена Венијаминовог, а да је рођен у јудејској заједници у Тарсу (Дап. 9, 11; Фил. 3, 5). А, говорећи Коринћанима о својој мисионарској делатности, напомиње:

„Јеврејима сам био као Јеврејин да Јевреје придобијем; онима који су под законом био сам као под законом, да придобијем оне који су под законом; Онима који су без закона био сам као без закона, премда нисам Богу без закона него сам у закону Христовом, да придобијем оне који су без закона. Слабима био сам као слаб, да слабе придобијем; свима сам био све, да какогод спасем кога. А ово чиним за јеванђеље, да бих имао део у њему.“ (1 Кор. 9, 20)

Дакле, и сам Апостол Павле, чија је мисионарска делатност умногоме допринела универзалном присуству хришћанске поруке, јасно ставља до знања да је његова проповед била најпре прилагођена менталитету слушаца, што је индикација да је и сам поштовао њихову етничку и културну припадност. Стога Кол. 3, 11 треба разумети не као одрицање етничког идентитета, већ као упозорење да искључивост на основу етничких, културних, језичких особина не сме постојати међу хришћанима. Дакле, није у питању наметање културне униформности, већ подстицај на јединство и поред свих различитости.

Присуство етничке припадности као принципа православне јурисдикције налази потпору и у канонском праву Православне Цркве. Канон 34. Св. Апостолâ налаже: „Епископи свакој народа (κάθε ἔθνους) нека знају првога међу њима“ [нагласак аутора]. Дакле, сваки *εἴθνος*, сваки народ треба да има своје црквене управитеље који ће опет себи изабрати првојерарха, тј. првога међу њима.¹⁵

Природно, и мисионарски принцип Апостола Павла и овај канонски принцип препознају комплексност верског идентитета, који у себи садржи не само елементе доктринарне природе, већ и сасвим јасно дефинисане идиосинкретичке елементе културе и језика. Овде постоји стварна опасност да епископ, који је и сам

¹⁵ Грка реч *ἔθνος* има више значења. Ипак, у патристичком периоду ова реч најчешће је означавала *народ, етничку припадност* – уп. Geoffrey W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford: Clarendon Press, 1961), 407.

припадник одређене културе, која неминовно за собом повлачи сасвим одређен скуп предрасуда, не би био у могућности да у потпуности разуме културолошке посебности верника који имају другачије етничко наслеђе. На пример, епископ грчког порекла могао би да има тешкоће да у потпуности разуме српске божићне обичаје (нпр. паљење бадњака итд.) или, рецимо, литургијске обичаје својствене словенским црквама.

У неким случајевима овакво неразумевање могло би да доведе и до покушаја васпостављања униформности на основу схватања своје традиције супериорнијом над осталим традицијама.

Историјску потврду о постојању етничких епископа налазимо и у 28. канону Четвртог васељенског сабора. Наиме, канон се наставља на одлуку Другог васељенског сабора (3. канон) којом архиепископ цариградски добија права првенства једнака архиепископу Рима, јер је премештањем престонице царства 330. године Цариград постао „Нови Рим“, тј. седиште цара и Сената.¹⁶ Четврти сабор одређује јурисдикцијска права цариградског архиепископа и налаже да он може постављати митрополите у областима Асије, Понта и Тракије и епископе међу варварским народима¹⁷ у поменутиим дијецезама.

¹⁶ Mansi VII, 369–371 (J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, Florentiae, 1762): „Πανταχοῦ τοῖς τῶν ἁγίων πατέρων ὄροις ἐπόμενοι, καὶ τὸν ἀρτίως ἀναγνωσθέντα κανόνα τῶν ἑκατὸν πεντήκοντα θεοφιλεστάτων ἐπισκόπων, τῶν συναχθέντων ἐπὶ τοῦ τῆς εὐσεβοῦς μνήμης μεγάλου Θεοδοσίου, τοῦ γενομένου βασιλέως, ἐν τῇ βασιλίδι Κωνσταντινουπόλει νέα Ῥώμη, γνωρίζοντες, τὰ αὐτὰ καὶ ἡμεῖς ὀρίζομέν τε καὶ ψηφίζόμεθα περὶ τῶν πρεσβείων τῆς ἀγιωτάτης ἐκκλησίας τῆς αὐτῆς Κωνσταντινουπόλεως νέας Ῥώμης. Καὶ γὰρ τῷ θρόνῳ τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης διὰ τὸ βασιλεύειν τὴν πόλιν ἐκείνην οἱ πατέρες εἰκότως ἀποδεδώκασι τὰ πρεσβεία καὶ τῷ αὐτῷ σκοπῷ κινούμενοι οἱ ἑκατὸν πεντήκοντα θεοφιλέστατοι ἐπίσκοποι, τὰ ἴσα πρεσβεία ἀπένειμαν τῷ τῆς νέας Ῥώμης ἀγιωτάτῳ θρόνῳ, εὐλόγως κρίναντες, τὴν βασιλεία καὶ συγκλήτῳ τιμηθεῖσαν πόλιν καὶ τῶν ἴσων ἀπολαύουσαν πρεσβείων τῆ πρεσβυτέρα βασιλίδι Ῥώμη, καὶ ἐν τοῖς ἐκκλησιαστικοῖς ὡς ἐκείνην μεγαλύνεσθαι πράγμασι, δευτέραν μετ' ἐκείνην ὑπάρχουσαν καὶ ὥστε τοὺς τῆς ποντικῆς καὶ τῆς ἀσιανῆς καὶ τῆς θρακικῆς διοικήσεως μητροπολίτας μόνους, ἔτι δὲ καὶ τοὺς ἐν τοῖς βαρβαρικοῖς ἐπισκόπους τῶν προειρημένων διοικήσεων, χειροτονεῖσθαι ὑπὸ τοῦ προειρημένου ἀγιωτάτου θρόνου τῆς κατὰ Κωνσταντινοῦπολιν ἀγιωτάτης ἐκκλησίας δηλαδὴ ἑκάστου μητροπολίτου τῶν προειρημένων διοικήσεων μετὰ τῶν τῆς ἐπαρχίας ἐπισκόπων χειροτονούντος τοὺς τῆς ἐπαρχίας ἐπισκόπους, καθὼς τοῖς θεοῖς κανόσι διηγόρευται χειροτονεῖσθαι δέ, καθὼς εἴρηται, τοὺς μητροπολίτας τῶν προειρημένων διοικήσεων παρὰ τοῦ Κωνσταντινουπόλεως ἀρχιεπισκόπου, ψηφισμάτων συμφώνων κατὰ τὸ ἔθος γινομένων καὶ ἐπ' αὐτὸν ἀναφερομένων.“ [нагласак ауторов]. Види такође: N. P. Tanner, *Decrees I*, 99–100. и Н. Милаш, *Правила I*, 390–9.

¹⁷ Види коментар Јована Зонаре на ово правило у Γεώργιος Ἀλέξανδρος Ράλλης и Μιχαήλ Πότλης, *Σύνταγμα τῶν θεῖων καὶ ἱερῶν κανόνων* (τόμ. 2. Αθήναις, 1852),

Цариградска Црква се данас позива на 28. канон Четвртог васељенског сабора у својим претензијама на канонску јурисдикцију над православном дијаспором. Иронично, треба приметити да овај канон не само да не даје већа права цариградском архиепископу, већ му смањује права која је он очигледно до тада уживао. Овим правилом цариградски архиепископ добија право да рукополаже само митрополите (тј. поглаваре) оних трију области, тј. Асије, Понта и Тракије (...τοὺς τῆς ποντικῆς καὶ τῆς ασιανῆς καὶ τῆς θρακικῆς διοικήσεως μητροπολίτας μόνους, ἔτι δὲ καὶ τοὺς ἐν τοῖς βαρβαρικοῖς ἐπισκόπους τῶν προειρημένων διοικήσεων, χειροτονεῖσθαι ὑπὸ τοῦ προειρημένου ἀγιωτάτου θρόνου...), док епископе у њима право рукополагања имају само ови митрополити, а не цариградски патријарх.

Јован Зонара у тумачењу 28. правила Халкидонског сабора сведочи да је саборском одлуком одређено да цариградски архиепископ не може рукополагати епископе у поменути митрополијама, јер на то право полажу обласни митрополити, већ је он могао само рукополагати митрополите горе поменутих области и то не по свом нахођењу, већ је морао делати у складу са вољом локалног сабора дотичних области. Дакле, по обављеном избору на локалном сабору синодска акта са записником о избору била би прослеђена архиепископу цариградском, те, пошто би их овај прегледао и нашао у реду, тек онда би приступио потврди и постављењу.¹⁸

Што се тиче, пак, неромејских народа који су живели на канонском простору новоуспостављене јурисдикције Цариградске Патријаршије, тј. на простору на коме је већ постојала јерархијска јурисдикција међу ромејским становништвом, халкидонским 28. правилом цариградски архиепископ добија право да поставља епископе (ἔτι δὲ καὶ τοὺς ἐν τοῖς βαρβαρικοῖς ἐπισκόπους τῶν προειρημένων διοικήσεων, χειροτονεῖσθαι ὑπὸ τοῦ προειρημένου

283. Исто сматра и Матија Властар у *Алфавијској Синџајми*, слово Е, глава 2 – Г. А. Ράλλης и М. Πότλης, *Σύνταγμα* 6, 257.

¹⁸ Види Г. А. Ράλλης и М. Πότλης, *Σύνταγμα* 2, 283; Eduardus Swartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum* (tom. II, vol. 1, pars 3. Berolini et Lipsiae: Walter de Gruyter & Co., 1935), 99. и Н. Милаш, *Правила* I, 398–99.

Треба се само присетити интервенција Св. Јована Златоустог и његових наследника на цариградском трону у Асијској области, те рестриктивна природа 28. правила постаје очигледна. Види: Photius, *Bibliothèque* (tome 1), René Henry (ур.). Paris: Société d'édition Les Belles lettres, 1959), cod. 59. За секундарне студије видети: Н. Милаш, *Правила* I, 398–99, Peter L'Huilier, *The Church of the Ancient Councils* (Crestwood, NY: SVS Press, 2000), 268ff. и Gilbert Dagron, *Naissance d'une capitale: Constantinople et ses institutions de 330 à 451* (Bibliothèque Byzantine 7. Paris: Presses Universitaires de France, 1974), 478.

ἀγιωτάτου θρόνου). Стога, будући да су нејелински народи имали своје епископе на географском простору на коме је већ постојала канонска јерархија потчињена локалним митрополитима (нпр. епископ Ефеса је био првојерарх асијски, епископ Кесарије је имао јурисдикцију над понтском дијецезом, док је епископ Ираклије био митрополит тракијски),¹⁹ правило сведочи о постојању *етничке припадности* као јурисдикцијског принципа још у петом веку, те као што смо видели, оно не само да не забрањује ту припадност већ етничност уводи у канонско право као важну категорију црквене управе.

Слично сведочанство налазимо и код Кирила Скитопољског који сведочи да је у шестом веку, архиепископ јерусалимски поставио епископа за покрштене Сарацене из њиховог народа, иако су живели у близини једног манастира у Палестини који је већ имао успостављену јерархијску управу.²⁰ Према сведочењу Кирила Скитопољског, Јувенал Јерусалимски поставља извесног Петра,²¹ бившег поглавицу Сарацена, за њиховог епископа јер „он је био најспособнији да привуче душе спасењу“ (*Vita Euthymii* 25, 5).²² Сарацени су се настанили близу манастира Св. Евтимија, те би било разумљиво да по покрштавању буду под јурисдикцијом исте јерархијске власти под којом је био и сам манастир, али Св. Евтимије, ради ефикасности мисионарске службе међу Сараценима, препоручује Јувеналу Јерусалимском да им постави епископа из њиховог народа. Неопходно је приметити да су чак ови *сараценски епископи* били и пуноправни учесници Четвртог (Халкидонског) васељенског сабора. У листама потписника саборских записника на 334. месту налази се и име извесног „Јевстатија [епископа] сараценског народа“ (Εὐσταθίου ἕθνους Σαρακηνῶν).²³

¹⁹ Сергеј Тројицки, „Црквена јурисдикција над православном дијаспором“, *Изборне студије из Црквеној права* (Београд: Гимназија у Смедереву, 2008), 56–8. Peter L'Huillier, *The Church of the Ancient Councils* (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 2000), 275–78.

²⁰ Види: Frank R. Trombley, *Hellenic Religion and Christianization c. 370–529* (Leiden: E. J. Brill, 1995), 172.

²¹ О епископу Петру Сараценском се зна веома мало. Пре крштења био познат под именом Aspēbetus, што вероватно долази од сасанидске речи *spahbedh*, тј. војсковођа. Уп. F. R. Trombley, *Hellenic Religion*, 167.

²² Cyril of Scythopolis, *Lives of the Monks of Palestine* (Cistercian Studies 114. Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 1991), 20. Критички текст се налази у Eduard Schwartz, „Vita Euthymii“ *Kyrillos von Scythopolis* (Texte und Untersuchungen 49/2. Leipzig: 1939.), 25.

²³ АСО 2.1.3. [347] 151; 2.1.1.64; 2.1.3.77, 92, 138, etc.

Такође, у седмом веку, за време цара Јустинијана II, кипарски градови Саламина, Курион и Пафос пали су под сараценску власт. На предлог цара, а да би се спасле прогона освајача, црквене власти са народом прелазе у Хелеспонт у близину града Кизика. Избегли Кипрани ту оснивају насеобину под именом Нова Јустинијана (Νέα Ἰουστινιανή). Од тада кипарски архиепископ у својој титули носи име и овог града. Уместо да се повинују постојећем јерархијском устројству те области, дошљацима је било дозвољено да задрже свој јерархијски поредак.²⁴ Поред тога, 39. правилом Трулског сабора (692. год.), одређено је да кипарски архиепископ не само да може да задржи достојанство које је имао у Саламини, већ му је саборском одлуком потчињена и постојећа аутономна јерархијска структура области града Кизика. Ова одлука има посебан значај уколико се узме да је Кизик био митрополија Хелеспонта под јурисдикцијским утицајем Цариграда.²⁵ Дакле, кипарски народ,²⁶ иако је прешао у другу географску област још увек задржава своје одлике. Ма како те одлике биле мале у односу на јелинску популацију Хелеспонта, биле су довољне да помогну кипарским избеглицима да очувају свој идентитет и сећање на постојбину, те да се у догледно време врате у постојбину.²⁷

²⁴ Види: Constantine VII Porphyrogenitus, *De administrando imperio* 47 (Gyula Moravcszik и R. J. H. Jenkins (ур.). Washington, DC: Dumbarton Oaks, 2006), 224. Такође види: Karl Joseph Hefele, *A History of the Councils of the Church* (vol. 5. Edinburgh: T&T Clark, 1896), 229; Еп. Атанасије Јевтић, *Свештени Канони Цркве* (Београд: СПЦ, 2005), 162.

²⁵ Овај утицај Цариграда види се из једног инцидента, када је у 5. веку цариградски архиепископ Сисиније покушао да постави Прокла (касније архиепископ Цариграда) за епископа Кизика. Међутим, народ Кизика није прихватио његово постављење, те Прокло никада није устоличен, нити је преузео управу над том катедром. Но, из ове епизоде види се да је Кизик био под управом Цариградског архиепископа. Види: Socrates, HE 7:28 (PG 67, 821); Gilbert Dagron, *Naissance d'une capitale: Constantinople et ses institutions de 330 a 451* (Paris: Presses Universitaires de France, 1984), 461–73; Patricia Karlin–Hayter, „Activity of the Bishop of Constantinople outside his Paroikia between 381 and 451“, у John Chrysostomides (ур.), *Kathegetria: Essays Presented to Joan Hussey on Her 80th Birthday* (Athens: Porphyrogenitus, 1988), 179–210; Stanley L. Greenslade, „Sede Vacante Procedure in the Early Church“, *Journal of Theological Studies* 12 (1961), 210–26.

²⁶ Овде се може поставити питање да ли се Кипрани могу сматрати етничком групом, различитом од становништва Хелеспонта? Пошто је у овом раду предмет дискусије феномен савремене етнице као принципа канонске јурисдикције, уколико прихватимо горепоменуте савремене дефиниције етнице, онда свакако да можемо рећи да су протерани Кипрани представљали етничку групу.

²⁷ Ово изгнанство је трајало само неколико година, те по ослобођењу Кипра од сараценског ропства, Кипрани су напустили Хелеспонт и вратили се

Проблем *етнофилетизма* у православној црквеној мисли

Присуство етничког момента у одређивању канонске јурисдикције намеће питање: да ли етничка припадност нарушава добар поредак православне еклисиологије која се ослања на принцип апсолутне једнакости установљен у божанском откривењу, те води ка расизму или етнофилетизму?

Најпре, неопходно је дефинисати појам *етнофилетизам*, с обзиром на то да веома често долази до забуне. Неретка су тумачења да сваки осећај етничке припадности у Православној Цркви уствари представља прелест етнофилетизма. Ипак, етнофилетизам је неопходно разумети у његовом изворном смислу. Наиме, етнофилетизам је погрешно некритичко схватање сопственог верског, и са њим повезаног културног идентитета као јединог исправног и супериорног над осталим алтернативама. Године 1872. у Цариграду, на инсистирање Цариградске Патријаршије одржан је помесни сабор на коме је осуђен етнофилетизам, тј. расизам, у Православној Цркви. Одлука саборска између осталог каже:

Питање расизма, тј. дискриминације на основу различитог расног порекла, језика, или заступања мишљења или делања заснованог на претпоставци о постојању ексклузивних права одређених лица или група лица који припадају некој држави или групацији, у секуларним државама мора остати ван опсега нашег испитивања. Али, у хришћанској Цркви, која је духовна заједница, предодређена од стране свог Вође и Оснивача да у себи обухвати све народе у једну братску заједницу (lit. братство) у Христу, расизам је стран и чак незамислив. Заиста, ако то значи оснивање посебних расних цркава које би примале све чланове свог народа, а искључивала све који не припадају том народу, те та црква била вођена пастирима искључиво из свог народа, такав расизам (филетизам, тј. етнофилетизам) је нечувен!²⁸

кући. Види: Constantine VII Porphyrogenitus, *De administrando imperio* 47 (Gyula Moravcsik и R. J. H. Jenkins (ур.). Washington, DC: Dumbarton Oaks, 2006), 224. Такође види: Karl Joseph Hefele, *A History of the Councils of the Church* (vol. 5. Edinburgh: T&T Clark, 1896), 229ff.

²⁸ *Ἐγγράφα πατριαρχικὰ καὶ συνοδικὰ περὶ τοῦ βουλγαρικοῦ ζητήματος (1852–1873)*, Μανουὴλ Γεδεῶν, ἐν Κωνσταντινουπόλει ἐκ τοῦ πατριαρχικοῦ τυπογραφείου, 1908.

Дакле, под етнофилетизмом се ни у ком случају не може разумети проста етничка припадност једном народу, већ га треба разумети као *расну искључивост и нетолеранцију на етничкој основи*, а у складу са овом дефиницијом сабора из 1872. године који га је званично и осудио као јерес. Дакле, етнофилетизам се ни ком случају не може разумети као осуда етничке и културне самосвести.²⁹ У најмању руку, савременици Помесног цариградског сабора из 1872. године сведоче тако. Наиме, у два наврата пред сазивање сабора, цариградски патријарх је тражио мишљења свих помесних Цркава о проблему Бугарске Егзархије, коју је оптуживао за етнофилетизам, тј. расизам. (Бугарска Црква се одвојила од Цариградске Патријаршије за коју је сматрала да је угњетава и гуши бугарски етнички идентитет користећи своју духовну власт за спровођење погрчавања Бугара). У свом одговору Цариградском Патријарху, у писму од 10. маја 1869. године, број протокола 2468, Митрополит Србије Михаило између осталог каже:

„... откада се овај проблем појавио са великом пажњом га пратимо и надали смо се да ће се разрешити не на штету, већ на корист наше свете Православне Цркве и вере... но видели смо да се решење није нашло у духу мира... те да су се временом помешале људске страсти са божијим стварима, те да је црквени проблем пребачен у политичку сферу, што нам је изузетно жао... Ми желимо да се очува и крепкост Православне Цркве, што ће се и догодити ако се међу православним народима одржава љубав и јединство догмата. Што се, пак, тиче административног дела Цркве, сматрамо да оно треба да се развија по потреби, те да треба дозволити народу (λαόν) да, ако жели, има своје епископе

²⁹ Нажалост, у скорије време од грчких теолога веома често се може чути осуда етничке самосвести других народа, а посебно по питању јурисдикцијске припадности у Америци. (Види нпр. Elpidophoros Lambriniadis, *Challenges of Orthodoxy in America and the Role of the Ecumenical Patriarchate*, http://www.hchc.edu/holycross/about/news/news_releases/InauguralPatriarchateLecture.html, посећено 13. 1. 2011. г.) Но, неопходно је приметити да у Грчкој Цркви хеленизам и припадност грчкој нацији и култури се величају без резерве, те стога ту нема места за мерци другим народима који поштују своју културу и традицију. Успут треба споменути и да иако се Цариградска Патријаршија, која има претензије над јурисдикцијом над целом православном дијаспором, и од стране истих теолога бива представљена као наднационална Патријаршија у којој су све нације добродошле, у својој историји нема Патријарха који је припадао некој другој етничкој групи осим грчкој.

који би као чада тог народа успешније му предали просвећење на сопственом језику...“³⁰

У свом другом писму Цариградском Патријарху, од 14. децембра 1870. године, Митрополит Михаило напомиње важност језика и народних обичаја за верски живот, те препознаје етничку припадност као битан инструмент у пастирској служби:

„... Ваша Свесветост жели да узме у обзир љубав и посвећеност коју српски народ има према свом језику и обичајима, те жели да их испоштује чак и више у овом столећу, чије је достигнуће почетак етничности, која није искључива (затворена) и изван Православне Цркве, с обзиром на то да су везе и односи духовног пастира са његовим (духовним) стадом тако јачи.“³¹

Српска Православна Црква је очигледно видела у етничкој припадности мисионарски потенцијал, а не нешто што би могло да наруши црквени поредак. Као што се види из писма Митрополита Михаила, умерена етничка свест има велики мисионарски потенцијал, утолико што се може искористити за бољу и ефикаснију просветну делатност у вери. Инкултурисана верска порука имаће много дубљи одјек од вере пласиране као уопштене идеје, а која не подразумева и постојање личног односа према њој.

Нажалост, на самом крају немогуће је не споменути и жалосне примере злоупотребе етничке припадности зарад политичке или материјалне добити, или пак ради проширења власти и утицаја. Иронично је, пак, да су управо ове злоупотребе често долазиле од саме Цариградске Патријаршије, која је тако оштро наступила против њих на Помесном сабору из 1872. године, те их је осудила чак и као јерес. Овде се само треба подсетити на несрећно искуство које су Срби, и Словени уопште као поданици Отоманске империје, имали под управом Грка Фанариота. Фанариотима су се називали православни веродостојници из грчког народа, пореклом из Фанара, дела Цариграда/Истамбула у коме су живели имућни трговци Грци. Они су успели да преузму контролу Цариградске Патријаршије, те су трговали свештеним чиновима.³²

³⁰ *Еγυραφα патриарχικὰ καὶ συνοδικὰ*, 219–20.

³¹ *Еγυραφα патриарχικὰ καὶ συνοδικὰ*, 339.

³² О махинацијама фанариота види: Philip Walters, „Notes on Autocephaly and Phyletism“, *Religion, State & Society* 30 (2002), 359.

Овде се као очигледан пример може издвојити тежња Грка да Словенима наметну свој језик, богослужење, па и појачку традицију, не би ли тиме наметнули и своју културу а тиме и своју власт.

Осврћући се на искуства атонских монаха словенског порекла, Ђоко Слијепчевић наводи да су током 16. и 17. века монаси Словени на Светој Гори трпели нечувена злостављања и прогоне.³³ Словенски језик у богослужењу није био добродошао, а словенске богослужбене књиге су биле систематски уништаване од стране Грка монаха. Докле су прогони ишли сведочи и запис из 1654. године о извесном хиландарском монаху Дамаскину, коме су јелински монаси дали ултиматум да или преда словенске богослужбене књиге које је поседовао или сам заврши на ломачи припремљеној за спаљивање књига.³⁴

Прогони су се наставили током наредног века. Описујући стање Српске Цркве под Фанариотима од укидања Патријаршије 1766. године, Радослав Грујић каже:

„Насиља грчких владика, тих злогласних *Фанариота*, додијавала су Српском народу у јужним крајевима већ и пре пропасти Пећке Патријаршије. А када би им народ ускратио послушност они би га проклињали и турском силом упокоравали. Због тога су читава села и крајеви наши десетинама година остајали без свештеника и богослужења; те је народ сам држао Крсну Славу своју и на развалинама храмова својих *причешћивао се* преломљеним крсним колачем заливеним вином. И није чудо што су у таквим приликама многи слабији Срби падали у очајање, и да избегну двоструко ропство напуштали веру отаца својих па примали Мухамедовство.... За тих и таквих Фанариота пала је српска просвета у Турској Царевини на најниже гране, па је народом још јаче овладала празноверица. – Грчке владике ишле су хотимично за тим, да би од неугог и празноверног народа што више користи могли извлачити и што лакше и дуже над њим владати. Због тога нису допуштали Србима да подижу школе своје, чак ни под крај XIX. в.... Још су Фанариоти настојали да погрче Српску Цркву, а онда постепено и народ. Стога су у свима јужним крајевима нашим

³³ Ђоко Слијепчевић, *Историја Српске Православне Цркве* (том. 1; Минхен: Искра, 1962), 452–457.

³⁴ С. А. Бџокуровъ, *Арсеній Сухановъ* (часть 2, вып 1.; Москва: 1894), 56–8. Види такође од истог аутора „Арсеній Сухановъ“, *Богословскій Вѣстникъ* (1. март 1892), 519–31.

истисли словенско богослужење и увели грчко; а владике су и по другим крајевима служиле само грчки. Старе рукописе и књиге словенски и србуљски писане и штампане палили су и уништавали. А да убију народну свест и понос забрањивали су прослављање Крснога Имена и српских светитеља...“³⁵

Уколико нам се чини да су наводи Слијепчевића и Грујића можда неисторични и продукт извесне, можда чак личне, нетрпељивости или острашћености, треба се само осврнути на стање међу Бугарима у 19. веку против којих је и издат проглас на Помесном сабору у Цариграду на коме је осуђен *ешнофилејизам*. Над Бугарима, другој словенској популацији у Отоманској империји, Цариградска Патријаршија је имала јурисдикцију још од 1393. године и момента пада бугарске државе под Турску власт. У другој, пак, половини 19. века међу Бугарима се јавља снажан отпор према Цариградској Патријаршији, који је убрзо прерастао у отворени раскол. Разлог за овако силовит отпор према црквеној власти под којом су били 500 година, Бугари су формулисали у једном документу који је достављен на разматрање Синоду Цариградске Патријаршије. Документ је садржао 10 тачака, које наводе исте проблеме међу Бугарима као што су они које је Радослав Грујић поменуо у случају Срба:

Оптужба 1: Грчки клир се искварио.

Оптужба 2: Грчки клир је пао у симонију; Патријарх и Синод сматрају епархије својим феудалним поседом из којих на све начине црпе што је више могуће новца пунећи своје ковчеге.

Оптужба 3: Грчки клир прогони бугарску етничност.

Оптужба 4: Цариградска Патријаршија пред државном влашћу се залаже искључиво само за грчке интересе.

Оптужба 5: Цариградски Патријарх је укинуо Бугарску Патријаршију да би своју моћ и власт поспешео.

Оптужба 6: Грчки клир и Патријаршија обустављају издавање књига на словенским језицима за Бугаре.

Оптужба 7: Патријаршија хиротонише Грке за епископе (Бугарима) игноришући у потпуности Бугаре.

Оптужба 8: Грчки клир ради на погрчавању Бугара, употребљавајући сваки расположиви начин да истреби њихов етнички језик из

³⁵ Радослав М. Грујић, *Православна српска црква*, <http://www.svetosavlje.org/biblioteka/Istorija/PSC/PSC45.htm>, посећено 9. 8. 2012. године.

црква и школа, идући дотле да су спалили мноштво књига на тему бугарске филологије.

Оптужба 9: Грци се не осврћу на бројност Бугара у доношењу одлука (које се тичу искључиво њих).

Оптужба 10: Грци лажно сведоче против Бугара (Турцима) у вези са њиховим политичким настојањима.³⁶

Оваква искључивост, наравно, директан је пут који води у еклисиолошки расизам, тј. етнофилетизам. Настојање једне етничке групације да загосподари припадницима друге групације страна је самосвести Цркве, која је од самог установљења с поштовањем прихватала посебности различитих култура које су улазиле у њен састав (сетимо се само настојања Апостола Павла да се при преласку Јелина у хришћанство не инсистира на обрезању – које је било ритуал повезан са јудејством и стран јелинским многобожачким религијама).

На послетку, враћајући се на проблем етничке припадности у Православној Цркви у Америци, неопходно је рећи да су покушаји националне униформизације засновани на тумачењима еклисиолошке прошлости која не налази потпору у историји. Инсистирање на етничкој униформности или глобализму у православљу, не само да је неисторично и контрапродуктивно као што смо видели, већ може да иде на уштрб мисионарске делатности Цркве.

Да би мисионарска порука била успешна и имала јаку моћ, као што с правом каже Митрополит Михаило, она мора бити и културно и језички блиска народу којем је упућена. Другим речима, неопходна је инкултурација поруке да би порука у потпуности била прихваћена и усвојена. Као што смо из претходног излагања видели, историја нас учи да су најефикаснији мисионари и пастири они који деле културу и вредности народа коме проповедају.

Примедбе да постојање етничке самосвести међу православним верницима доводи до разводњавања еклисиолошког јединства, нису озбиљне, јер црквено заједништво се не може заснивати на тако периферном нивоу као што је племенска припадност. Црквено јединство је много дубље и оно се огледа у светотајинском тј. евхаристијском јединству. Ово јединство је у потпуности ослобођено било каквог утицаја фактора као што су *етнија* или *нација*, те их вишеструко надилази. Стога, ни канонски поредак

³⁶ *Ἐγγράφα πατριαρχικὰ καὶ συνοδικὰ*, 35–52.

нити православна еклисиолошка свест не доводе у питање постојање Српске Православне Цркве на Америчком континенту, већ њену будућност одређују самосвест и верност њених чада.

Библиографија:

Bevans, S. B. (1997), *Models of Contextual Theology*, Maryknoll, NY: Orbis.

Chrysostomides, J. (yp.) (1988), *Kathegetria: Essays Presented to Joan Hussey on Her 80th Birthday*, Athens: Porphyrogenitus.

Constantelos, D. (1979), „The Orthodox Diaspora: Canonical and Ecclesiological Perspective“ у *The Greek Orthodox Theological Review* 24:2–3, 200–211.

Constantine VII Porphyrogenitus (2006), *De administrando imperio* 47, Gyula Moravczik и R. J. H. Jenkins (yp.), Washington, DC: Dumbarton Oaks.

Cyril of Scythopolis (1991), *Lives of the Monks of Palestine*, Cistercian Studies 114, Kalamazoo, MI: Cistercian Publications.

Dagron, G. (1974), *Naissance d'une capitale: Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Bibliothèque Byzantine 7, Paris: Presses Universitaires de France.

Denzinger, H. (1976), *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*, Barcione, Friburgi Brisgoviae, Romae: Herder.

Gellner, E. (1983), *Nations and Nationalism*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Greenslade, S. L. (1961), „Sede Vacante Procedure in the Early Church“, *Journal of Theological Studies* 12, 210–26.

Hefele, K. J. (1896), *A History of the Councils of the Church*, Vol. 5. Edinburgh: T&T Clark.

Holmes, M. W. (yp.) (2007), *The Apostolic Fathers*, Grand Rapids, MI: Baker Books.

L'Huilier, P. (2000), *The Church of the Ancient Councils*, Crestwood, NY: SVS Press.

Lambriniadis, E., „Challenges of Orthodoxy in America and the Role of the Ecumenical Patriarchate“, http://www.hchc.edu/holycross/about/news/news_releases/InauguralPatriarchateLecture.html, при-ступљено 13. 1. 2011.

Lampe, G. W. H. (1961), *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford: Clarendon Press.

Mansi, J. D. (1762), *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, Vol. 2, Florentiae.

Paffhausen, J. (2011), *Reflections on a Spritual Journey*, Yonkers, NY: St. Vladimir's Seminary Press.

Photius, *Bibliothèque* (tome 1) (1959), René Henry (yp.). Paris: Société d'édition Les Belles lettres.

Renan, E. (1882), *Qu'est-ce qu'une nation?*, Paris: Calmann-Levy.

Saliba, P., *Metropolitan Philip's Address to the 48th Archdiocesan Convention General Assembly*, <http://www.antiochian.org/node/17070>, приступљено 12. 1. 2011.

Schwartz, E. (1935), *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, Tom. II, Vol. 1, Pars 3, Berolini et Lipsiae: Walter de Gruyter & Co.

Schwartz, E. (1939), „Vita Euthymii“, *Kyrrillos von Scythopolis, Texte und Untersuchungen* 49/2, Leipzig.

Smith, A. (1995), „The Formation of National Identity“, у Henry Harris (yp.), *Identity*, Oxford: Clarendon Press.

Smith, A. (2000), *The Nation in History: Historiographical Debates about Ethnicity and Nationalism*, Hanover, NH: Brandeis University Press.

Smith, A. (2008), *The Cultural Foundations of Nations: Hierarchy, Covenant, and Republic*, Malden, MA: Blackwell Publishing.

Socrates Scholasticus (1864), *Historia Ecclesiastica* у Migne, J. P., *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, Vol. 67, Paris.

Tanner, N. P. (1990), *Decrees of the Ecumenical Councils*, Vol. 1, London: Sheed & Ward; Washington, DC: Georgetown University Press.

Trombley, F. R. (1995), *Hellenic Religion and Christianization c. 370–529*, Leiden: E. J. Brill.

Walters, P. (2002), „Notes on Autocephaly and Phyletism“, *Religion, State & Society* 30:4, 357–64.

Γεδεῶν, Μ. (yp.) (1908), *Ἐγγραφα πατριαρχικὰ καὶ συνοδικὰ περὶ τοῦ βουλγαρικοῦ ζητήματος (1852–1873)*, Ἐν Κωνσταντινουπόλῃ ἐκ τοῦ πατριαρχικοῦ τυπογραφείου.

Ράλλης, Γ. Α. и Πότλης, Μ. (1852), *Σύνταγμα τῶν θεῖον καὶ ἱερῶν κανόνων*, Τόμ. 2, Ἀθήνισιν.

Блокуровъ, С. А. (1892), „Арсеній Сухановъ“, у *Богословскій Вѣсникъ* од 1. марта.

Блокуровъ, С. А. (1894), *Арсеній Сухановъ*, Часть 2, Вып 1, Москва.

Грујић, Р. М. (1995), *Православна српска црква*, Београд–Крагујевац, интернет издање из 2010. на <http://www.svetosavlje.org/biblioteka/Istorija/PSC/PSC45.htm>, посећено 8. 9. 2012.

Јевтић, А. (2005), *Свешћени Канони Цркве*, Београд: Братство Св. Симеона Мироточивог.

Милаш, Н. (1895), *Правила Православне Цркве с Тумачењима*, Том 1. Нови Сад: Наклада књижаре А. Пајевића.

Слијепчевић, Ђ. (1962), *Историја Српске Православне Цркве*, том 1, Минхен: Искра.

Тројицки, С. (2008), „Црквена јурисдикција над православном дијаспором“, *Изабране студије из Црквеног права*, Радомир Поповић (ур.), Београд: Гимназија у Смедереву.

Примљено: 23. 4. 2013.

Исправљено: 17. 5. 2013.

Одобрено: 5. 7. 2013.

THE GEOGRAPHICAL LOCATION AND ETHNICITY AS PRINCIPLES OF THE CANONICAL JURISDICTION

Vasilije Vranić

Marquette University, Milwaukee, USA

Summary: *The role of ethnicity as a principle of canonical jurisdiction within the Orthodox communion has largely been neglected. The geographical location is very often taken as the principle for determining the jurisdictional boundaries. Increasingly, ethnicity is becoming synonymous with the heresy of ethnophyletism. Naturally, this climate engendered an increase in calls for abolition of ethnic bishops in North America, based on the overemphasis of the geographic principle at the expense of the ethnic principle.*

In this brief work, I argue that throughout history of the Orthodox Church the ethnic principle for determining canonical jurisdiction played an important role in the missionary work of the Church. Moreover, it still has a role to play in the greater and deeper evangelization by promoting preservation of customs and traditions, which can

help the evangelized person to receive and adopt Church's message to a greater extent and more intimately.

The identification of ethnicity with ethnophyletism ought to be avoided as misguided. Ethnophyletism, in the ecclesiological parlance, is nothing else but ecclesiastical racism, i. e., the extremist sentiment that one's ecclesiastical tradition and customs are only correct and only worth preserving. Naturally, this must not be confused with a balanced and moderate adherence to one's own ecclesiastical tradition and respect of other Orthodox customs and traditions.

The existence of ethnic bishops in North America is not contrary to the principles of the Orthodox Canon Law. The critics argue that presence of more than one bishop in the same city, although they belong to different canonical jurisdictions, goes against the Canon 8 of the Council of Nicaea AD 325. This opinion, however, does not take into account the fact that the purpose of the canon was to prevent overlap of canonical jurisdiction. But, in the present jurisdictional order in North America the overlap is avoided, since each bishop has his flock which is self-defined (but not exclusively!) according to each person's ethnic extraction. The presence of ethnic bishops helps enculturation of the Gospel message and its better adoption by the flock. Finally, the Eucharistic unity of the many ethnic bishops in America clearly demonstrates that the ecclesial unity ought not be sought in the uniformity on the level of ethnicity, but in the doctrinal and sacramental nature of the Church.

Key words: Orthodox Canon Law, ecclesiology, orthodox jurisdiction, ethnophyletism, orthodox diaspora.

МОГУЋНОСТИ ПОИМАЊА ПАПСКОГ ПРИМАТА ДАНАС

Бобан Димитријевић*
Богословија Светиої Кирила
и Методија у Нишу

Апстракт: У овом раду бавимо се еклисиолошким појмовима савременої римокатоличкої богословља као и резултатима рада Мешовиће комисије за дијалої Православне и Римокатоличке Цркве, у контексту поимања примаћа у Цркви. У раду се указује на примаћ као на нешто што је неопходно у Цркви, али чије је разумевање такво да не искључује синодалност. Најроштив, реч је о компатибилности и међусобној условљености – односно о једном синодалном схваћању примаћа. То је уједно и једина могућност за једно православно схваћање примаћа римскої епископа.

Кључне речи: примаћ, еклисиологија, папа, синодалност, дијалої, јединство.

Један од водећих римокатоличких теолога у области еклисиологије, немачки језуита М. Кел, истиче да је дуже време владало уверење да је у еклисиологији по питању богословског разумевања односа између опште и помесних (партикуларних, помесних) цркава постигнута сагласност¹. Овакво мишљење било је утемељено на познатом ставу из *Доиматске конституције о Цркви* Другог ватиканског сабора, изнетом у њеном 23. параграфу:

„Поједини епископи су видљиво начело и темељ јединства у свим посебним (помесним) црквама обликованим на слику

* svestenikboban@gmail.com.

¹ Kehl, M. (2003), „Der Disput der Kardinäle, Zum Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen“, *Stimmen der Zeit*, god. 128, br. 221, Freiburg: Herder, 219.

опште Цркве, у којима (постоји) и од којих је састављена једна и једина Католичка црква.“²

Осећај за помесне цркве као остварење потпуне и опште Цркве (нарочито у њеном евхаристијском аспекту), који је наглашен у параграфу бр. 23 *Lumen Gentium*, према тврдњи Ј. Рацингера био је у латинској цркви другог миленијума готово угашен.³ То је представљало озбиљну препреку у односима са Православном Црквом. Истовремено, он наглашава да је на Истоку постојао обрнут процес – угрожавања свести о универзалној (општој) Цркви. М. Кел истиче да, када је у питању однос између опште и помесних цркава, не говоримо о свођењу једне на другу, већ о односу међусобне повезаности и прожетости. У томе се и садржи значај поменутог става из параграфа бр. 23 *Lumen Gentium*, према којем се једна Црква остварује у мноштву помесних цркава, при чему јединство и свеукупност помесних цркава твори једну Цркву.⁴

Јасно је да цитирани текст параграфа бр. 23 *Lumen Gentium*, као и читава *Конституција о Цркви* Другог ватиканског сабора, указују на значај Цркве као заједнице. Међутим, према мишљењу еминентног римокатоличког теолога Х. Ј. Потмајера у параграфу бр. 22 *Lumen Gentium* користи се израз *hierarchica communione* у циљу једностраног истицања подређености и зависности епископа од папе.⁵ Слично мишљење изнео је В. Каспер, истакавши да се овде, као на многим другим местима у *Lumen Gentium*, говори о својеврсној „компромисној формулацији“. Та формулација уједно изражава светотајинску еклисиологију заједнице и правну еклисиологију јединства, отварајући истовремено питање о стварном односу између Епископског колегијума (сабора) и папског примата.⁶

Када је о том односу реч, према Ј. Рацингери, у трећем поглављу *Lumen Gentium* може се говорити о два типа теологије Епископског колегијума. Први тип полази од целе Цркве и целокупног колегијума који са папом на челу има одговорност за читаву Цркву. Пре-

² *Dogmatska konstitucija o Crkvi, Lumen Gentium (=LG)*, Dokumenta Drugog vatikanskog koncila (2002), Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 127.

³ Ratzinger, J. (1970), *Das neue Volk Gottes, Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf: Patmos, 205.

⁴ Tanjić, Ž. (2004), „Једна Црква у и из мноштва цркава“, *Bogoslovska smotra*, god. 74, br. 3, Zagreb: KBF, 763.

⁵ Pottmeyer, H. J. (1999), *Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend*, Freiburg-Basel-Wien: Herder, 98.

⁶ Kasper, W. (1987), *Theologie und Kirche*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 282–283.

ма том мишљењу, епископи су чланови Колегијума не због тога што су пастири помесних цркава већ су пастири помесних цркава зато што су чланови Колегијума. Рацингер овакво мишљење назива „нововековним“ и његовим главним заступником сматра К. Ранера. Постоји и други тип теологије Епископског колегијума, који, према Рацингеру, више одговара светоотачкој теологији. Према том другом типу, општа Црква је схваћена као заједница цркава – *communio ecclesiarum*, где је свака помесна црква у ствари потпуна Црква. Зато је онај ко је на челу помесне цркве значајан и за читаву Цркву, јер се општа Црква остварује у помесним црквама. Према његовом мишљењу и папа је на првом месту епископ Рима и баш зато што јесте епископ једне помесне цркве може бити и *episcopus episcoporum*.⁷ Према Рацингером ставу, недостатак првог типа теологије Епископског колегијума јесте у томе што проблем Колегијума сагледава кроз призму односа моћи између Колегијума и папе. Према њему, пак, суштина Колегијума није у томе да врши централну власт већ да допринесе разумевању Цркве као живог организма који се састоји из мноштва цркава. У том организму епископи се схватају као они који у својим помесним црквама руководе општом Црквом.⁸

Будући да је питање односа папског примата и Епископског колегијума очигледно остало отворено, није случајно да је оно разматрано и на Ванредном епископском синоду 1985. године, који је сазвао папа Јован Павле II поводом двадесет година од завршетка Другог ватиканског сабора. Завршни документ овог синода под насловом *Црква у снази Божје речи слави и извршава Христове тајне за спасавање света*, поред неколико ерминевтичких правила за тумачење Другог ватиканског сабора говори и о обнови *communio* структуре у самој Цркви као и о питању римског централизма.⁹ Према Ј. Рацингеру, значај овог синода био је у покушају да се целокупна еклисиологија Другог ватиканског сабора сагледа у светлости *communio* еклисиологије, односно у покушају да се светотајинско – евхаристијско схватање Цркве представи као оно које најбоље изражава природу Цркве. Према истом аутору, без обзира на то што израз „*communio*“ не заузима централно место у еклисиологији Другог ватиканског сабора, синтагма „*communio* еклисиологија“ може да представи синтезу најзначајнијих елемената саборске еклисиологије.¹⁰ За нашу тему важно је приметити да се на крају

⁷ Ratzinger, J., *Das neue Volk Gottes, Entwürfe zur Ekklesiologie*, 184–185.

⁸ *Ibid.*, 186.

⁹ Tanjić, Ž., „Jedna Crkva u i iz mnoštva crkava“, 767.

¹⁰ Ratzinger, J. (2006), *Zajedništvo u Crkvi*, Split: Verbum, 136.

завршног документа поменутог синода, када је реч о односу између папе и епископа, истиче већ позната и конзервативна тврдња да Колегијум епископа не може бити носилац врховне и потпуне власти у Цркви без папе као главе колегијума.¹¹

Према мишљењу Ј. Рацингера, у периоду после Ванредног сабора из 1985. дошло је до извесног „сужавања појма *communio*“,¹² те је Конгрегација за доктрину (учење) вере, чији је префект у то време био управо кардинал Ј. Рацингер, сматрала за сходно да 1992. године објави „Писмо епископима Католичке цркве о неким видовима Цркве као *communio*“.¹³ На самом почетку у параграфу бр. 1 овај документ истиче да појам „*communio*“ веома добро изражава суштину тајне Цркве, при чему се наглашава да је схватање тог појма у послесаборској рецепцији било често пута једнострано и недостатно.¹⁴ Документ говори о неправилној употреби термина „*communio*“ у сврху давања легитимности схватању Цркве као скупа појединих помесних цркава које се разумевају као самодоволне и затворене целине. Тиме се, међутим, слаби јединство Цркве у њеном видљивом и институционализованом облику, што је наглашено у параграфу бр. 8.¹⁵ Разлог овакве еклисиолошке једностраности лежи у погрешном схватању евхаристијске еклисиологије кроз истицање принципа да је тамо где се служи Света Евхаристија присутна пуноћа Цркве, па да зато, када је реч о пуноћи Цркве, није потребно позивати се на неки други видљиви принцип јединства и универзалности. Насупрот томе, у документу се у параграфу бр. 11 износи да правилно схватање евхаристијске еклисиологије подразумева да служење Евхаристије представља не само службу једне помесне заједнице већ службу у којој се остварује уједно и видљиво присуство једне, свете, саборне и апостолске Цркве.¹⁶

Овакав приступ у параграфу бр. 9 темељи се на разумевању појма *communio* у контексту „*mutua interioritas*“,¹⁷ у контексту међусобне унутрашње повезаности између помесних и опште Цркве. Та повезаност показује да општа Црква није скуп помесних црка-

¹¹ Према: Tanjić, Ž., „Jedna Crkva u i iz mnoštva crkava“, 768.

¹² Ratzinger, J., *Zajedništvo u Crkvi*, 140.

¹³ *Letter to The Bishops of the Catholic Church on some Aspects of the Church understood as Communion (=Communio Notio)*, Congregation for the Doctrine of the Faith, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_28051992_communio-notio_en.html, посећено 1. 3. 2011.

¹⁴ *Communio Notio*, 1.

¹⁵ *Ibid.*, 8.

¹⁶ *Ibid.*, 11.

¹⁷ *Ibid.*, 9.

ва, али истовремено и да помесне цркве нису самозатворене и самодоволне целине, већ је у њима присутна и делује универзална (општа) Црква. Овакво разумевање појма *communio* подржава се позивањем на раније цитирану формулацију из *Lumen Gentium*, бр. 23: „Ecclesia in et ex Ecclesiis“ – Црква у и (саствљена) из цркава. У документу се појављује и формулација која се приписује лично кардиналу Рацингеру, а која је изазвала каснији спор са кардиналом Каспером, познат под називом „Расправа кардинала“. Реч је о следећем одељку из параграфа бр. 9: „Она (универзална – општа Црква) није резултат заједнице (помесних цркава), већ је у својој основној тајни реалност која онтолошки и временски претходи свакој појединачној (помесној) цркви“.¹⁸

Као доказ за ову тврдњу у наставку параграфа бр. 9 даје се објашњење да „према оцима, онтолошка тајна Цркве, Црква која је једна и јединствена, претходи стварању и рађа појединачне цркве као своје кћерке. Она изражава себе у њима; она је мајка, а не плод појединачних цркава, штавише Црква се показује видљивом временски, као једна и јединствена, на дан Педесетнице“.¹⁹ Овде је очигледно указивање на тзв. преегзистентну „тајну Цркве“.²⁰ То је суштинска тајна универзалне Цркве и она преузима свој конкретни историјски облик на дан Педесетнице, при чему сама Јерусалимска црква претходи данашњој Цркви у свету. Повезивање трансцендентне тајне Цркве са земаљском историјском Црквом на дан Педесетнице у параграфу бр. 9 овог документа има за последицу наглашавање значаја папства као центра земаљске, историјске Цркве, као што је Петар био центар заједнице на Педесетници.²¹ То се потврђује и у параграфу бр. 13 који, позивајући се директно на дефиницију примата са Првог ватиканског сабора, каже да папски примат подразумева „истинску епископску власт, која није само велика, пуна и универзална, већ такође непосредна, над свима, било да су пастири или други верници“,²² при чему документ у истом параграфу бр. 13 даље појашњава смисао папске службе:

„Служба Петровог наследника као нешто унутрашње за сваку појединачну (помесну) цркву јесте неопходни израз те су-

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Мекпартлан, П. (2009), „Локална и универзална Црква: Зизјулас и Рацингер–Касперова дебата“, *Богословље*, год. 67, бр. 1, Београд: ПБФ, 80.

²¹ *Ibid.*, 81.

²² *Communio Notio*, 13.

штинске међусобне повезаности између универзалне и помесне (појединачне) цркве“.²³

Последња два цитата јасно показују да је цитирани документ умногоме и документ о папском примату као пресудном фактору за јединство Цркве током њене историје. Документ у параграфу бр. 12 такође понавља учење Првог ватиканског сабора да је римски понтифекс „непрекидни и видљиви извор и темељ јединства не само епископата већ и читаве Цркве“.²⁴ У наставку истог параграфа тумачи се овај претходни цитат са Првог ватиканског сабора и каже: „Ово јединство епископата је непрекинуто кроз векове захваљујући апостолском прејемству, и такође је темељ на коме почива идентитет Цркве свих векова са Црквом коју је саградио Христос на Петру и на другим апостолима“.²⁵

На годишњицу изласка документа у часопису *Osservatore Romano* изашао је анонимни текст под насловом „Црквено јединство укорињено у Евхаристији“, који се приписује кардиналу Рацингеру.²⁶ У тексту се израз „*mutua interioritas*“ одређује као ерминевтички кључ за разумевање документа, при чему се поново наглашава значај временске и онтолошке предности универзалне (опште) Цркве. Даље се истиче важност схватања Цркве као тајне која се у историји открива на дан Педесетнице и то без разлике између опште и помесних (партикуларних) цркава.²⁷ Тек после неколико година тадашњи секретар Папског већа за јединство хришћана, кардинал В. Каспер, објавио је чланак под називом „О теологији и пракси епископске службе“, у којем свој коментар о документу Конгрегације ставља управо у контекст односа епископа и римског папе у светлу докумената Другог ватиканског сабора.²⁸ Он наглашава да не постоје никакви правни или теоретски проблеми када је у питању схватање односа двеју врховних инстанци власти у Цркви: папе самог и Епископског колегијума на челу са папом. Проблем, међутим, настаје у чињеници да је папа укључен у оба субјекта власти, што практично значи да ауторитет епископа понекад може бити поништен јер папа у сваком тре-

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*, 12.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Танјић, Ж., „Jedna Crkva u i iz mnoštva crkava“, 770.

²⁷ *Ibid.*, 770.

²⁸ Kasper, W. (1999), „Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes“, у зборнику: Shreer, W., Steins, G., (ed.), *Auf neue Art Kirche sein. Wirklichkeiten – Herausforderungen-Wandlungen, Festschrift für Bischof Dr. Joseph Homeyer*, München: Kevelaer, 32–48.

нутку може одлучивати самостално, без сагласности епископа, при чему се чак може и супротставити њиховим одлукама.²⁹

Каспер излаже своје слагање са документом Конгрегације кроз став да се ниједна помесна (партикуларна) црква не може сматрати самодовољним субјектом, као што ни општа Црква не може да буде последица удруживања помесних цркава.³⁰ Оно што он критикује у документу јесте тврдња да се на самом почетку, на дан Педесетнице, не могу разликовати помесне и општа Црква. По његовом мишљењу, новозаветни извештај о Педесетници представља „Лукину конструкцију“, јер су већ тада осим у Јерусалиму постојале и заједнице у Галилеји и већ је тада једна Црква постојала „из и у“ мноштву цркава.³¹ Он даље тврди да до проблема долази када се теолошки појам „универзална Црква“ повеже и идентификује са емпиријском „Римском црквом“, са Римском куријом и папом, који управљају Црквом у целом свету. У том смислу документ Конгрегације не представља помоћ у разјашњавању питања везаних за *communio* еклисиологију, већ својеврсни покушај „богословске рестаурације римског централизма“.³² Одговор кардинала Рацингера дошао је у облику предавања „Еклисиологија Конститиуције *Lumen Gentium*“ које је он одржао у Риму 2000. године на једном симпозијуму о Другом ватиканском сабору.³³ У свом предавању Рацингер је поново истакао онтолошку и временску предност опште (универзалне) Цркве, „једне Цркве и једног Тела, једног Женика, у односу на конкретна емпиријска остварења у индивидуалним појединачним црквама“ као нешто тако јасно да му је тешко да схвати приговоре против тога.³⁴

Противљење идеји првенства универзалне Цркве разумљиво је, према Рацингеру, само ако се полази од сумње да они који се залажу за њу потајно покушавају да обнове римокатолички централизам. Он међутим тврди да у документу Конгрегације нема говора о идентификацији папе и Курије са универзалном (општом) Црквом, те да је страх од обнове римског централизма неоправдан.³⁵ Такође тврди и да је Римска црква помесна црква а не општа, али да по Божјој вољи има посебну – општу одговорност.³⁶ Заједнички ставови

²⁹ *Ibid.*, 42.

³⁰ *Ibid.*, 43.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*, 44.

³³ Ratzinger, J., *Zajedništvo u Crkvi*, 163.

³⁴ *Ibid.*, 142.

³⁵ *Ibid.*, 146.

³⁶ *Ibid.*, 151–152.

двојице кардинала у дискусији, чија детаљна анализа превазилази потребе наше теме,³⁷ могу бити изражени у мишљењу да је, према светим оцима, Црква тајна која је присутна у Богу од вечности, а видљиво почела да се остварује у Израиљу – народу Божјем. Међутим, Рацингер схвата преегзистенцију Цркве у контексту унутрашњег првенства једне и опште Цркве над помесним црквама, док Каспер сматра да се о преегзистенцији Цркве може говорити само у контексту историјског схватања Цркве као целовите, односно као оне која је у исто време и општа и помесна.³⁸ Каспер одбија да схвати идеју о преегзистенцији Цркве у смислу аргумента за примат универзалне Цркве схваћене као Цркве у свету. Ако би Црква у свету имала првенство, тада би Рим и Курија природно имали већи значај него што имају ако су светска Црква и помесне цркве међусобно прожете.³⁹

Према Касперу, међутим, преегзистенција Цркве може подједнако добро да утемељи и тезу о симултаности, међусобном прожимању опште – универзалне и помесних – партикуларних цркава. То значи да преегзистенцију Цркве треба схватити не само као идеју преегзистенције једне и опште – универзалне Цркве, већ истовремено као идеју једне Цркве „у и из“ мноштва помесних – партикуларних цркава. Овакав приступ значајан је и из догматских разлога – схватања Цркве као *communio* цркава, али и из екуменских разлога који упућују на сагледавање јединства у различитости.⁴⁰ Интересантно је запажање Пола Мекпартлана са Католичког универзитета Америке, који истиче да израз „преегзистентна“ можда више позива на један потенцијално спорни историјски приступ у тумачењу тајне Цркве. Он то објашњава позивајући се на савремене православне теологе, пре свега на Јована Зизјуласа, према коме је реалност Цркве заправо есхатолошка, а Црква може да претпостоји само у смислу да је реалност Цркве од почетка времена делатна и присутна у тајни, која ће се у будућности открити у потпуности. Према П. Мекпартлану, оваква перспектива штити од опасности да се трансцендентна тајна Цркве замени тренутном Црквом у свету кроз став да је трансцендентност тајне Цркве реалност која тек треба да дође.⁴¹ Трансцендентна тајна Цркве снажно делује из

³⁷ Више о томе видети: Kehl, M., „Der Disput der Kardinäle, Zum Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen“, 219–232.

³⁸ Tanjić, Ž., „Jedna Crkva u i iz mnoštva crkava“, 778.

³⁹ Мекпартлан, П., „Локална и универзална Црква: Зизјулас и Рацингер–Касперова дебата“ 87.

⁴⁰ Kasper, W. (2000), „Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche, Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Kardinal Ratzinger“, *Stimmen der Zeit*, god. 126, br. 219, Freiburg: Herder, 801–802.

⁴¹ Мекпартлан, П., „Локална и универзална Црква: Зизјулас и Рацингер–Касперова дебата“, 88.

будућности, јер дејством и силом Духа Светог Црква живи анамнезом, али не у свакодневном „психолошком искуственом“ смислу речи, или још конкретније не кроз сећање на прошлост, на преегзистентну тајну Цркве, већ кроз евхаристијско сећање. То сећање је парадоксално за сваку историјску свест јер представља сећање на будућност.⁴²

У поменутој дискусији двојице кардинала овакав приступ једноставно је занемарен. П. Мекпартлан запажа да ни Рацингер ни Каспер не користе ову есхатолошку идеју, можда због тога што је она толико неуобичајена да није озбиљно ни разматрана.⁴³ Оно што можемо приметити као значајно јесте да се термин „универзална – општа Црква“ у *Lumen Gentium* користи на два начина, од којих је према првом, у параграфу бр. 2, *универзална Црква* израз који означава коначну – небеску, есхатолошку Цркву свих векова, сабрање свих праведних „од Авеља... до последњих изабраних“,⁴⁴ док према другом начину – у параграфу бр. 25, израз *универзална Црква* означава Цркву широм света.⁴⁵ Зато, када се у *Lumen Gentium* у параграфу бр. 23 каже да су помесне цркве око својих епископа „конституисане по моделу универзалне Цркве“,⁴⁶ то можемо схватити двосмислено: и као по моделу есхатолошке Цркве и као по моделу једне Цркве распрострањене у целом свету. Ово друго значење, да је универзална Црква она која је присутна широм света, доминантно је и у *Lumen Gentium*, и то, према Мекпартлану, зато што западна теологија не може тако лако да прихвати есхатологију толико наглашену да се тврди да је помесна црква на Евхаристији заправо конституисана по моделу есхатолошке Цркве и да она заиста јесте икона коначног сабрања.⁴⁷

Православно богословље, међутим, полази управо од ових ставова. Тако Ј. Мајендорф користи израз *универзална Црква* указујући на Цркву у свету, али одбацује идеју да је помесна – локална црква конституисана по моделу светске Цркве. Напротив, све помесне цркве конституисане су по моделу коначне, „целе“, есхатолошке Цркве и одражавају исту – саборну и есхатолошку стварност.⁴⁸ Према Мекпартлану, можемо приметити да и Каспер и Рацингер схватају есхатологију као својеврсну оријентацију, усмерење ка будућности, за разлику од православ-

⁴² *Ibid.*, 88.

⁴³ *Ibid.*, 77.

⁴⁴ *LG*, 2.

⁴⁵ *LG*, 25.

⁴⁶ *LG*, 23.

⁴⁷ Мекпартлан, П., „Локална и универзална Црква: Зизјулас и Рацингер–Касперова дебата“, 77.

⁴⁸ Мајендорф, Ј. (1998), *Православна Црква јуче и данас*, Београд: Богословски факултет СПЦ, 19.

ног приступа есхатологији (Мајендорф, Зизјулас) као будућег стања постојања, које се на Евхаристији открива сада и овде. Интересантно је приметити да, према Мекпартлану, и Рацингер и Каспер у схватању есхатологије као оријентације следе теологију Анрија де Лубака, једног од најзначајнијих западних теолога када је у питању теологија Другог ватиканског сабора. Исти аутор тврди да православни приступ есхатологији, заступљен код Ј. Зизјуласа, може бити од значаја за западну теологију и када је у питању поимање универзалног примата. Значај се огледа у схватању да свака помесна црква кроз Евхаристију задобија идентитет будуће есхатолошке стварности, те међусобно повезивање помесне и Цркве распрострањене у свету бива заснован на међусобном повезивању локалне – помесне и есхатолошке Цркве. Као резултат тога све помесне цркве истоветне су једна с другом. Универзални примат представљао би знак те потпуне истоветности.⁴⁹

На крају треба закључити да је у постсаборском богословљу, после Другог ватиканског сабора, дошло до појаве два готово екстремна начина размишљања: једног које је све стављало на примат и апсолутни приоритет опште над помесном Црквом и другог које је представљало тенденцију ка самодовољности и затворености помесних цркава пред хоризонтом опште Цркве. Еклисиолошка кретања после Другог ватиканског сабора су и поред наглашавања Цркве као *communio* помесних цркава уједно нагласила и важност Римске цркве, римског епископа и његове одговорности за општу Цркву – за Цркву у свету. Као илустрацију различитости постсаборских кретања могу се навести мишљења уважених римокатоличких теолога Андреја Напиорковског с једне стране и кардинала В. Каспера и Ј. Рацингера с друге стране. Из једне екуменске перспективе следеће речи А. Напиорковског, познатог католичког теолога, управника катедре за еклисиологију на теолошком одељењу Папске теолошке академије у Кракову, изречене као коментар на еклисиологију Другог ватиканског сабора, представљају истински подстицај у трагању за општеприхватљивим поимањем примата римског епископа:

„У нашој свести постоји укореењена слика јединства. Када чујемо тврдњу *Да буде једно стадо и један пастир*, аутоматски помишљамо на Римског епископа. Било би најбоље када не бисмо под појмом *пастир* помишљали на актуелног папу већ на самог Христа, јер једино је прослављени Господ Пастир своје Цр-

⁴⁹ Мекпартлан, П., „Локална и универзална Црква: Зизјулас и Рацингер–Касперова дебата“, 83.

кве. На жалост, у нама постоји свест која тражи тзв. повратак других хришћана видљивој и јурисдикцијској вези са Римским епископом. Када би у нашем теолошком мишљењу било више пневматолошких елемената, тада бисмо имали другачију визију екуменског јединства(...) Зашто упорно тврдимо да се једна Христова Црква треба пројавити у бројчано једној јурисдикцијској и институционалној величини? Зар у једној породици не може бити више сестара и браће, толико међу собом различитих? Будући да нас богатство јудеохришћанског откровења тако надилази, зар оно онда не захтева не само плурализам интерпретација него и множину начина његове реализације? Надамо се да ће нам Дух Свети то рећи јер Он није само у Римокатоличкој цркви већ обилно даје себе и изван Римокатоличке цркве.⁵⁰

Са друге стране је наглашен нешто „тврђи“ став, како код В. Каспера тако и код Ј. Рацингера. Тако, осврћући се на еклисиологију Другог ватиканског сабора у контексту разматрања папског примата, В. Каспер каже:

„У оквиру еклисиологије заједнице, будућа Петрова служба могла би мање да буде јерархијски врх Цркве, а више гравитациони центар јединства. Она би имала задатак да чува јединство Цркве у апостолском вероисповедању тако што се легитимна самосталност месних цркава не би укидала него утврђивала, јачала и бранила. За тако нешто није потребна највиша управна инстанца. Ради се о пастирском и духовном задатку, о служби милосрђа(...) Било би то, наравно, илузорно без Господње пуномоћи (exousia) дате Петру да може свезивати и разрешивати, тј. пружати *communio* или искључивати из *communio*. Ово последње може, наравно, да буде само редак и екстреман случај. Петров уобичајени задатак јесте да *ујављује браћу своју* (Лк. 22. 32).“⁵¹

Ове речи кардинала Каспера звуче прилично охрабрујуће из угла православног богословља, све до оних завршних речи које говоре о потреби и неопходности, додуше у ретким и екстремним случајевима, папске јурисдикцијске власти у читавој Цркви. Сличне ставове можемо видети и у разматрањима Конгрегације за доктрину (учење) вере, обја-

⁵⁰ Napierkowski, A. (2003), *Posvećeno zajedništvo*, Subotica: Katolički institut za kulturu, povijest i duhovnost „Ivan Antunović“, 141.

⁵¹ Kasper, V. (2004), *Ne postoje dva Hrista*, Beograd: Beogradska nadbiskupija, 83.

вљеним на крају симпозиона одржаног у Ватикану од 2. до 4. децембра 1996. године, када је префект те конгрегације био кардинал Ј. Рацингер, на тему примата Петровог наследника. У овом тексту, у параграфима бр. 3 и бр. 4, истиче се да је примат у Божјем плану служба коју Господ предаје искључиво Петру, првом апостолу, са кога она прелази на наследнике. Циљ тога дара је одржавање јединства вере и заједништва свих верних. Зато је римски папа као Петров наследник „непрестани видљиви принцип и основа – фундамент за јединство мноштва епископа и верника“. Отуда је и његова служба дар посебне Божје благодати неопходне за испуњење послања Цркве.⁵² У даљем тексту, у параграфу бр. 5, наглашава се да је, захваљујући поимању тајне Цркве као *Corpus Ecclesiarum*, примат римског епископа на Другом ватиканском сабору схваћен као нешто што не стоји у супротности са влашћу других епископа, већ у једној изворној, суштинској хармонији.⁵³

Према даљем тексту у параграфима бр. 7 и бр. 8 примат није просто координирајућа нити председничка функција, ограничена некаквим првенством звања, али се са друге стране не сме схватити ни као монархија политичког типа. Границе примата римског епископа одређене су Божјим законом, израженим у божанском откривењу. Петров наследник је камен који против људске самовоље сведочи и гарантује верност Божјој речи. Зато се говори и о мученичком, заправо исповедничком карактеру примата. Примат папе се извршава на различитим равнима које укључују: надзор у поучавању речи Божје, светотајински живот Цркве, мисију, црквену дисциплину и др. На овим равнима по вољи Христовој сви у Цркви, епископи и остали верни, дугују послушност Петровом наследнику. Он је такође гарант праведне различитости која постоји између обреда, дисциплине и црквених структура Истока и Запада.⁵⁴ Очигледно да је, из православне перспективе посматрано, овде реч о својеврсној апсолутизацији папске власти. Будући да је реч о саопштењу са симпозиона на којем се тема примата није разматрала у контексту односа према хришћанима неримокатолицима, могућности за даљи дијалог по том питању остале су отворене. У том смислу, охрабрујуће делују речи на крају овог саопштења, у параграфу бр. 13, у којем се истиче да као основна потреба остаје да се одреди да ли евентуалне и могуће форме извршења Петрове службе одговарају самој њеној суштини. Ово ће бити одређено надахнућем

⁵² *Der Primat des Nachfolgers Petri im geheimnis der Kirche*, Erwägungen der Kongregation für die Glaubenslehre, http://stjosef.at/dokumente/petrusamt_gk.htm, поцењено 22. 2. 2011.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ibid.*

Духа Светога и путем братског дијалога римског епископа са осталим епископима, сходно конкретним захтевима Цркве. У исто време истиче се да само папа (или папа са Васељенским сабором) као Петров наследник има ауторитет и компетенцију да о формама извршења своје пастирске службе у целокупној Цркви задржи последњу реч.⁵⁵ Наравно да је један овакав став из перспективе православног богословља неприхватљив, па опет са друге стране, то не значи да постоји нешто што бисмо могли описати као заједнички и општеприхватљив став православне теологије када је реч о питању папског примата.

Наиме, данас се православно богословље налази у једном практично „транзитном“ периоду, у којем још не успева да понуди своје потпуно и систематично излагање. „Стара“ теологија обележена конфесионализмом са својом типично схоластичком методологијом и даље је присутна. Постојање подела на конзервативну и либералну теологију, на богословље екуменистичке и антиекуменистичке оријентације, указује на то да се и даље налазимо у сферама конфесионалистичког богословствовања. Може се рећи да је добрим делом такав случај и када је реч о схватању папског примата. Тако се нпр. римокатоличком схватању папског примата као врховне јурисдикцијске и учитељске власти у Цркви обично супротставља учење о „примату части“, којим се заправо сугерише одсуство било какве власти и ауторитета. Политички значај Рима као и апостолско порекло Римске Цркве, те мучеништво у Риму Светих апостола Петра и Павла, као и истицање Римске Цркве у делима љубави, служења и проповедања Еванђеља, омогућили су епископу Рима да од сабора, отаца и побожних царева – дакле људском, а не божанском уредбом, буде признат примат части и црквеног реда (поретка). Суштински посматрано, римски епископ је са становишта своје свештене службе епископ који је једнак са свим другим епископима, били они патријарси, митрополити, архиепископи или обични епископи. Ово је став неких од водећих грчких православних теолога средине XX века, као што су били Јован Кармирис, као и Амилкар Аливизатос и Архиепископ Хризостом Пападопулос.⁵⁶ Суштина овог става је да питање примата није питање које се тиче природе и бића саме Цркве, те као такво не представља никакву еклисиолошку неопходност, већ да је то пре свега питање канонског поретка развијеног током црквене историје под утицајем разних црквенополитичких околности. Примат части подразумева да је принципијелно неприхватљива јурис-

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ Zizioulas, I. (2005), „Recent Discussions on Primacy in Orthodox Theology“, у зборнику: Casper, W. (ed.), *The Petrine Ministry, Catholics and Orthodox in Dialogue*, New York: The Newman Press, 233.

дикцијска власт једног епископа над другим епископима, зато што су сви они евхаристијски једнаки без обзира да ли су на позицији папе или патријарха.⁵⁷ Једино синодална структура Цркве може да буде питање које се тиче природе и бића саме Цркве, док примат то није.

Главни недостатак овог приступа управо је поларизација између саборности и примата.⁵⁸ Примат схваћен просто као „част“ стоји у супротности са самим канонским предањем Цркве израженим у познатом 34. апостолском правилу, према коме епископи једне области не треба да чине ништа без првог између себе, као што ни он не треба да чини ништа без њих. Илустрације ради, ако је примат у Цркви просто питање части, како онда објаснити да у Православној Цркви у одсуству патријарха или у току избора новог (док је трон упражњен) не може да се изврши избор епископа?⁵⁹ Ако је питање примата просто питање части, а не и питање извесног ауторитета и власти у Цркви, избор епископа би био могућ и без патријарха, без првог међу епископима. Зато ни у Православној Цркви не може бити речи просто о примату части.

Малочас је истакнуто да је теза о примату части заснована на аргументу да су сви епископи светотајински посматрано једнаки. Ова светотајинска једнакост епископа заједнички је став римокатолика и православних. Међутим, на Западу се светотајинска једнакост епископске службе разликује од извршавања црквене власти у одређеној епископији – за шта епископ добија накнадно овлашћење постављењем од папе. Ово разликовање омогућава римокатоличкој теологији да усклади светотајинску једнакост свих епископа са јурисдикцијском врховном влашћу папе над свим епископима. Ако се као аргумент за непостојање јурисдикцијске власти једног епископа над другим (нпр. папе над осталим епископима) наведе светотајинска једнакост свих епископа, како онда објаснити чињеницу да „титуларни“ епископи у Православној Цркви имају светотајинску али не и јурисдикцијску власт. Ова чињеница озбиљно дискредитује аргумент светотајинске једнакости епископа против папског примата. Неопходно је поћи од става да су синодалност и примат међусобно повезани и условљени, као што је то у 34. апостолском правилу и представљено. На тај начин, постигнућа и кретања савремене православне теологије, изражена у познатој синтагми *Повраћаак оцима*, откривају нам отачко предање не просто као источно или западно, већ пре свега као „саборно“ или „икуменско“.

⁵⁷ *Ibid.*, 235.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ibid.*, 236.

У методолошком погледу, *Поврашак оцима* је подразумевао да поједине области које су биле просто запостављене у богословљу сада постају незаобилазни и основни извор теологије. Реч је, пре свега, о областима везаним за обред, Литургију, канонско предање, монашко–аскетско искуство. Илустрација тога, занимљива за нашу тему, јесте поновно наглашавање везе између тријадологије – вере Цркве у Бога као Свету Тројицу и конкретног, канонског уређења и организације Цркве и власти, ауторитета у њој, повезивање које се темељи на 34. апостолском правилу. Овакво методолошко преусмерење православне теологије омогућило је и развој и међусобно повезивање најважнијих области савременог богословља: тријадологије, христологије, пнеуматологије и еклисиологије.⁶⁰ Оно је довело и до развоја једног нарочитог правца у еклисиологији, који карактерише савремено православно богословље – а то је евхаристијска еклисиологија. Први представник овог правца је био Николај Афанасјев, кога су, са мање или више доследности, пратили Александар Шмеман и Јован Мајендорф. Суштинска мисао овог приступа указује на Евхаристију као на место где се тајна Цркве изражава и остварује у својој пуноћи. Црква је тамо где је Евхаристија. Овакав закључак преокреће традиционално схоластичко схватање (доминантно последњих неколико векова и на Истоку), према којем Црква чини Евхаристију а не и обрнуто.

Поистовећивање Цркве са Евхаристијом чини Цркву нечим што је пре догађај него институција. Будући да сама Евхаристија поседује своју структуру, односно институционални елемент, то и сама институција Цркве мора бити схваћена кроз структуру Евхаристије. Ово је темељна мисао савременог православног богословља, која има значајне еклисиолошке импликације и када је реч о нашој теми. Наиме, свака служба у Цркви, уколико жели да буде конститутивна, мора да има своје евхаристијско утемељење. Постаје јасно да служба папе, суштински посматрано, није ништа другачија од саме епископске службе. Недостатак концепта Афанасјева састоји се у томе што он представља евхаристијску еклисиологију као супротност „универзалној“.⁶¹ Он наглашава да је универзална еклисиологија са приматом јурисдикције у раној Цркви све до времена Светог Кипријана Картагинског била непозната. Зато он одбацује и сам израз „примат“ и предлаже израз „првенство“.⁶² Говорећи о сва-

⁶⁰ Зизјулас, Ј. (2003), *Православље*, Београд: Хиландарски фонд при Богословском факултету СПЦ, 39–40.

⁶¹ *Ibid.*, 43.

⁶² Афанасјев, Н. (1989), „Црква председавајућа у љубави“, у зборнику: Вуковић, С. (ур.), *Примат айосџола Пејра*, Крагујевац: Каленић, 70–71.

кој локалној цркви као о *католичанској*, једину форму „примата“ на универзалном нивоу он види у првенству „Цркве која председава у љубави“, како је Свети Игнатије назвао Римску Цркву у посланици коју јој је упутио. Реални проблем са његовим еклисиолошким ставовима јесте то што он допушта да се једна локална црква разуме као самодоволна и независна у односу на друге. Према запажањима Николаја Лоског, то не произилази директно из ставова Афанасјева, али индиректно они могу да воде ка томе.

Нешто другачије ставове по питању примата заузели су други руски теолози у емиграцији: Флоровски, Мајендорф и Шмеман. Шмеман није усвојио израз „првенство“, а идеју примата је сматрао неопходном на свим нивоима закључно са највишом формом примата – универзалним приматом. Према његовом мишљењу, вековна антиримска предрасуда навела је неке православне канонисте да једноставно негирају постојање таквог примата у прошлости, као и његову потребу у садашњости. За Шмемана, објективно проучавање канонске традиције потврђује да је Црква, упоредо са локалним „центрима сагласности“ или локалним приматима, знала и за универзални примат.⁶³ Примат је тако, за Шмемана, питање које се тиче природе и бића саме Цркве, за разлику од раније наведених ставова Кармириса и осталих теолога који су одрицали примату такву могућност. Тако, према Шмеману, „помесна Црква одсечена од универзалне *koinonia* је заиста *contradictio in adjecto* јер *koinonia* чини саму суштину Цркве. Зато она има свој облик и свој израз: примат. Примат је неопходни израз јединства у вери и животу свих помесних цркава, њиховог живљења и универзалне киноније“.⁶⁴ Из овог разлога Шмеман је критиковао принцип аутокефалије:

„У релативно новије време, међу православнима се појавило мишљење да се Црква у свом животу заснива на принципу аутокефалије, с тим што се термин *аутокефалан* искључиво односи на источне православне патријаршије и велике националне цркве. По овом схватању, принцип аутокефалије није само историјски принцип којим Црква ‘изражава’ своје универзално устројство, него је то еклисиолошки темељ Цркве и њеног живота. Другим речима, јединственом универзалном организму римске еклисиологије је овде супротстављен ‘аутокефални’ ор-

⁶³ Шмеман, А. (1989), „Идеја примата у православној еклисиологији“, у зборнику: Вуковић, С. (ур.), *Примати айосџола Пешра*, Крагујевац: Каленић, 40.

⁶⁴ *Ibid.*, 42.

ганизам, од којих је сваки састављен од неколико 'епархија', под једним центром или 'врховном влашћу'. Међусобно су све ове 'аутокефалије' апсолутно једнаке и ова једнакост искључује било какав универзални центар или примат.⁶⁵

Тиме је православна свест, одбацивши универзалну власт римског епископа, уједно прихватила ту власт у тзв. аутокефалним црквама.⁶⁶

Сличне ставове по питању универзалног примата износи и Мајендорф. Према његовом мишљењу, идеја о примату је део саме еклесиологије, будући да регионални епископски сабори потребују председавајућег без чије потврде одлуке нису валидне. Црква је у историји одувек, почев још од времена апостола, препознавала потребу и важност постојања првог међу апостолима (Апостола Петра), а потом и првог међу епископима. Зато Мајендорф сматра да подухват афирмисања универзалног примата једног епископа није просто ствар историјског случаја и практичних потреба. Функција универзалног примата првог епископа је да служи јединству на васељенском нивоу, као што је функција регионалног примата да буде фактор јединства на регионалном нивоу.⁶⁷ У контексту ове функције подсетићемо се и речи Шмемана, који каже да грешка која се јавља у вези са универзалним приматом лежи у поистовећивању овог примата са „врховном влашћу“ коју је Рим претворио у принцип јединства Цркве. Међутим, та еклесиолошка извитопереност не сме да нас нагна да универзални примат једноставно одбацимо. Напротив, она треба да нас подстакне да му дамо његово првобитно, православно тумачење.⁶⁸

Православно тумачење универзалног примата дато је у прилично развијеној форми код Митрополита Јована Зизјуласа. Како је он у својој дисертацији показао, сама Евхаристија тежи да превазиђе дату поделу на помесну и универзалну Цркву. Отуда он првобитну форму евхаристијске еклесиологије, изложу у правцу превазилажења те подвојености.⁶⁹ На то упућује и сам наслов његове дисертације: *Јединство Цркве у Епископској и Евхаристијској у прва три века*. Овде треба напоменути и чињеницу да аксиом да је Црква тамо где је Евхаристија може одвести ка огра-

⁶⁵ *Ibid.*, 43.

⁶⁶ *Ibid.*, 29.

⁶⁷ Мајендорф, Ј. (2006), *Византијско наслеђе у Православној Цркви*, Краљево: Епархија жичка, 276.

⁶⁸ Шмеман, А., „Идеја примата у православној еклесиологији“, 40.

⁶⁹ Јевтић, А. (2001), „Јединство Цркве у Предању Цркве“, *Бојословље*, год. 45, бр. 1–2, Београд, ПБФ, 122–123.

ниченој концепцији Цркве, која би подразумевала свођење Цркве само на чин Евхаристије. Тако би се занемарио и значај исповедања истините вере као нечега што је неодвојиво од припадности Цркви. У том контексту Епископ Атанасије Јевтић, настављајући начелну мисао Светог Јустина Ђелијског, истиче значај тог елемента – исповедања истините вере као услова припадности евхаристијској заједници.⁷⁰ Из перспективе екуменског дијалога то подразумева и развијену свест о томе да је код православних и римокатолика дошло до развоја традиција у одвојеним и културно различитим условима. На обе стране настала су многобројна учења и праксе које нису имале додирних тачака са учењима и праксом друге стране. Пример тога су и различите догме и литургијске праксе на Западу, укључујући и учење о папској непогрешивости, и на Истоку – традиција исихазма и друге, које су све створене као одговори одређеним изазовима времена и култура.⁷¹ Исток и Запад су толико дуго живели одвојено да је повратак древном саборном етосу тешко изводљив без разликовања онога што се односи и онога што се не односи на јединство Цркве. Према заједничком ставу већине православних теолога XX века, све контроверзне проблеме који деле и раздвајају православне и римокатолике када је у питању јединство Цркве можемо свести на питање папства.⁷²

Званични, актуелни дијалог православних и римокатолика у оквиру Мешовите богословске комисије од шездесет чланова (по тридесет са обе стране), формиране заједничком одлуком папе Јована Павла II и Патријарха константинопољског Димитрија I 1979. године, отпочет првом пленарном седницом 1980. године на Патмосу и Родосу, потврђује да је питање папског примата кључно питање дијалога. Наиме, теме преговарања су одређене према методу који иде „од онога што нас уједињује ка ономе што нас раздваја“.⁷³ С обзиром на то да је тема папског примата једно од кључних питања које нас раздваја, није случајно да се до њене разраде још није

⁷⁰ *Ibid.*, 123–124.

⁷¹ Зизјулас, Ј., *Православље*, 68.

⁷² Ово је заједнички став многих православних теолога XX века, исказан у њиховим радовима као што су: Зизјулас, Ј., *Православље*, 68; Булгаков, С. (2005), „Код студента Јаковљевог“, у зборнику: Ђаковац, А. (ур.), *Православље и екуменизам*, Београд: Хришћански културни центар, 135; Карташов, А. (2005), „Уједињење цркава у светлу историје“, у зборнику: Ђаковац, А. (ур.), *Православље и екуменизам*, 75–76; Афанасјев, Н. (2003), „Una Sancta“ у: *Синудије и чланици*, Вршац: Епархијски управни одбор Епархије банатске, 307–308.

⁷³ Матић, З. (2004), „Место и улога Православне цркве у дијалогу са другим хришћанима“, *Саборност*, год. 10, бр. 1–4, Пожаревац: Епархија браничевска, 121.

стигло. Међутим, последњи званични документ дијалога, донет у Равени 2007. године, под називом *Екклесиолошке и канонске последице светошатајинске природе Цркве; црквено заједничарење, саборности и ауторитети*, указује да је тема ауторитета на васељенском нивоу следећа на реду. Детаљнија обрада званичних саопштења Мешовите комисије значајно би превазишла потребе наше теме, тако да ћемо употребу истих прилагодити нашој обради питања примата. Иако документи Мешовите комисије немају никакав догматски и обавезујући карактер за цркве које учествују у дијалогу, будући да је договорено да Комисија нема теолошка овлашћења и ауторитет Сабора,⁷⁴ њихов је значај у богословском смислу немерљив. О одговорности и свеобухватности богословског рада Комисије сведочи и документ из Барија (1987), на тему *Вера, свети шатајне и јединство Цркве*, на чијем почетку се у параграфу бр. 2 наглашава да је „јединство у вери претпоставка за светотајинско, посебно евхаристијско јединство“, при чему се као „први услов за истинско заједништво (општење) цркава одређује Никео–цариградски символ вере као неопходно правило тог заједништва“ (параграф бр. 21). Такође се, у параграфима бр. 25 и 26, наглашава да својеврсна различитост формулација не угрожава кинонију помесних цркава, када свака црква може препознати јединствену и аутентичну веру примљену од апостола, упркос поменутиим различитим изражавањима, будући да током векова (постојања) неподељене Цркве различитост богословских израза једне исте доктрине није угрожавала светотајинско заједничарење. Уз све то треба имати у виду да су након раскола Исток и Запад наставили да се развијају, али одвојено један од другог. У параграфу бр. 33 истиче се да је „необходно разјаснити који и какав би конкретан развој, који се десио у једном делу хришћанства, друга страна могла сматрати легитимним развојем“.⁷⁵

Враћајући се на нашу главну тему можемо поставити питање који су, дакле, оквири православног разматрања теме примата, који могу бити прихватљиви и за римокатолике, а да уједно не представљају некакву „издају“ православља. Који су основни принципи неопходни да би се, када је реч о папском примату, нашао евентуалан заједнички став? Код неких савремених православних теолога као што су Јован Зизјулас, Емануел Клапсис и Давид Перовић приметан је приступ питању примата са једне изразито богословске стране:

⁷⁴ Биговић, Р. (2010), *Православна теологија екуменизма*, Београд: Хришћански културни центар, 117.

⁷⁵ *Ibid.*, 141–142.

са наглашеним сагледавањем места и улоге примата у Цркви (па и примата римског епископа) према одређеном теолошком методу, односно на основу одређених тријадолошких и христолошко–пневматолошких принципа.⁷⁶ На основу егзегезе новозаветних места која говоре о месту и улози Светог апостола Петра у Цркви, може се закључити да се између Православне и Римокатоличке Цркве тешко може наћи заједнички језик. Исто то је могуће закључити и када је реч о месту и улози римског епископа у историји Цркве, нарочито током првог хиљадугодишта неподељене Цркве. Тешко је на основу историјских примера извести евентуалне закључке који би били општеприхватљиви. Зато и сматрамо да је неопходно сагледавање примата на основу одређених богословских претпоставки заједничких за обе стране, које су као такве наглашене у документима које је до сада објавила Мешовита комисија за богословски дијалог. Ово пре свега значи да је питање примата потребно сагледати у одређеним тријадолошким, христолошким и пневматолошким оквирима. То значи да увек, када се говори о питању примата у Цркви, треба имати у виду да је сагледавање Цркве условљено поимањем Бога као Свете Тројице, Бога као заједнице три личности. Друго, када говоримо о Цркви као Телу Христовом и заједници Духа Светога, онда треба да имамо у виду да природа Цркве директно зависи од христологије – суштински условљене пневматологијом. На крају, будући да се и сама пуноћа Цркве открива у Светој Евхаристији, онда ни структуру Цркве не можемо одредити без претходног сагледавања структуре саме Евхаристије.⁷⁷ Ово су темељне претпоставке теолошког приступа у оквиру којих је могуће афирмативно говорити о питању примата данас.

Први принцип од којег се полази јесте став да је Црква истовремено заједница једног и многих. Управо овај принцип има своје порекло у тројичном богословљу, као и у христологији која се разумева као „условљена“ пневматологијом. Уједно, он потиче и из евхаристијске природе еклесиологије.⁷⁸ Као што је из предања Цркве општепознато, у тројичном Богу постоји јединство, али не јединство које би претходило мноштву. На основу учења о Богу код кападокијских отаца никада не треба говорити најпре о једном Богу као божанској суштини, а тек онда у наставку о три личности као о односима унутар те једне суштине. Такав приступ је авгу-

⁷⁶ Zizioulas, I., „Recent Discussions on Primacy in Orthodox Theology“, 246–247.

⁷⁷ Перовић, Д. (2003), „Еклесиологија Светог Василија Великог“, *Богословље*, год. 47, бр. 1–2, Београд: ПБФ, 180.

⁷⁸ *Ibid.*, 181.

стиновско–платонистички и средњевековно схоластички приступ Богу, који је данас и у западним римокатоличким богословским оквирима превазиђен. Тројица је од једнаког значаја у поимању Бога колико и једна суштина. Мноштво јесте конститутивно (установљујуће) у односу на Једнога као што је Један конститутиван (установљујући) чинилац мноштва.⁷⁹ Многи чине Једног једнако као што и Један чини многе. Ове ставове тријадолошког богословља усвојила је Мешовита комисија за богословски дијалог у свом саопштењу из Минхена (1982), под насловом *Тајна Цркве и Евхаристије у свештлости шајне Свеште Тројице*. У трећем делу, у параграфу бр. 2, можемо да прочитамо:

„Како је Христос један ради многих, тако су и у Цркви, његовом Телу, један и многи, универзално и локално, по неопходности симултани (истовремене, сапостојеће реалности). Још даље, будући да је један јединствени Бог *koínoia* трију личности, једна и једина Црква је тада *koínoia* многих заједница, а локална црква, опет, *koínoia* личности. Једна јединствена Црква се идентификује са *koínoi*–јом цркава. Јединство и мноштво су до те мере повезани да једно не би могло да постоји без другог“.⁸⁰

Исти приступ, да је Црква истовремено заједница једног и многих, важи и у христологији, што је евидентно на почетку цитираног параграфа. Из чињенице да је тајна Христа незамислива и необјашњива без Духа Светог јасно произилази став да је пневматологија органски повезана са христологијом. Христос је као помазаник Духа Светога истовремено Један и многи – и то не Један који постаје многи, већ Један који је несхватљив без многих као његовог Тела.⁸¹ Као што смо већ видели, Дух Свети својом делатношћу чини Христа Христом – Христос се рађа Духом Светим, васкрсава из мртвих и вазноси се такође Духом Светим. Са друге стране, исти тај Дух Свети својом делатношћу уводи у свет и историју последње дане. Последњи дани подразумевају сабирање, заједницу око Месије. На основу тога можемо извести следећи закључак: када Дух Свети чини Христа Христом (Помазаником), он увек твори и заједницу, због чега Христа идентификујемо са заједницом Цркве. Овакве богословске ставове је усвојила и Мешовита комисија за богословски

⁷⁹ Clapsis, E., „Papal Primacy“, <http://www.goarch.org/ourfaith/ourfaith8523>, посећено 20. 10. 2006.

⁸⁰ Биговић, Р., *Православна теологија екуменизма*, 128–129.

⁸¹ Перовић, Д., „Еклисиологија Светог Василија Великог“, 184.

дијалог у свом саопштењу из Валама (1988), у документу под насловом *Света тајна свештенства у светојтајинској структури Цркве*. Тако у параграфима бр. 2, 3 и 4 можемо да читамо:

„Наше цркве се слажу у тврдњи да се кроз службе у Цркви пројављује служење самога Христа. У Светом Писму Новог Завета Христос се назива апостолом, пророком, служитељем, ђаконом, учитељем, свештеником, епископом. Наша заједничка традиција свагда је признавала тесну повезаност деловања Христа и Светога Духа. Такав приступ не дозвољава да се у домостроју спасења Христос посматра одвојено од Светога Духа. Реално присуство Христово у његовој Цркви такође је есхатолошке природе, јер се Духом даје залог неопходан за савршено остварење плана (промисла) Божјег о свету. У тој перспективи Црква се јавља као заједница Новог Завета, коју Христос Духом Светим сабира око себе и уграђује у своје Тело. Кроз Цркву се Христос јавља у историји, кроз Цркву извршава спасење света“.⁸²

Принцип истовремености једног и многих остварује се и у Светој Евхаристији. Свака Евхаристија служи се у име читавог света и за читав свет. У једној универзалној Цркви постоји једна јединствена Евхаристија. Она је истовремено и мноштво евхаристија. Питање да ли је настала најпре једна Евхаристија или мноштво евхаристија апсурдно је јер, по речима Јована Зизјуласа, постоји симултаност између једне и многих евхаристија, изражена кроз њихову узајамну истоветност и кроз узајамну подударност помесних цркава у Евхаристији, слично симултаности једног и многих у бићу самога Бога као Тројице у личности Христа као оног ко је Духом Светим истовремено један и многи. Ова тајанствена симултаност од суштинске је важности за нашу хришћанску веру. Минхенско саопштење у свом трећем делу, у параграфу бр. 1, наглашава ту симултаност, истовременост универзалног и помесног у евхаристијском сабрању као пуноћи Цркве Божје, Тела Христовог. Мноштво локалних синаксиса нипошто не дели Цркву, већ, напротив, на светојтајински начин пројављује њено јединство. Подобно апостолској заједници сабраној око Христа, свако евхаристијско сабрање уистину је света Црква Божја, Тело Христово.⁸³

⁸² Биговић, Р., *Православна теологија екуменизма*, 148–149.

⁸³ *Ibid.*, 128.

Традиционална тврдња римокатоличке еклисиологије изражена код Ранера и Рацингера, да је Црква пре свега универзална а секундарно локална⁸⁴ измењена је од стране православне теологије (Н. Афанасјев), која истиче да је Црква, супротно томе, пре свега локална, помесна.⁸⁵ Реагујући на ово искушење поларизације, Јован Зизјулас је заступао мишљење да сама природа Евхаристије у еклисиологији показује локалну и универзалну симултаност. Црква је зато истовремено и помесна и католичанска, и то на основу евхаристијске истоветности помесне цркве са есхатолошком Црквом Божјом.⁸⁶ То је разлог због којег је израз „католичанска црква“ у светоотачким изворима из прва три века коришћен двозначно, означавајући истовремено локалну и универзалну Цркву. На основу овог принципа, да је Црква истовремено локална и универзална, о служби епископа такође треба говорити као о уједно локалној и универзалној.⁸⁷ Епископ је хиротонисан за једну помесну цркву да би био њена глава и центар њеног јединства. Међутим, у вршењу своје службе он се увек јавља као *један* који не може деловати без *многих*, односно без заједнице на чијем челу стоји. Епископ јесте глава, али глава условљена својим телом. Његова служба подразумева аминовање – учешће и одговор заједнице. Зато је епископска служба у суштини релационог карактера. Са друге стране, ни саме заједнице нема без једне Главе, без епископа, који је као такав онај без кога се у Цркви не може ништа учинити. Ово је такође усвојено од стране Комисије за богословски дијалог у Валамском саопштењу, посебно у његовим параграфима бр. 25 и 26:

„Међу свим харизмама и службама које Дух даје, епископска служба се издваја као дар председавања и сабирања јединствене заједнице. Кулминација епископског служења је у свршавању Евхаристије, а учешће у евхаристијском сабрању представља испуњење процеса увођења у Цркву, завршетак пута сједињења свих у једно Тело Христово. Помесна црква, као носилац различитих дарова Духа, у свом центру има епископа, тако да опште-

⁸⁴ Више о овоме видети у: Franić, F. (1967), „Odnos papina primata i episkopata prema nauci Karla Rahnera“, *Crkva u svijetu*, god. 2, br. 1, Split: KBF, 4–16; Lubac, H. (1970), „Odnosi između opće Crkve i posebnih crkava“, *Crkva u svijetu*, god. 4, br. 1, Split: KBF, 5–10.

⁸⁵ Афанасјев, Н., „Црква председавајућа у љубави“, 64–72.

⁸⁶ Зизјулас, Ј. (1997), *Јединство Цркве у Евхаристији и Епископу у прва три века*, Нови Сад: Беседа, 188–194.

⁸⁷ Перовић, Д., „Еклисиологија Светог Василија Великог“, 182.

ње са њим пројављује јединство свих и изражава пуноћу Цркве. То и такво јединство помесне цркве неодвојиво је од васељенског заједничарења цркава.⁸⁸

Последњи наведени исказ као да нас упућује на следећи закључак, наиме, да посвећен за једну локалну цркву, епископ истовремено јесте и епископ универзалне Цркве. Овакав став јасно проистиче из канонског предања Цркве. Тако, у 4. канону Првог васељенског сабора, посвећење епископа захтева учешће више епископа, док се у 5. канону истиче да епископ има *право* и *обавезу* да врши своју службу саборно. Нико не може лишити епископа његовог права и дужности да буде члан помесног или васељенског сабора. То нас доводи до јасног закључка да је саборски (синодални) систем услов без којег нема саборности Цркве.⁸⁹ Црква не може постојати без институције сабора. Тенденције до којих је долазило у историји Цркве, да се саборски систем схвати као својеврсни израз демократског духа, представљају само један вид реакције против монархистичких тежњи у еклисиологији, тежњи које су биле доминантне, пре свега, на Западу. Класични примери тога биле су реакције концилијаризма, галиканизма и февронијанизма против папске доминације. Треба приметити да је слично мишљење било заступљено и у Православној Цркви, код оних теолога (Кармирис, Аливизатос и др.) који су сабор схватили као својеврсну алтернативу папском примату.

Када је у питању однос епископа и сабора треба рећи да је сваки епископ, иако са осталим епископима има право и обавезу учешћа на саборима, ипак у таквом односу са сабором да ниједан сабор нема ауторитет да се меша у унутрашња питања његове епископије. Ауторитет једног сабора ограничен је на питања која се односе на заједницу помесних цркава. Овакво ограничење власти институције сабора, односно такво разумевање сабора потиче још из раног канонског предања Цркве. Тако 5. канон Првог васељенског сабора говори о сазивању сабора у свакој области два пута годишње како би се испитивали случајеви евхаристијских изопштења. Ако би један епископ изопштио неког од својих верних, изопштено лице не би могло да се причешћује ни у једној другој помесној цркви све док сабор, чији је члан епископ кога се то питање тиче, не би донео коначну одлуку. Важно је нагласити да саборност локалне цркве не

⁸⁸ Биговић, Р., *Православна теологија екуменизма*, 154–155.

⁸⁹ Перовић, Д., „Еклисиологија Светог Василија Великог“, 183.

може да се схвати као афирмација њене самодовољности. Са друге стране, ни могућност заједничарења са осталим црквама не може бити усмерена у правцу губљења њене саборности и пуноће путем потчињавања некој институцији која би постојала и деловала над локалном црквом. Може се закључити да синодални систем не указује на једну административно организовану и централизовану васељенску или универзалну Цркву, већ пре свега на једну *заједницу цркава*.⁹⁰ У таквом поимању Цркве универзалност се поистовећује са заједницом. Зато се у савременом богословљу, у овом контексту, и говори о „еклисиологији заједнице“.

Отуда веома охрабрујуће звучи одлука Валамског саопштења, које у свом параграфу бр. 55 каже: „Само у (овој) перспективи *κοινωνία*—је локалних цркава може се приступити разматрању питања првенства (примата) у Цркви и посебно првенства (примата) епископа Рима.“⁹¹ Можемо приметити да је кључни допринос оваквих еклисиолошких разматрања управо став да примату у Цркви треба приступати у контексту еклисиологије заједништва. С обзиром на то да је тема примата на васељенском нивоу једна од најзначајнијих предстојећих тема дијалога, цитирана изјава Мешовите комисије може бити чврста основа за даље разматрање питања примата. Чини се да и Равенски документ (2007. године) под називом *Еклисиолошке и канонске последице светошпатајинске природе Цркве: црквено заједничарење, саборности и ауторитета*, у параграфима бр. 9, 10 и 11 потврђује овај приступ:

„Сабори су основни начин на који се остварује заједница међу епископима (...) Саборна димензија Цркве може да се пронађе на три нивоа црквене заједнице, месном – локалном, обласном и васељенском – универзалном: на месном нивоу дијецезе поверене епископу; на обласном нивоу групе месних – локалних цркава са њиховим епископима који ‘препознају првог међу собом’ (Апостолски канон 34) и на васељенском – универзалном нивоу, где они који су први (*protoi*) у различитим областима, заједно са свим епископима, сарађују у ономе што се тиче читаве Цркве. На овом нивоу такође, *protoi* треба да препознају првог међу собом (...) Свака месна – локална црква, када је у заједници са другим локалним црквама, пројава је једне и недељиве Цркве Божје.

⁹⁰ Zizioulas, I., „Recent Discussions on Primacy in Orthodox Theology“, 244.

⁹¹ Биговић, Р., *Православна теологија екуменизма*, 165–166.

Бити ‘католичански’ стога значи бити у заједници са једном Црквом свих времена и свих места.⁹²

Поред синодалног система треба нагласити и сам *примат* као услов без којег нема саборности Цркве.⁹³ Доследном применом принципа једнога и многих долазимо до закључка да је служба примата такође неопходна. Чињеница је да примат постоји унутар сваке локалне заједнице. Епископ је *primus* на локалном нивоу. Евхаристијско сабрање не може постојати без епископа као председавајућег, због чега закључујемо да је први – *primus* – конститутивни елемент помесне цркве. Са друге стране, сабрање народа као услов вршења епископске функције главе заједнице јасно показује да примат епископа – првог захтева пристанак и учешће заједнице. Мноштво не може бити једна Црква без Једнога, али Један још мање може бити *primus* без многих. У Равенском документу у параграфима бр. 20 и 21 налазимо на одјеке оваквих еклисиолошких промишљања:

„Саборност која обухвата све чланове заједнице под влашћу (тј. који су у послушању) епископа, који је први и глава локалне цркве, јесте предуслов црквеног заједништва. Сви дарови и све службе Цркве сабране су у једно под службом епископа, који служи заједништву локалне цркве.“⁹⁴

У вези са институцијом сабора посматрано на регионалном нивоу дошло је до развоја митрополитског система у Цркви. Епископ главног града једног региона био је у исто време и *primus* сабора тог региона. Њега су признавали за првог, протоса и главу свих епископа региона, али је његово првенство – примат било условљено другим епископима којима је он био *primus*. То је исказано у 34. апостолском правилу, које обавезује све епископе да признају свог протоса као главу и да ништа не чине без њега, али такође и њега самог да ништа не чини без њих. Завршетак текста овог канона упућује на Свету Тројицу, чиме указује на богословску – тријадолошку основу ове канонске одредбе. Важно је приметити да је Равенски документ у свом параграфу бр. 24 нагласио значај 34. апостолског правила за обе стране: „Један канон који је прихваћен и на Истоку

⁹² *Ibid.*, 187–188.

⁹³ Zizioulas, I., „Recent Discussions on Primacy in Orthodox Theology“, 243.

⁹⁴ Биговић, Р., *Православна теологија екуменизма*, 191.

и на Западу изражава однос између локалних цркава у региону“,⁹⁵ те се у наставку параграфа даје познати текст правила. Исти документ у параграфима бр. 26 и 27 појашњава улогу и значај помесног сабора у животу Цркве:

„Сабор у себи подразумева учешће свих епископа једне области. Води се начелом консензуса и сагласности (једномислија) које је означено светотајинским прослављањем (...) Ипак остаје чињеница да је сваки епископ у својој пастирској бризи судија и одговоран пред Богом за послове властите епархије (уп. Свети Кипријан Картагински, Посл. 55. 21); отуда је он чувар саборности у својој помесној цркви и увек мора бринути за светотајинско јединство (заједничарење) са другим црквама. Регионални синод или сабор нема никакав ауторитет над другим црквеним областима. Упркос томе, размена информација и саветовања међу представницима различитих синода је манифестација саборности (...) Сваки епископ је одговоран за целу Цркву заједно са својом сабраћом у једној и истој апостолској мисији.“⁹⁶

Ово може да нас упути на један поред регионалног у историји Цркве развијен посебан, много шири облик примата. Реч је о првенству познатом под називом *паптријаршија*. Основа ове институције пре свега је била историјска и политичка, али никада у строгом смислу речи теолошка. Наиме, поједине помесне цркве задобијале су своје првенство, достојанство и предност услед важности свог града у политичкој структури Империје, а уједно и због свог историјског значаја у сведочењу и ширењу хришћанске вере или у стварању нових цркава. Управо такви центри су у византијско доба формирали тзв. пентархију цркава Рима, Константинопоља, Александрије, Антиохије и Јерусалима. Епископи ових цркава уздизали су се над осталим епископима на тај начин што је свако од њих на својој територији постајао *primus inter pares*. Са Великим расколом дошло је до различитог развоја на Истоку и Западу. Рим је, инсистирајући на традицији универзалне власти коју је већ створио на Западу, захтевао проширење своје јурисдикције на свеопшту Цркву. Цркве на Истоку су, међутим, формирале сопствену структуру у којој је епископ Константинопоља био признат за првога између њих. Тако су православни чували поредак некадашње пентархи-

⁹⁵ *Ibid.*, 192.

⁹⁶ *Ibid.*, 193.

је. Зато цркве Истока свом примусу, епископу Константинопоља, никада нису признавале универзалну јурисдикцију, већ искључиво службу одређену канонским предањем Цркве – сходно 34. апостолском правилу.⁹⁷ Константинопољски патријархат је у суштини ствари био одговоран за канонски поредак осталих патријархата. До евентуалних интервенција долазило је само када су они то тражили, односно приликом заједничких проблема било које врсте које су захтевали брзу реакцију. Патријарх Константинопоља био је овлашћен да сазива сабор и да расправља о темама важним за све цркве, али никада без одобрења осталих патријархата.

Исти принципи били су примењивани приликом формирања нових патријархата и аутокефалних цркава, тако да се на тај начин конституисала данас постојећа структура Православне Цркве. Нешто касније дошло је до већих тешкоћа услед националистичких тенденција појединих цркава. Ипак, без обзира на то, православне цркве су признавале идеју примата за извршну увек у духу познатог 34. апостолског правила. Тај примат се повремено, као што смо већ нагласили, називао приматом части, првенством части, достојанства, уважавања, почести, угледа. Међутим, то су у значајној мери варљиви изрази. Као што смо видели, тај примат никада није био само примат части, већ је то био и примат првенства који, иако не означава јурисдикцијску власт над другим епископом, ипак подразумева стварне дужности и одговорности. Осврћући се на 34. апостолско правило, савремени православни теолог Кирил Аргенти истиче да *primus inter pares* – „први између једнаких“ није била просто почасна титула.⁹⁸ Једино он, митрополит, први епископ једне области, једног региона, могао је да сазива сабор епископа (19. канон Четвртог васељенског сабора, 5. канон Првог васељенског сабора, 37. апостолско правило). Једино је он потврђивао и избор епископа (4. канон Првог васељенског сабора).

Питање римског примата такође је потребно сагледати као питање које има пре свега теолошки, а не просто историјски карактер. Примат римског епископа могао би да се занемари уколико не би постојала теолошка оправданост и потреба за њим. Пре свега могуће је поимање примата епископа Рима у традиционалном смислу византијске пентархије. У том контексту епископ Рима био би схваћен пре свега као *primus* Запада. Папа би представљао својеврсног па-

⁹⁷ Перовић, Д., „Екклесиологија Светог Василија Великог“, 185.

⁹⁸ Аргенти, К., „Свобода поместних Церкви и единство Церкви“, <http://www.ag-nuz.info/library/books/first/page11.htm>, посећено 23. 8. 2005.

тријарха западне Цркве и као такав не би имао примат над Црквом у осталим деловима света. Овакво решење су 30–тих и 40–тих година XX века заступали православни теолози на Западу, Н. Афанасјев и А. Карташов.⁹⁹ Међутим, недостатак овог приступа је у томе што данас постоје цркве у оним деловима света који у време византијске пентархије нису били познати. Поставило би се питање коме би оне требало да припадну у контексту примата. Када се узме у обзир и присуство православних нација на самом Западу, ово решење се показује као прилично слабо.

Са друге стране, прихватање римског примата као универзалног примата који би се извршавао у читавој Цркви само на први поглед изгледа неприхватљиво. Наиме, ако у разумевању тог принципа пођемо од раније разрађених богословских принципа, ово решење не мора да буде унапред одбачено. Оно што је најважније у објашњавању позитивног вредновања овог решења јесте нагласити да је неопходно да се примат не схвата јуридикчки.¹⁰⁰ Јуридикчко схватање примата би нужно, макар и у најмањој мери, подразумевало могућност спољашњег уплитања у питања једне помесне цркве. То би само по себи непосредно угрожавало и негирало њену саборност. Тако нешто није дозвољено ниједној институцији, било да је реч о сабору или о установи папства. Помесна црква на челу са својим епископом увек треба да представља једну потпуну, саборну Цркву, која је као таква слободна у управљању својим пословима. У раној Цркви епископска власт је произилазила из самог евхаристијског сабрања. Као онај који началствује црквеним сабрањем, епископ је пројављивао власт саме Цркве. Н. Афанасјев је то објашњавао рекавши да, када би се епископ налазио ван стада, не би могао бити ничији пастир, будући да као пастир не би припадао стаду. Из тог разлога у раној Цркви није постојала власт над помесном црквом, власт која би била вршена од стране друге помесне цркве и њеног настојатеља.¹⁰¹ Имајући у виду да се пуноћа Цркве Божје у Христу пројављује увек у помесној цркви, то би се свака власт над помесном црквом могла схватити и као власт над самим Христом.

Због оваквих еклисиолошких ставова за православно предање је немогуће прихватити врховну јурисдикцијску власт папе, али је

⁹⁹ Афанасјев, Н., „Una Sancta“, 303–304; Карташов, А., „Уједињење Цркава у светлу историје“, 75–76.

¹⁰⁰ Clapsis, E., „Papal Primacy“, <http://www.goarch.org/ourfaith/ourfaith8523>, посећено 20. 10. 2006.

¹⁰¹ Афанасјев, Н. (2003), *Црква Духа Светија*, Вршац: Епархијски управни одбор Епархије банатске, 494–497.

уједно неприхватљива и власт исте природе коју би остваривала институција сабора. И једна и друга власт, као јурисдикцијске, негира-ле би основно црквено устројство, саборност, пуноћу помесне цркве пројављене у Евхаристији и епископу – њеном предстојатељу. Дакле, за православно предање ни сабор не представља „власт“ у правном смислу те речи, јер не може постојати власт над Црквом, над Телом Христовим. Управо због тога сабор се одређује као сведок идентитета свих цркава као Цркве Божје у вери, животу и заједници.¹⁰² Ако је у сопственој цркви један епископ служитељ, учитељ и пастир, Божјом вољом постављени сведок и чувар саборне вере, он је то, пре свега, захваљујући слагању свих епископа, јер се кроз сабор открива да све цркве изражавају и чувају онтолошко јединство предања.¹⁰³ Отуда је током историје, нарочито у временима богословских спорова и неслагања, сабор представљао заједнички глас, заједничко сведочење јединства неколико или свих цркава. Сама истина коју сабор афирмише и исповеда чини тај сабор ауторитетом у животу Цркве. Међутим, тако схваћено првенство и ауторитет сабора не схвата се као власт над помесном црквом већ као благодатно оруђе, средство путем којег цркве Божје сведоче и пројављују своје јединство у еванђелској истини.¹⁰⁴ Значајно је нагласити да овакво првенство и ауторитет сабора не искључују првенство првог епископа (митрополита). У помесним саборима, у којима учествују сви епископи једне области, првенство првог епископа мора бити признато и поштовано управо у духу 34. апостолског правила. Важно је истаћи да васељенско првенство Римске Цркве од стране православних може бити прихваћено само на овакав начин.¹⁰⁵ Можемо приметити да и Равенски документ, када је реч о ауторитету сабора у Цркви, у параграфима бр 37–39 афирмише оваква богословска промишљања:

„Васељенскост одлука једног сабора бива препозната у процесу прихватања, дуготрајног или краткотрајног, у коме народ Божји као целина, кроз освртање, разматрање, дискутовање и молитву, признаје у овим одлукама једну апостолску веру помесних цркава (...) Саборност или синодалност зато укључује много више од сабирања епископа. Она такође укључује и њихове цркве. Први су носиоци и гласови ових других. Одлуке епископа морају

¹⁰² Clapsis, E., „Papal Primacy“, <http://www.goarch.org/ourfaith/ourfaith8523>, посећено 20. 10. 2006.

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ Петровић, Д., „Еклисиологија Светог Василија Великог“, 187.

бити прихваћене у животу цркава, нарочито у њиховом богослужбеном животу. Сваки васељенски сабор, прихваћен за такав, у правом и пуном смислу јесте израз и служење заједништву целе Цркве. Супротно епархијском и обласном синоду, васељенски сабор није „институција“ чија се учесталост може регулисати канонима, он је пре „догађај“, *каирос* надахнут Светим Духом који води Цркву како би породило у себи институције које су му потребне и које одговарају његовој природи.¹⁰⁶

Други ватикански сабор афирмише идеју да свака помесна црква представља потпуну Цркву. Са друге стране, битно је да се примат разуме као право једне помесне цркве а не као право појединца. У контексту папског примата то значи да треба говорити о примату римске епископске катедре.¹⁰⁷ Између разумевања примата као права појединца и примата као права једне епископске столице постоји значајна разлика. Наиме, у помињаној „еклисиологији заједнице“ не постоји заједница индивидуа већ заједница цркава. Епископи који су присутни на саборима то нису као индивидуе већ као предстојатељи својих цркава. Зато верни и прихватају одлуке сабора, дајући одлукама сабора на тај начин коначни ауторитет. У том контексту епископи, према православном еклисиолошком схватању, нису чланови једног Апостолског колегијума који би био изнад помесних цркава,¹⁰⁸ како је иначе таква идеја наглашена у еклисиологији Другог ватиканског сабора. Епископи су заправо интегрални део властитих помесних цркава. Ако би се говорило о примени примата римског епископа, ово би морало да се односи и на папу, који би пре свега био епископ римске катедре.

Треба истаћи да се и примат римске катедре, римског епископа, увек мора примењивати у саборском контексту. То подразумева поштовање апостолског правила бр. 34, да *primus* увек треба да делује заједно са својим епископима када су у питању предмети и теме које су заједничке свим црквама.¹⁰⁹ У сличним случајевима остали епископи су позвани да увек одлучују заједно са својим *primus*-ом. То значи да би универзални примат Римске Цркве подразумевао да епископ Рима у свим питањима везаним за Цркву у целини обавезно сарађује са осталим поглаварима аутокефалних цркава. То би омогућило да се васељенски примат римског епископа испољава и врши у заједници, не изо-

¹⁰⁶ Биговић, Р., *Православна теологија екуменизма*, 195–196.

¹⁰⁷ Перовић, Д., „Еклисиологија Светог Василија Великог“, 187.

¹⁰⁸ Зизјулас, Ј. (2000), „Институција сабора“, *Саборност*, год. 6, бр. 1–2, Пожаревац: Епархија браничевска, 43–44.

¹⁰⁹ Zizioulas, I., „Recent Discussions on Primacy in Orthodox Theology“, 243.

ловано и не непосредно – као примат појединца у односу на целокупну Цркву. Тако схваћено спровођење примата подразумевало би римског епископа као председавајућег поглавара свих цркава, који би објављивао оне одлуке које су свагда резултат заједничке иницијативе и редовне сарадње свих поглавара.¹¹⁰ Такве одлуке, које би биле плод међусобног консензуса поглавара, било би потребно пројавити у свим димензијама живота Цркве, обједињујући све епископе, свештенство и народ. У Равенском документу (2007) можемо да видимо да оваква богословска промишљања имају своју потврду, посебно у параграфу бр. 42:

„Саборност на универзалном нивоу, вршена на васељенским саборима, имплицира активну улогу епископа Рима као првог међу епископима главних катедри, у консензусу окупљених епископа.“¹¹¹

Овакво поимање примата поштовало би саборност помесне цркве, док би са друге стране у исто време били гарантовани и пројављени јединство и једност Цркве. Један васељенски *primus*, који би на овај начин извршавао своје првенство, не би био само користан већ и неопходан у уједињеној Цркви.¹¹²

Равенски документ потврђује те ставове, указујући у параграфу бр. 43 да су:

„Примат и саборност међусобно међузависни. Због тога се примат на различитим нивоима живота Цркве, помесном, обласном и универзалном, мора увек разматрати у контексту саборности, а саборност исто тако у контексту примата (...) док је чињеница о примату на универзалном нивоу прихваћена и од Истока и од Запада, постоје разлике у разумевању у односу на начин на који треба да буде извршен, као и у односу на њену богословску утемељеност у Светом Писму.“¹¹³

Евидентно је да разлике у односу на начин извршења примата постоје, али од суштинског значаја је да се, према параграфу бр. 44, примат увек схвата у контексту саборности, посебно на нивоу заједничке црквене историје Истока и Запада. Низ прерогатива признат је и за епископа Рима као првог међу патријарсима, али увек у контексту са-

¹¹⁰ *Ibid.*, 248.

¹¹¹ Биговић, Р., *Православна теологија екуменизма*, 197.

¹¹² Zizioulas, I., „Recent Discussions on Primacy in Orthodox Theology“, 243, 246.

¹¹³ Биговић, Р., *Православна теологија екуменизма*, 197.

борности.¹¹⁴ На Другом ватиканском сабору учињен је за римокатоличку теологију историјски корак у правцу могућности поимања примата у теолошком кључу еклисиологије заједнице. Сада је неопходно ићи у правцу продубљивања тог кључа и његове примене и у званичном дијалогу на питања која нас раздвајају – нарочито на питање римског примата. Проблеми који остају пред нама јасно су дефинисани у параграфу бр. 45 Равенског документа, у коме се каже да:

„Остаје да се питање улоге епископа Рима у *communion* свих цркава изучи са већом дубином. Шта је специфична улога епископа „прве катедре“ у еклисиологији киноније и у погледу онога што смо рекли о саборности и власти у овом тексту? Како учење Првог и Другог ватиканског сабора треба схватити и живети у светлу црквене праксе првог миленијума? Ово су круцијална питања за наш дијалог и за наше наде у обнављање пуног општења (заједничарења) међу нама.“¹¹⁵

На том путу обнове општења оптимистично звуче речи кардинала Каспера:

„Колико је дугачак пут који је пред нама? Не знам. Немам илузију о невољама које још стоје пред нама. Исто тако, не бисмо смели да Божјем Духу, који управља Црквом, поставимо границе. Божји Свети Дух увек изнова приређује изненађења. Нама остаје да са стрпљењем, које је сестра наде, радимо на даљем развоју еклисиологије заједнице и да се молимо за потпуно јединство.“¹¹⁶

Са православне стране тај „развој еклисиологије заједнице“ увек подразумева једну форму примата која можда мање упућује на универзални примат као на Петрову службу римских епископа, а више на примат схваћен у светлу учења о Светој Тројици и теологије заједнице цркава. У том случају примат се, теолошки утемељен и као такав неопходан, увек тумачи у свом синодалном контексту.

¹¹⁴ *Ibid.*, 198.

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ Kasper, V., *Ne postoje dva Hrista*, 83–84.

Библиографија:

Извори:

Der Primat des Nachfolgers Petri im geheimnis der Kirche, Erwägungen der Kongregation für die Glaubenslehre, http://stjosef.at/dokumente/petrusamt_gk.htm, посећено 22. 2. 2011.

Dogmatska konstitucija o Crkvi, Lumen Gentium (=LG), Dokumenta Drugog vatikanskog koncila (2002), Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Letter to The Bishops of the Catholic Church on some Aspects of the Church understood as Communion (=Communio Notio), Congregation for the Doctrine of the Faith, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_28051992_communio-notio_en.html, посећено 1. 3. 2011.

Напомена: Саопштења Мешовите комисије за дијалог Католичке и Православне Цркве: *Вера, светије тајне и јединство Цркве*, Бари 1987. г., *Еклисиолошке и канонске последице светојтајинске природе Цркве; црквено заједничарење, саборности и ауторитети*, Равена 2007. г., *Света тајна свешћенства у светојтајинској структури Цркве*, Валам 1988. г., *Тајна Цркве и Евхаристије у свешћености тајне Свете Тројице*, Минхен 1982. г., коришћена су у преводима доступним у: Биговић, Р. (2010), *Православна теологија екуменизма*, Београд: Хришћански културни центар.

Литература:

Clapsis, E., „Papal Primacy“, <http://www.goarch.org/ourfaith/ourfaith8523>, посећено 20. 10. 2006.

Franić, F. (1967), „Odnos papina primata i episkopata prema nauci Karla Rahnera“, *Crkva u svijetu*, god. 2, br. 1, Split: KBF.

Kasper, V. (2004), *Ne postoje dva Hrista*, Beograd: Beogradska nadbiskupija.

Kasper, W. (1987), *Theologie und Kirche*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag.

Kasper, W. (1999), „Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes“, у зборнику: Shreer, W., Steins, G. (ed.), *Auf neue Art Kirche sein. Wirklichkeiten – Herausforderungen – Wandlungen, Festschrift für Bischof Dr. Joseph Homeyer*, München: Kevelaer.

Kasper, W. (2000), „Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche, Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Kardinal Ratzinger“, *Stimmen der Zeit*, god. 126, br. 219, Freiburg: Herder.

Kehl, M. (2003), „Der Disput der Kardinäle, Zum Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen“, *Stimmen der Zeit*, god. 128, br. 221, Freiburg: Herder.

Lubac, H. (1970), „Odnosi između opće Crkve i posebnih crkava“, *Crkva u svijetu*, god. 4, br. 1, Split: KBF.

Napiorkowski, A. (2003), *Posvećeno zajedništvo*, Subotica: Katolički institut za kulturu, povijest i duhovnost „Ivan Antunović“.

Pottmeyer, H. J. (1999), *Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend*, Freiburg–Basel–Wien: Herder.

Ratzinger, J. (1970), *Das neue Volk Gottes, Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf: Patmos.

Ratzinger, J. (2006), *Zajedništvo u Crkvi*, Split: Verbum.

Tanjić, Ž. (2004), „Jedna Crkva u i iz mnoštva crkava“, *Bogoslovska smotra*, god. 74, br. 3, Zagreb: KBF.

Zizioulas, I. (2005), „Recent Discussions on Primacy in Orthodox Theology“, у зборнику: Casper, W. (ed.), *The Petrine Ministry, Catholics and Orthodox in Dialogue*, New York: The Newman Press.

Аргенти, К., „Свобода поместних Црквей и единство Цркви“, [http://www.agnuz.info/library/books/first/page 11.htm](http://www.agnuz.info/library/books/first/page%2011.htm), посећено 23. 8. 2005.

Афанасјев, Н. (1989), „Црква председавајућа у љубави“, у зборнику: Вуковић, С. (ур.), *Примај ајосџола Пејтра*, Крагујевац: Каленић.

Афанасјев, Н. (2003), „Уна Sancta“ у: *Сџудије и чланци*, Вршац: Епархијски управни одбор Епархије банатске.

Афанасјев, Н. (2003), *Црква Духа Светџога*, Вршац: Епархијски управни одбор Епархије банатске.

Биговић, Р. (2010), *Православна џеологија екуменизма*, Београд: Хришћански културни центар.

Булгаков, С. (2005), „Код студенца Јаковљевог“, у зборнику: Ђаковац, А. (ур.), *Православље и екуменизам*, Београд: Хришћански културни центар.

Зизјулас, Ј. (1997), *Јединство Цркве у Евхаристији и Ејискоју у прва џри века*, Нови Сад: Беседа.

Зизјулас, Ј. (2000), „Институција сабора“, *Саборност*, год. 6, бр. 1–2, Пожаревац: Епархија браничевска.

Зизјулас, Ј. (2003), *Православље*, Београд: Хиландарски фонд при Богословском факултету СПЦ.

Јевтић, А. (2001), „Јединство Цркве у Предању Цркве“, *Бојословље*, год. 45, бр.1–2, Београд: ПБФ.

Карташов, А. (2005), „Уједињење цркава у светлу историје“, у зборнику: Ђаковац, А. (ур.), *Православље и екуменизам*, Београд: Хришћански културни центар.

Мајендорф, Ј. (1998), *Православна Црква јуче и данас*, Београд: Богословски факултет СПЦ.

Мајендорф, Ј. (2006), *Византијско наслеђе у Православној Цркви*, Краљево: Епархија жичка.

Матић, З. (2004), „Место и улога Православне Цркве у дијалогу са другим хришћанима“, *Саборносћ*, год. 10, бр. 1–4, Пожаревац: Епархија браничевска.

Мекпартлан, П. (2009), „Локална и универзална Црква: Зизјулас и Рацингер–Касперова дебата“, *Богословље*, год. 67, бр. 1, Београд: ПБФ.

Перовић, Д. (2003), „Еклисиологија Светог Василија Великог“, *Богословље*, год. 47, бр. 1–2, Београд: ПБФ.

Шмеман, А. (1989), „Идеја примата у православној еклисиологији“, у зборнику: Вуковић, С. (ур), *Примати аџосџола Пеџира*, Крагујевац: Каленић.

Примљено: 4. 7. 2013.

Одобрено: 22. 8. 2013.

POSSIBILITIES OF UNDERSTANDING PAPAL PRIMACY TODAY

Boban Dimitrijević

St. Cyril and Methodius Seminary, Niš

Summary: *In this work we examine contemporary ecclesiological currents of the Roman–catholic theology as well as the results of the work of the Joint International Commission for Theological Dialogue Between the Catholic Church and the Orthodox Church, concerning the understanding of the Primacy in the Church. From the point of view of Orthodox, Papal Primacy is necessary in the Church, but it is understood in a way that doesn't exclude sydonality. On the contrary, for the Orthodox, primacy and synodality are not only compatible but also mutually necessary.*

Key words: *primacy, ecclesiology, pope, synodality, dialogue, unity.*

МИТО СВЕТОГ КИРИЛА АЛЕКСАНДРИЈСКОГ

Зоран Ђуровић*
Патристички институт
Августинијанум, Рим

Апстракт: Сачуван је један списак миша за цариградске дворјане, кашалот „убичајених поклона“, којима је Свети Кирило Александријски корумпирао виђене људе из црквионице, да би та они подржали у сиору са Несторијем. Највероватније се налазимо испред једне од највећих корупција за коју историја зна. Само вредности злата поменутог у списку је преко 15 милиона евра (оштрилике 450 кт), док је вредности других материјалних ствари (завесе, шејиси, казани, столице од слоноваче итд.) најлонисте нејознатна. Да се приметити како ниједан детаљ у овој корупцијској афери није занемарен, иако да су у њу укључене особе најближе (слуће) онима који су одлучивали. Но, да ли је онодобни Кирилов *modus operandi* био за осуду како је то данас?

Кључне речи: Св. Кирило Александријски, мишо, корупција, злато, дарови, Несторије, Теодосије II, Пулхерија, гувернер Хризерос.

1. Увод

На завршном предавању једног курса који је држао на Патристичком институту Августинијануму, око, како ме памћење служи, 2008. године, један од највећих данас живих патролога, Манлио Симонети (Manlio Simonetti), рекао је како ће у гроб понети један проблем: наиме, како је могуће да неко ко је бесконачно обдарен даром теологије, као што је у конкретном случају био Свети Кирило, епископ александријски, буде и лош човек, или у најмању руку да се понекад нечасно понаша? Текст који следи није одговор на професорову амбигву, него представља само један од каменчића у мозаику који се склапа у мом

* zoran5@interfree.it.

духу, али са намером да свака од тесера буде са максималном пажњом обрађена. Ово је прва. Видимо најпре документ¹ у коме се сведочи, без икакве могуће софистичке апологетске интерпретације, како Св. Кирило подмиђује онодобну константинопољску „владу“, да би подржала његову, а не Несторијеву страну, а затим ћемо прећи и на коментаришање истог списка „дарова“.

*Breve directorum hinc
his qui illic sunt, a domino
meo sanctissimo fratre
vestro Cyrillo*

Paulo præposito nacotapites
maiores quattuor, nacotapites
mediocres duo, accubitalia quat-

*Крашак списак сивари ошпре-
мљених одавде онима који су ша-
мо, које је послао мој јосидогар,
ваш најсвештији браћу Кирило*

За Павла гувернатора: четири
већа вунена тепиха,² два средња
вунена тепиха, четири јастука

¹ Манускрипт нашег текста потиче из Монте Касина, а по први пут је објављен не код Мансија, нити га имамо у PG, него у *Bibliotheca Casinensis seu Codicum Manuscriptorum*, Ed. ex. Typogr. Cassinensi, 1873, t. I, p. 46, што је са безначајним модификацијама прештампao E. Schwartz, *Acta conciliorum oecumenicorum*, I, IV, 3, 294, pp. 224–225. Текст који ја преносим је Шварцов са неколико измена које омогућавају српском читаоцу лакше читање (V уместо U, мала слова за бројеве су промењена у велика због евидентирања, али сам задржао III уместо IV), мада нигде нема суштинске разлике или различитог читања.

Постоји и један енглески превод овог писма и заведен је као *Letter 96*, и налази се у St. Cyril of Alexandria, *Letters 51–110*, The Fathers of the Church, Vol. 77, tr. John I. McEnerney, pp. 151–153. Исто ће пренети на свом блогу и Роџер Перс (<http://www.roger-pearse.com/weblog/2010/08/20/cyril-of-alexandria-buys-the-government/>).

На ову тему су писали: P. Batiffol, „Les présents de Saint Cyrille à la cour de Constantinople“, у *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne*, 1 (1911), 247–264 (= *Etudes de Liturgie et d'Archéologie Chrétienne*, Paris 1919); Adhémar d'Alès, „Le concile d'Éphèse“, у *Gregorianum* 12 (1931), 201–266.

У Европи, највише су се овим проблемом бавили шпански научници: R. Teja, *La „tragedia“ de Éfeso (431): Herejía y poder en la Antigüedad Tardía*, Santander 1995, pp. 151–163; Id., „El oro de Cirilo de Alejandría: compra de voluntades y sobornos en el Concilio Ecueménico de Éfeso I (431)“, у G. Bravo, R. González Salinero, *La corrupción en el Mundo Romano*, Madrid 2008, pp. 327–335; José María Blázquez Martínez, „La violencia religiosa en la *Historia Eclesiástica* de Teodoreto de Cirro. Violencia contra los paganos. Violencia de unos cristianos contra otros“, у *Gerión*, 28, núm. 1 (2010), 331–390, ivi. 364–365. Брутални осврт на ову тему: Karlheinz Deschner, *Kriminalgeschichte des Christentums*, Rowohit Verlag GmbH, Reinbek bei Hamburg 1986.

² *Nacotapites*, *tapete* сигурно је тепих од вуне. Грч. τάπηξ, тканина исткана са фигуром у различитим бојама, за облагање зидова, подова, столова, кауча и слично, тепих, таписерија, завеса, уопште застирач etc. Не знамо шта би значило префикс *naso* који у лат. по себи не значи ништа. Могуће да означава врсту вуне или пак намену у просторији.

tuor, mensalia quattuor, bila tapeta maiora sex, bila modiocria sex, scamnalia sex, in ostiis duodecim, cortinæ maiores duæ, cathedræ eburneæ quattuor, scamna eburnea duo, persoina quattuor, tabulæ maiores duæ, struthiones duo; et ut in causa nos adiuvet circa illa quæ ei scripta sunt, auri libras quinquaginta. et domestico eius naco tapitum unum, tapetes duo, bila quattuor, scamnalia duo, auri solidos centum.

за трпезу,³ четири столњака, шест већих завеса,⁴ шест средњих завеса, шест хоклица,⁵ дванаест покривала за врата,⁶ два већа казана за грејање воде,⁷ четири столице од слоноваче, две хоклице од слоноваче,⁸ четири персијска тепиха,⁹ два већа стола,¹⁰ два ноја;¹¹ а да би нам помогао у спору око ствари о којима му је писано, педесет либри злата. И његовом домару један вунени тепих, два ћилима,¹² четири завесе, две хоклице и сто златника.

³ *Accubitalia* од *accubitus*, место, седиште за столом. По свој прилици означава јастук на који се неко ослањао док је био испружен, у овом случају, за трпезом (*accubo*).

⁴ *Bila, bila tapeta*, завеса или вело.

⁵ *Scamnalia* и *scamna* су хоклице, шамлице, табурети. *Scamnum*, корен је *skap-*; грч. σκῆπτω, подржати, дати ослонац; отуда клупа, столица. Вероватно је издуженог облика, јер у агрикултури означава ширину неког поља или парче земље које се простире између два канала, шанца.

⁶ *In ostiis* од *os, ostium*, уста, улаз, врата. *In ostiis* означава засторе за покривање улаза, врата.

⁷ *Cortinae* од *cortina*, казан, котао у коме се првенствено грејала вода или се кувало.

⁸ Cf. n. 5.

⁹ *Persoina* или *persoyna*, како је у монтекасинском рукопису. Овде смо у потпуном мраку. Изгледа да реч алудира на неки персијски производ, а ако је тако, ја сам одабрао тепих јер и дан-данас персијски теписи су најцењенији на свету, а сигурно је да су још тада имали огромну вредност. Но, понављам, овде смо на чисто хипотетичком плану, а сви моји покушаји да у другим латинским текстовима пронађем ову реч остали су без успеха.

¹⁰ *Tabulæ* од *tabula*, табла, плоча стола, слика, etc. Највероватније се односи на таблу за трпезу, јер и многи други предмети који се наводе у списку су везани за обед. Кирило је играо на стомак, а не на дух.

¹¹ *Struthiones* pl. од *struthio* или *strutio*, ној. Ја сам превео буквално са *нојеви*, мада би реч могла да указује на богато украшена нојева јаја или производе направљени од коже или перја од ноја. Такође сам се одлучио да оставим реч ној која првенствено означава животињу, зато што је могуће да је Кирило својим адресатима желео да поклони једну егзотичну животињу којом би се могли хвалити, што је тада, а и сада, било и остало као обичај. Викам (Lionel R. Wickham (ed. and trans.), *Cyril of Alexandria: Select Letters*, Oxford, Clarendon Press, 1983, lett. 66, note 8; исто преноси McEnerney, *Letters*, p. 153) сугерише да би нојеви могли бити део намештаја или покривачи. У том случају би могли бити само предмети за себе јер нису упарени ни са чим другим са списка.

¹² Cf. n. 2 et 4. Овде преводим са *ћилим* због извесног разликовања са *bila tapeta* и *nacotapites*.

Marcellæ cubiculariæ <secundum quod> directum est ei, et ut Augustam rogando persuadat, auri libras quinquaginta.

Droseriæ cubiculariæ secundum ea quæ; Marcellæ directa sunt, et ut eam adiuvet sicut ei scriptum est, auri libras quinquaginta.

Præposito Chryseroti, ut nos impugnare desinat, coacti sumus duplicia destinare: nactapita maiora sex, nactapita mediocria quattuor, tapeta maiora quattuor, accubitalia octo, mensalia sex, bila grandia tapetes sex, bila mediocria sex, scamnalia sex, in cathedris XII, cortinas maiores quattuor, cathedras eburneas quattuor, scamna eburnea quattuor, persoina sex, tabulas maiores quattuor, struthiones sex; et si secundum ea quæ illi scripta sunt a magnificentissimo Aristolao, fecerit et adiuverit nos, domno Claudiano mediatore interveniente auri libras CC. et Solomoni domestico eius nactapita maiora duo, accubitalia quattuor, mensalia quattuor, bila tapeta quattuor, scamnalia quattuor, in cathedris sex, cortinas sex, cathedræ eburnæ II, struthiones II, et ut sicut scriptum est domno Claudiano, sic persuadat præpositum agere, auri libras L.

За Марцелу, собарицу, исто што је био послато за њега, да би убедила Августу¹³ питавши је, педесет либри злата.

Дрозерији, собарици, исто што је послато Марцели, да би јој помогла како јој је написано, педесет либри злата.

Гувернеру Хризеросу, да би престао да нам се супротставља, били смо присиљени да пошаљемо двоструко: шест већих вунених тепиха, четири средња вунена тепиха, четири већа ћилима, осам јастука за трпезу, шест столњака, шест великих завеса, шест средњих завеса, шест хоклица, дванаест јастучића за столице, четири већа казана за грејање воде, четири столице од слоноваче, четири хоклице од слоноваче, шест персијских тепиха, четири већа стола, шест нојева; и ако он буде поступио у складу са оним што му је написао највеличанственији Аристолај, где је господин Клаудијан интервенисао као посредник, и помогне нас, двеста либри злата. И Соломону, његовом домару, два већа вунена тепиха, четири јастука за трпезу, четири столњака, четири завесе, четири хоклице, шест јастучића за столице, шест казана за грејање воде, две столице од слоноваче, два ноја, и баш као што је писано господину Клаудијану, да он приступи убеђивању за наш став, педесет либри злата.

¹³ Пулхерију, старију сестру Теодосија II, која је добила титулу Августе 414. г. (*de facto regent*).

Dominæ Helenianianæ quæ est præfecti prætoriorum, secundum similitudinem omnium quæ Chryseroti directa sunt, sic et ipsi, et ut persuasus ab ea præfectus adiuvet nos, auri libras C. et eius assessori Florentio, sicut Solomoni transmissa, eadem aequè in omnibus et isti et auri libras quinquaginta.

Et aliis vero cubiculariis eulogiæ consuetudinariæ supplices destinatæ sunt.

Romano cubiculario tapes maiores IIII, accubitalia IIII, bila IIII, scamnalia IIII, in cathedris VI, cortinæ II, cathedræ eburnæ duo, et ut nos adiuvet in causa, auri libras XXX.

Domnino cubiculario naco-tapites maiores IIII, tapetes maiores IIII, bila tapites mediocres IIII, mensalia IIII, bila mediocria IIII, scamnalia sex, in cathedris VI, cortinæ maiores II, cathedra eburnæ II, scamna eburnea II, struthiones IIII, et ut nos adiuvet secundum ea quæ scripta sunt domno Claudiano, auri libras quinquaginta.

Scholasticio cubiculario secundum similitudinem cunctorum quæ Chryseroti directa sunt, et auri libras C. et Theodoro domestico eius secundum promissa domni Claudiani, si persuaserit Scholasticio ut amicitiis adversariorum desistat, auri libras L. direximus vero ei et eulogias quæ illum per-

Госпи Хеленијани, која је супруга префекта преторијанске гарде, по свему исто што је отпремљено Хризеросу, тако и њој, да би префект, по њеном наговору, помогао нас, сто либри злата. И њеном саветнику, Флоренцију, како је послато Соломону, тако у свему подједнако и њему, и педесет либри злата.

И другим слугама одређени су по обичају захвални дарови.

Роману, домару: четири већа ћилима, четири јастука за трпезу, четири завесе, четири хоклице, шест јастучића за столице, два казана за грејање воде, две столице од слоноваче, да би нас помогао у нашем спору, тридесет либри злата.

Домнину, домару: четири већа вунена тепиха, четири већа ћилима, четири средње завесе, четири столњака, четири средња застора, шест хоклица, шест јастучића за столице, два казана за грејање воде, две столице од слоноваче, две хоклице од слоноваче, четири ноја, тако да би нам он помогао у складу са оним што је писано господину Клаудијану, педесет либри злата.

Схоластику, домару, исто у свему што је отпремљено Хризеросу, и сто либри злата. А Теодору, његовом домару, према ономе што је обећао господин Клаудијан, ако убеди Схоластика да прекине пријатељство са нашим непријатељима, педесет либри злата. Такође смо одредили дарове њему који треба да га убеди да размишља

suadere debeant ut cogitet pro nobis, nactopita II, accubitalia II, mensalia IIII, tapetes IIII, scamna IIII, in cathedris sex, cortinas II, struthiones II.

Magnificentissimo Artabæ secundum similitudinem omnium quæ directa sunt Scholastico, et in speciebus et ut nos adiuvet sicut ei scriptum est, auri libras C.

Magistro secundum similitudinem directorum Artabæ in eisdem speciebus et auri libras C. et domestico eius adæque in omnibus quæ Ruphino transmissa sunt.

Et, quæstori secundum ea quæ magistro sunt destinata, et auri libras C. et domestico eius Ablabio adæque circa Eustathium in universis.

Scriptum vero est a fratre vestro reverentissimis clericis ut si quid fuerit actum studio sanctitatis domini mei et voluntate vel consilio domni Philippi et domni Claudiani et id quod opus est, impetrari contigerit, destinentur hæc omnia.

у нашу корист: два вунена тепиха, два јастука за трпезу, четири столњака, четири ћилима, четири хоклице, шест јастучића за столице, два казана за грејање воде, два ноја.

Највеличанственијем Артабију исто у свим стварима, количински и по врсти, које су отпремљене Схоластику, да би нам помогао као што му је написано: сто либри злата.

Магистру, исто по врстама које су отпремљене Артабију, и сто либри злата. И његовом домару једнако по свему што је и Руфину достављено.

И квестору, исто као и оне ствари које су намењене магистру, и сто либри злата. И његовом домару Аблабију једнако у свим стварима као и Евстатију.

Писмо је написано од вашег брата најпречаснијим клирицима, да би све ове ствари биле послате, и ако би нешто било урађено ван воље мог светог господина, а треба да се оствари, то ће бити учињено добром вољом и заузимањем господина Филипа и господина Клаудијана.

2. Коментар

2.1. *Личности*

Импресиван је број особа које је Кирило успео да придобије на своју страну: Paulus, Praepositus Sacri Cubiculi; Marcela; Augusta; Droseria; Chryseros, Praepositus Sacri Cubiculi; Aristolaus, Tribunus et Notarius; Claudianus; Solomon; Chryseros, Praepositus; Heleniana, жена једног Praefectus Praetorio Orientis; Florentius, Assesor; Romanus; Dominus;

Scholasticus, Comes et Castrensis Sacri Palatii; Theodorus; Artabas, Cubicularius? Rufinus; Ablabius, Domesticus једног Quaestor Sacri Palatii.

Дакле, Кирило је са свих стратешких тачака покрио константинопољски двор, односно његове политичко-војно-полицијске механизме власти.¹⁴ Примећују се две ствари: а) не корумпира се свештенство и б) не утиче се директно на императора, Теодосија II (408–450). Оба детаља су пак логична. Свештенство је сигурно било одано или барем потчињено антиохијском патријарху Несторију (428–431), тако да је Кирило сигурно снио да, као његов стриц Теофило, „почисти“ целу гарнитуру и да доведе одане Александрији и Риму. Према томе, Кирило је рачунао на *brachium saeculare*, којом се могла променити црквена власт. Познато је, наиме, *lipiis et tonsoribus* да су императори могли без неких проблема мењати саме престоње патријархе. Што се тиче друге тачке, такође је опште место да је Теодосије био млаког карактера и да је препуштао дворјанима да воде политику, а нарочито његовој тек две године старијој сестри, Пулхерији, која је као петнаестогодишњакиња почела да води рачуна о њему, његовој културној инструкцији и дворском протоколу. Пулхерија је била жена челичног карактера,¹⁵ и Кирило није ишао директно на њу, него је вршио утицај заобилазним путем, преко њене особе од поверења, домарке (собарице, слушкиње) Марцеле (Маркеле). Уопште, види се да је Свети Кирило продирао тамо где је било најосетљивије: подмићивао је особе које су биле најближе онима који су имали моћ одлучивања. Византинци нису имали много поверења у најближе рођаке него у оне који су им свагда стајали уз бок, верне слуге, јер, док су браћа, родитељи и деца често могли претендовати на позиције владара, слуге/робови никада не би могли доћи на ту позицију, а ризиковање живота у некој уроти није се могло платити никаквим новцем. Кирилов таленат и интуиција виде се и из чињенице да је Теодосије II касније узео у заштиту Несторија сазвавши сабор у Ефесу 431. г., где је покушао да разбије коалицију Рим–Александрија. Но, како знамо, ствари су се другачије одвиле.

Кирило не поткупљује само својој страни блиске или неодлучне, него и своје противнике – за које се сигурно претходно распитао да ли су рањиви на дарове. Такав тврд орах имамо у лицу гувернера Хризероса, па је Кирило, вели, био присиљен (*coacti sumus*) да му пошаље двоструко више дарова, како би овај престао да му се супротставља. Ако се

¹⁴ Више о овоме у Е. Caspar, *Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis Höhe der Weltherrschaft*, Tübingen 1930–1933, Bd. I, p. 412.

¹⁵ Поред извора о Теодосију и Пулхерији, које имамо у делима Олимпиодора, Фотија, Филострогија, Сократа, Созомена, видети одавно класично дело: J. V. Burg, *History of the Later Roman Empire*, Macmillan & Co., Ltd., 1923.

погледа попис ствари послатих Павлу гувернатору видимо да по броју и врсти немамо дупло, али се можда свеукупна вредност ствари приближава двоструком износу. Кирило се негде и правда зашто двоструко више иде Хризеросу, и тако предупређује опасност да изгуби Павла ако би до овога дошао глас колико је платио Хризеросу. Павле, који је пријатељ и ревнитељ за православље, треба да разуме како је Кирило био *иприсилен*, а не да је радо дао више новца. Уз то, Кирило није ни сасвим сигуран како ће се ствари одвити, тако да одређује да се Хризеросу дају двеста либри злата тек по свршеном послу. И тврдо Хризеросово срце морало је омекшати са четири пута већом сумом злата у односу на Павлову. Кирило, једноставно речено, ништа није хтео да препусти случају. Знао је да, хипотетички говорећи, Христородица или Богородица за Хризероса не могу имати разлике на појмовном пољу, али ако се на Богородица стави двеста либри злата, а на Христородица ништа, тешко да би се ико одлучио да гласа за другу опцију.

2.2. Вредности дарова

Одређени аутори су већ покушали да квантификују Кирилове дарове,¹⁶ а озбиљна студија техничке природе на ову тему ускоро треба да се појави.¹⁷ Ми тешко можемо да говоримо о цени наведених артикала иако нам је њихов број импресиван. Наиме, имамо: 16 *struthiones*, 10 *persoia*, 6 *tabulae maiores*, 22 *mensalia*, 12 *in osteis*, 30 *in cathedris*, 14 *cathedrae eburneae*, 4 *scamna*, 8 *scamna eburnea*, 28 *scamnalialia*, 24 *tape-ta*, 25 *nacotapites*, 24 *bila*, 18 *cortinae*, 14 *bilatapeta*, 22 *acubatilia*. Неко вреднији од мене ће можда моћи проценити оквирну вредност ових првокласних предмета. Мени пак попис ових ствари, на страну сасвим извесна огромна њихова вредност, вели и нешто друго. Кирило се није ослањао на „своје“ само у црквеним стварима, него и у пословним. Овде су сигурно две-три фамилије морале бити привилеговане, тако да су оне биле ауторизоване да за високи слој раде, али су зато сигурно и биле благодарне самом Кирилу који им је то омогућавао. Дакле, све

¹⁶ Teja, *La „tragedia“ de Éfeso (431)*; J. M. B. Martínez, „La violencia religiosa en la *Historia Eclesiástica* de Teodoro de Cirro. Violencia contra los paganos. Violencia de unos cristianos contra otros“, p. 364.

¹⁷ Наиме, професор Salvatore Cosentino (Università di Bologna), имао је релацију на научном скупу: *Oro sacro: aspetti religiosi ed economici da Atene a Bisanzio*, a cura di Isabella Baldini e Anna Lina Morelli, Bologna, Scuola Superiore di Studi Umanistici, 9–10 ottobre 2012, под називом: „Ricchezza, lobbismo e religione nell'età di Teodosio II: i doni di Cirillo di Alessandria“, али акта са овог скупа, како ми је рекао сам проф. Козентино, треба да се појаве овог лета (2013). По објављивању овог текста моћи ћу прецизније изнети податке о стварној вредности дарова.

је код Кирила било под контролом и „умрежено“. Нису узалуд Стари александријским папама дали назив (*iorgi*) *фараони*.¹⁸

По рачуну који даје већ поменути Теја, испада да је Кирило из александријске касе дао 1380 либри злата. Римска либра тежила је 327,168 g. или 328,9 g.,¹⁹ док је византијска (лат. *libra*, грч. λίτρα), коју је увео Константин Велики, била нешто лакша: 324 g. да би временом опала на 319 g.²⁰ Дакле, ако помножимо апроксимативних 328 грама по римској либри са 1380, добијамо 452,640 kg.; ако, опет, апроксимативно узмемо византијску либру од 320 грама, добијамо 441,600 kg. Када се то претвори у новац по данашњој тржишној вредности злата, добијамо у првом случају 15.711.134,4 евра, а у другом 15.327.936 евра. Дакле, само у злату овде се налази преко 15 милиона данашњих евра. Томе треба додати и вредност материјалних ствари, која нам је, нажалост, непозната. Такође треба узети у обзир, да су ма 15–20 милиона евра, иако и данас велика, за оно време је морала бити вишеструко већа. Налазимо се пред вероватно једном од највећих корупција за коју историја зна.

3. Закључна разматрања

Избегао сам у овом тексту да се бавим и другим „мрачним“ или проблематичним епизодама везаним за нашег светитеља (линч Ипатије, однос са папом Целестином, прогон пагана и Јевреја из Александрије, завера против Златоустог, итд.). Наравно, комплетан портрет не може изаћи из ових скромних редова. Циљ ми је био, како сам рекао на почетку, да приложим само једну тесеру.

Овде се суочавамо са корупцијом која је и данас од већег дела држава законом кажњива. Но, у старом свету ствари нису биле тако регулисане. Опште је познато да неко у древном Риму ко је био оптужен, ако није имао новца да плати судије, бивао је и осуђен, да адвокат није морао познавати право, да је римска империја познавала цивилна права а не и људска, да затвори нису били државни него приватни, и да

¹⁸ Cf. Norman Russell, *Cyril of Alexandria, The Early Church Fathers*, New York, Routledge, 2002, p. 6. Расел говори о Теофилу као о *επιπαιῖσκῳ φαραῶνῳ*, док су несторијанци о Кирилу говорили као о *чудовишῑју, рођеном и одгајаном ради унишῑења Цркве*.

¹⁹ Ronald E. Zupko, *British weights & measures: a history from antiquity to the seventeenth century*, University of Wisconsin Press, 1977, p. 7; F. G. Skinner, *Weights and measures: their ancient origins and their development in Great Britain up to A. D. 1855*. H. M. S. O. 1967, p. 65.

²⁰ Erich Schilbach, „Litra“, у А. P. Kazhdan, *Oxford Dictionary of Byzantium*, Oxford University Press, 1991, p. 1238.

је неко могао бити посећен ако плати власника затвора, итд. Мноштво ствари које ми данас баштинимо на етичком и правном плану, нису биле такве у антици. Корупција је била уобичајена ствар. То видимо и из нашег списка, где се говори: *pep je ga se gâ, uobičajeni pokloni (eulogiæ consuetudinariæ)*. Ти поклони, благослови, треба да убеди малодушне (*eulogias quæ illum persuadere debeant ut cogitet pro nobis*). Корупција је, дакле, била уобичајена ствар у Константинопољу током V века. Да ли то пак ослобађа нашег светитеља кривице?

Римски обичај му може дати за право.²¹ Да ли су пак и црквени обичај и Писмо у складу са оваквим поступком? Изгледа да нису, иако су се у пракси ствари одвијале по римском обичајном праву, које је и данас живо. Експлицитно Писмо (Изл. 23, 8) забрањује корупцију: „Не примај мита, јер мито заслепљује и оне који најјасније гледају и упропашћује побуде праведника“. Слично налазимо и у Пнз. 16, 19: „Не искривљуј правде; не буди пристрасан; не примај мита, јер мито заслепљује очи мудрих, а угрожава ствар праведних“.

Очигледно је да је Св. Кирило ван римског позитивног права, као и ван писамског закона. Интересантно је да зборник канонског права нема један јасан закон против корупције. Има против симоније: Ар. 29; IV, 2; VI, 22, 23; VII, 4, 5, 19; VIII, 12. Симонија, стриктно гледано, односи се на куповину благодати, односно свештеничког положаја. У основи те идеје лежи да се Божији дар не може купити. Божији дар је не само свештена позиција, него и мноштво других дарова (исцељење, учитељство, тешење, милосрђе итд.). Догматска позиција се такође не може купити, односно не би се требала купити. Где је ту Дух Свети, ако бисмо се питали у духу древних хришћана, ако се ствари завршавају митом? Све је то *Menschliches, Allzumenschliches*.

Не претендујем, понављам, да дам на основу само овог једног документа суд о Св. Кирилу, али желим да поновим мисао папе Бенедикта XVI (тада само кардинал), који је у једном ТВ интервјуу, крајем деведесетих година, одговарао на проблем светих инквизитора (најчувенији пример је Роберто Белармино), где је изнео теорију о „црним рупама“. Ови посланици, према њему, иако сасвим предани Богу, једноставно нису примећивали у тој посвећености да су и ван колосека који води Богу. У њима су биле, како бисмо ми рекли, црне рупе. Свог претечу су,

²¹ Обичајно право није било ни у Риму у складу са званичним правом израженим у *Leges duodecim tabularum*. Наиме, *tabula IX, [3]* вели: „*Duram esse legem putas, quæ iudicem arbitrumve iure datum, qui ob rem [iu]dic[andam] pecuniam accepisse convictus est, capite poenitur?* (Gellius 20, 1, 7)“. У преводу: „Да ли ти налазиш да је суров закон, онај који одређује да судија или арбитар који је додељен од стране претора, пронађен кривим да је примио новац за случај у коме суди, буде кажњен смртном казном?“.

додао бих са своје стране, имали у Св. Кирилу, који је и поставио основ за, после по злу чувено, језуитско правило, да *циљ ојравдава средство*.

Библиографија:

Извори:

Bibliotheca Casinensis seu Codicum Manuscriptorum (1873), cura et studio monachorum Ordinis S. Benedicti Abbatiae Montis Casini, Montis Casini: Ex Typographia Casinensi, t. I, p. 46.

Leges duodecim tabularum, у Bruns, G., et Gradenwitz, O. (ed.) (1909), *Fontes iuris Romani antiqui*, I, Tübingen.

Schwartz, E. (1929), *Acta conciliorum oecumenicorum*, Berolini: W. de Gruyter, Tomus primus, IV, 3, 294, pp. 224–225.

Преводи:

Cyril of Alexandria: Select Letters (1983), Ed. and trans. L. R. Wickham, Oxford, Clarendon Press.

Cyril of Alexandria (2002), Ed. and trans. N. Russell, The Early Church Fathers, London / New York.

St. Cyril of Alexandria: Letters 51–110 (1987), Tr. J. I. McEnerney, The Fathers of the Church 77, Washington, D. C.

Литература:

Batiffol, P. (1911), „Les présents de Saint Cyrille à la cour de Constantinople“, *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne*, 1, 247–264 (= *Etudes de Liturgie et d'Archéologie Chrétienne*, Paris 1919).

Bury, J. B. (1923), *History of the Later Roman Empire*, London, New York, Macmillan & Co.

Caspar, E. (1930), *Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis Höhe der Weltherrschaft*, Bd. I, Tübingen.

Cosentino, S., „Ricchezza, lobbismo e religione nell'età di Teodosio II: i doni di Cirillo di Alessandria“, у *Oro sacro: aspetti religiosi ed economici da Atene a Bisanzio*, a cura di I. Baldini e A. L. Morelli, Bologna, Scuola Superiore di Studi Umanistici, 9–10 ottobre 2012 (in stampa, 2013).

D' Alès, A. (1931), „Le concile d'Ephese“, *Gregorianum* 12, 201–266.

Deschner, K. (1986), *Kriminalgeschichte des Christentums*, Rowohit Verlag GmbH, Reinbek bei Hamburg.

Martínez, J. M. B. (2010), „La violencia religiosa en la *Historia Eclesiástica* de Teodoreto de Cirro. Violencia contra los paganos. Violencia de unos cristianos contra otros“, *Gerión*, 28/1, 331–390.

Schilbach, E. (1991), „Litra“, y Kazhdan, A. P. (1991), *Oxford Dictionary of Byzantium*, Oxford University Press.

Skinner, F. G. (1967), *Weights and Measures: Their Ancient Origins and Their Development in Great Britain up to A. D. 1855*. H. M. S. O.

Teja, R. (1995), *La „tragedia“ de Éfeso (431): Herejía y poder en la Antigüedad Tardía*, Santander.

Teja, R. (2008), „El oro de Cirilo de Alejandría: compra de voluntades y sobornos en el Concilio Ecuménico de Éfeso I (431)“, y Bravo, G., González Salinero, R. (2008), *La corrupción en el Mundo Romano*, Madrid, 327–335.

Zupko, R. E. (1977), *British Weights & Measures: A History from Antiquity to the Seventeenth Century*, University of Wisconsin Press.

Примљено: 7. 6. 2013.

Одобрено: 5. 7. 2013.

BRIBE OF ST. CYRIL OF ALEXANDRIA

Zoran Đurović

Institutum Patristicum Augustinianum, Rome

Summary: We are in posses of a list of bribes of courtiers in Constantinople, a catalogue of „customary gifts“ with which St. Cyril of Alexandria has corrupted illustrious men of Constantinople. It is possible that the court was so corrupt that no-one could be heard unless „presents“ were given. All the same, it's not nice reading. Bribes to one official, to act as mediator with another official, all of it simply to do whatever business a major dignitary of the empire thought right to do. We are probably in fronte of one of the biggest corruptions that is known in the history. Only in gold, we have over 15 million Euros (about 450 kg.), but the value of material things is, unfortunately, unknown. Not a detail in this corruption scandal is neglected, and that involved the persons closest (servants) to those who made decisions. But was the Cyril's *modus operandi* at that time condemned as it is today?

Key words: St. Cyril of Alexandria, bribery, corruption, gold, customary gifts, Nestorius, Theodosius II, Pulcheria, Prefect Chryseros.

ЖИВОТ И ДЕЛО ЈОАКИМА ИЗ ФЛОРЕ (1130/1135–1201/1202) — КРАТАК ОСВРТ —

Мирослав М. Поповић*
Библиотека Одељења за
историју Филозофског
факултета у Београду

Апстракт: Чланак представља кратак осврт на биографију и дела Јоакима из Флоре, монаха и епископа Светог Писма из дванаестог века, чији су радови и пророчанства оставили утицај на савременике, а касније на францисканце сиријцу-алце, јеретике и генерације мислилаца.

Кључне речи: Јоаким из Флоре, библијска епископа, францисканци сиријцуалци, јереси.

У 12. веку традиционални монастицизам више није могао да Западном Цркви обезбеди вођство пред духовном кризом са којом су се суочавале урбане заједнице. Новоосновани ред цистерцита почео је да се шири Италијом после 1120. године, али је њихов основни идеал позивао на повлачење из друштва. Најутицајнији од цистерцита у Италији био је калабријски опат Јоаким из Флоре, који је пророковао наступање новог доба које ће обележити појава просјачких редова.¹ У својим пророчанствима најављивао је свету да ће у кратком року сићи Дух Свети на земљу да њом завлада, како је напре учинио Бог Отац преко својих патријарха и пророка, па Његов Син, Богочовек, са својим апостолима и Његовим наследницима. Говорио је да ће Дух Свети изводити своје деловање преко светих редова, који ће поплавити земљу и припремати победу Његовом Царству.²

Јоаким из Флоре (рођен у Телику, поред Козенце у Италији око 1130–1135. године, умро у Флори, у Калабрији, 1201. или 1202. г.), био је монах и епископа Светог Писма. У времену у коме је Јоаким живео,

* miroslavpopovic15@yahoo.com.

¹ *New Catholic Encyclopedia, Second Edition*, Vol. 7, Hol-Jub, Washington, 2003, 665.

² V. Lozovina, *Povijest talijanske književnosti I*, Zagreb, 1909, 71.

Медитеран је био раскршће историје, са ходочасницима и крсташима у сталном покрету и гласинама о многобројности неверника. Јоаким је имао свест да живи на крају једног времена и тражио интерпретацију историје кроз библијску егзегезу просветљену духовним разумевањем.³

Два главна извора о животу Јоакима из Флоре су биографије које су написали Јоакимов секретар, Лука из Козенце, *Virtutum Beati Joachimi synopsis*, и анонимно дело *Vita beati Joachimi abbatis*. Неколико аутобиографских чињеница можемо сазнати из Јоакимових списа, пре свега из његовог писма-тестаментa, *Epistola prologasis*, написаног 1200. године и намењеног опатима конгрегације коју је основао, реда Св. Јована из Флоре. Друге догађаје забележили су разни хроничари, попут фра Салимбена из Парме и Ралфа из Когешала, а извор за Јоакимов живот представљају и апокрифне легенде његовог времена. У 17. веку Jacobus Graecus Syllanous, монах у Флори, написао је приповест о Јоакимовом животу. Приповест је побројала наводна Јоакимова чуда и можда се ослањала на документа, која више не постоје, сакупљена током четрнаестог века кроз напоре да се Јоаким канонизује. Григорије из Лауде је такође написао Јоакимов *Живот* у 17. веку, који је скоро идентичан са претходним из истог века. Као што је случај са већином раних биографских извора о личностима из верског живота, било је много уобичајених легенди, анегдота и других прича које су имале за циљ да представе светост карактера. Заправо, зна се веома мало о детаљима живота овог калабријског монаха.⁴

Јоакимов отац био је Мауро Нотар, у бирократској служби Роджера II Сицилијског (1095–1154). Јоаким је каријеру почео пратећи свог оца у служби сицилијанског двора. Као младић, отишао је на ходочашће у Свету Земљу и био сведок, вероватно у Цариграду, ужаса епидемије. Ово искуство, заједно са посетом испосницима Тиваиде и присуством Великом посту у Јерусалиму, променило је његов живот. Вративши се на Сицилију, повукао се у цистерцитски манастир у Самбучини, али није узео ризу, већ се посветио проповедању док га црквено неодобравање није натерало да се замонаши у цистерцитском манастиру у Корацу 1168. године. Пошто је изабран за опата 1177–1178. године, обратио се Луцију III (1181–1185), који му је дозволио да проведе годину и шест месеци у манастиру у Казамерију. Године 1191. напустио је цистерците и основао у Св. Јовану из Флоре строжи огранак реда, који је прихваћен 1196. године. Око 1202. године јав-

³ *Encyclopedia of Religion, Second Edition*, Vol. 7, Iconography—Justin Martyr, editor in chief Lindsay Jones, Thomson Gale, Detroit etc., 2005, 4928.

⁴ D. C. West, S. Zimdars-Swarz, *Joachim of Fiore: A Study in Spiritual Perception and History*, Bloomington: Indiana University Press, 1983, 1.

но је поднео своје целокупно дело на процену Светој Столици, али је умро пре него је прошло процену. Осведочена је његова љубав према Христу, ревност у присуству мисама, инспиративна речитост у проповедању, љубав према свим бићима и живот у крајњем сиромаштву.⁵

Јоаким је дубоко закорачио у библијске студије и потрагу за обрацима унутар Светог Писма који би разрешили мистерију хришћанске прошлости, садашњости и будућности. Учење о Светој Тројници Јоакима из Флоре осуђено је на Четвртом латеранском концилу 1215. године. Јоакимова грешка налазила се у делу којим је напао учење о Светој Тројници Петра Ломбарђанина, аутора уцбеника *Сеншенце*, који је имао водећи утицај у париској теолошкој школи, којој је припадао и сам папа Иноћентије III (1198–1216). Нису осуђена Јоакимова дела у којима је примењивао традиционалне методе егзегезе на Свето Писмо, у циљу да разуме шаблоне историје и предвиди будућност. Она су садржала субверзивну најаву о доласку трећег доба Светог Духа, које ће сменити Стари и Нови Завет, и бити доба љубави, радости и слободе. Ово веровање било је потпуно непомирљиво са августиновским схватањем да је, уколико је могуће да се Царство небеско јави овде на земљи, то већ остварено у Цркви. Ову хришћанску револуционарну традицију карактерисало је то што се Царство Господње није схватало као још један свет у простору и времену, већ као другачији свет, промењен свет, свет промењен нашим властитим напорима. То је значило да је људска историја место где су се решавала сва питања.⁶

Наиме, Јоаким је искусио налете унутрашњег сагледавања и инспирације, често у стању менталне несигурности или духовне патње. После једне такве објаве, одједном је у потпуности „схватио“ значење књиге Откровења и видео до тада препознатљиву повезаност Старог и Новог Завета. Пошто је добио дозволу папе Луција III да записује то што је сазнао кроз објаву, Јоаким је почео да ради на серији важних књига. Оне су обухватале објашњења текстуалне везе између два Завета, значење Апокалипсиса, и, што је можда било најутицајније, већ поменути мапу хришћанске историје која је развила обрасце богате значењем. Јоакимов оквир хришћанске историје одговарао је духовним околностима дванаестог и тринаестог века.⁷

Прва велика Јоакимова идеја била је да је Стари Завет у основи велики криптограм скривених значења и образаца који су се могли

⁵ *New Catholic Encyclopedia, Second Edition, Vol. 7, 876.*

⁶ M. Lambert, *Medieval Heresy. Popular Movements Bogomil to Hus*, London, 1977, 101; M. Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages*, Oxford, 1968, 296.

⁷ J. Kolpacoff Deane, *A History of Medieval Heresy and Inquisition*, Rowman & Littlefield Publishers, INC, Lanham, Boulder, New York, Toronto, Plymouth UK, 2011, 136.

дешифровати само најистанчанијим истраживањем. Та значења служила су, по Јоакиму, као знаци и предвиђања читавог тока црквене историје. Према прорачунима, који су имали корен у његовом познавању Писма, Јоаким је је предвидео да ће Антихрист доћи 1260. године и да ће његов долазак пратити неодређени период времена, пре коначног Краја света. Као последица тумачења Откровења, које је читао као јединствену приповест која се развија у времену (за разлику од претходних научника који су Откровење сматрали серијом хронолошки неповезаних одвојених визија), дошло је Јоакинмово супротстављање ауторитативној интерпретацији Св. Августина. Наиме, Августин је сматрао да се свети миленијум односи на владавину постојеће Цркве, а Јоаким је инсистирао да он предстоји у хришћанској будућности и да хиљаду година мира тек предстоји.

Јоаким је изградио теорију да се људска историја развија не само у двојности образаца Старог и Новог Завета, већ и у тројству – периодима Оца, Сина и Светога Духа. Време Оца наследило је доба Христа и завршиће се пред крај земаљског времена у добу Духа Светога. Јоакинмов образац о периодима који се смењују представља један од првих израза временског и материјалног напретка. Будућност ће засигурно донети битке са змајевима, пакленом ватром и самим Антихристом, али човечанској хронологији додат је тријумфални исход Краја света. Јоаким је сматрао да је дванаести век на ивици трећег доба, на прелазу између доба Христа и доба Светога Духа, и предвидео долазак нових монашких редова који ће представљати духовну чистоту и напредак ове треће фазе.⁸

Јоакинмово учење, помешано са идејама из апокрифа, преузели су францисканци спиритуалци, тј. јоакинмити, и отишли даље од Јоакинмових намера. Након што је папа Александар IV (1254–1261) 1256. године осудио дело *Introductorium in evangelium aeternum*, у коме је један францисканац прогласио Јоакинмова дела новим Јеванђељем које замењује Стари и Нови Завет, и само Јоакинмово учење је осуђено. Оживели су га у прилагођеном облику Петар Јован Оливи (1248–1298), Убертино од Казала (1259–1329) и многи немачки писци реформације. Са Колом ди Риенцијем (1313–1354) развој Јоакинмовог учења резултирао је политичким месијанизмом познатим каснијем времену.

Занимљиво је видети одјек Јоакинмовог учења у томе што самог Франциска многи повезују са анђелом шестог печата из Откровења 7, 2. Бонавентура је ову тврдњу унео у своје списе 1263. године на основу богате јоакинмистичке традиције. Јоакинмов концепт историје, развојни и троделни, познат је кроз дела Хегела, Шелинга и многих савремених

⁸ *Ibid.*, 139.

мислилаца. У осамнаестом веку, инспирисан Јоакимовим концептом, немачки филозоф Лесинг је у свом делу *Образовање људске расе* утицао на ширење оптимистичког погледа на будуће доба. Деветнаести век био је сведок обнове интереса за Јоакимово треће доба међу визионарима попут Жила Мишлеа, Едгара Кинеа, Пјера Леруа и Жорж Санд.⁹

Преко педесет књижевних радова приписује се Јоакиму из Флоре или се везују за њега. Од овог броја, према неким претпоставкама, можда шеснаест је Јоаким сам написао, остатак дела је лажан или су их написали његови ученици. Модерни научници су покушали да тачно идентификују који списи су били заиста Јоакимови, што је тежак задатак који се наставља и захтева пуно времена, док много наслова у литерарном корпусу остаје под знаком питања.¹⁰ Сматра се да су најважнија и безрезервно аутентична дела *Concordia novi et veteris testamenti* (1519), *Expositio in Apocalypsim* (1527) и *Psalterium decem chordarum* (1527). Од могуће или сумњиве аутентичности су *Tractatus super quattuor evangelia* (1930), *De articulis fidei* (1936), *Liber figurarum* (1939), *De vita et regula S. Benedicti* (1951), *De septem sigillis* (1954) и *Adversus Judaeos* (1957). Врло је сумњива аутентичност дела *Liber contra Lombardum* (1934).¹¹

Јоаким из Флоре је свакако једна од занимљивих личности позног западног средњовековља, која је још за живота стекла статус пророка. Својим учењем предвидео је оснивање францисканског и доминиканског реда, оставио утицај на францисканце спиритуалце, јеретичке групе – апостолску браћу, фратичеле, провансалске бегине, али и на августинске пустињаке и језуите, који су сви сматрали да њима припада улога коју је предвидео Јоаким. Његов утицај се може пратити све до седамнаестог века у митовима о анђеоском папи и Последњем цару света.¹² Одјек је видљив и у делима мислилаца осамнаестог и деветнаестог века.

Библиографија:

Encyclopedia of Religion, Second Edition, Vol. 7, Iconography–Justin Martyr, editor in chief Lindsay Jones, Thomson Gale, Detroit etc., 2005.

⁹ *New Catholic Encyclopedia, Second Edition*, Vol. 7, 876; *Encyclopedia of Religion, Second Edition*, Vol. 7, 4929; J. Kolpacoff Deane, *A History of Medieval Heresy and Inquisition*, 139.

¹⁰ D. C. West, S. Zimdars-Swarz, *Joachim of Fiore: A Study in Spiritual Perception and History*, 5–6.

¹¹ *New Catholic Encyclopedia, Second Edition*, Vol. 7, 876–877.

¹² *Encyclopedia of Religion, Second Edition*, Vol. 7, 4929.

Kolpacoff Deane, J. (2011), *A History of Medieval Heresy and Inquisition*, Rowman & Littlefield Publishers, INC, Lanham, Boulder, New York, Toronto, Plymouth UK.

Lambert, M. (1977), *Medieval Heresy. Popular Movements Bogomil to Hus*, London.

Lozovina, V. (1909), *Povijest talijanske književnosti I*, Zagreb.

New Catholic Encyclopedia, Second Edition, Vol. 7, Hol–Jub, Washington, 2003.

Reeves, M. (1968), *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages*, Oxford.

West, D. C., Zimdars-Swarz, S. (1983), *Joachim of Fiore: A Study in Spiritual Perception and History*, Bloomington: Indiana University Press.

Примљено: 24. 6. 2013.

Одобрено: 5. 7. 2013.

LIFE AND WORK OF JOACHIM OF FIORE (1130/1135–1201/1202) – SHORT REVIEW –

Miroslav M. Popović

*The Library of the Department of History,
Faculty of Philosophy – University of Belgrade*

Summary: *Joachim of Fiore is one of the most interesting personalities of western late medieval church life, who was recognized as prophet in his lifetime. With his work he predicted foundation of Franciscan and Dominican orders, and left influence on spiritual Franciscans, heretical groups – Apostolic Brethren, Fraticelli, Provençal Beguines, but also on Augustinian hermits and Jesuits. Joachimist influence can be traced to the 17th century, and there is an echo of his work in writings of 18th and 19th century thinkers.*

Key words: *Joachim of Fiore, biblical exegesis, spiritual Franciscans, heresies.*

ОСВАЈАЊЕ СРЕЋЕ: ОСВРТ НА РАСЕЛОВУ ПЕДАГОГИЈУ

Александар Ђаковац*
Православни богословски
факултет,
Универзитет у Београду

Апстракт: Освајање среће Бертранда Расела је његова најнефилософскија књиџа, која понекад погсећа на народне приручнике мудрих изрека и савешта. У овом чланку се разматра Раселов однос према срећи у контексту онтолошкој и еџистенцијалној питања постојања, на које Расел не даје задовољавајући одговор. Аутор је настојао да укаже на извесне недоследности у Раселовој аргументацији у оквиру његовој покушаја да докаже како је могуће да човек буде срећан иако је атеиста. Ова студија не даје коначан одговор на то питање већ кришички обрађује Раселову тезу и аргументацију у светлу хришћанске онтологије, антропологије и еџике.

Кључне речи: Берtrand Расел, срећа, бесмртност, атеизам, релиџија, онтологија, еџика, идеологија.

Када је Расел написао чланак под називом „Јесам ли атеиста или агностик?“ питање је било реторичко. Он је несумњиво атеиста.¹ Агностиком би се могао сматрати само у крајње теоријској поставци где у агностике спада и свако ко не верује у богове олимпског пантеона пошто се (ни) њихово постојање не може философско–логички апсолутно негирати.

* adjakovac@bfspc.bg.ac.rs.

¹ Cf. Bertrand Russell (2011), *Am I An Atheist Or An Agnostic? A Plea For Tolerance In The Face Of New Dogmas*, Literary Licensing, LLC.

Раселова књига *Освајање среће*² је најнефилософскија књига великог философа. Ипак не и неважна. Она представља збирку погледа на свет и савета читаоцу како да постигне срећан живот. Иако је питање среће као сврхе живота детаљно разматрано још код Аристотела³ као једно од кључних философских а пре свега антрополошких и етичких питања, нисам могао да се одупрем утиску који ме је од почетка пратио. Суштина тог утиска је да је Расел у овој књизи читаоцу, или можда пре самом себи, желео да покаже како је човеку могуће да буде срећан *иако је атеиста*. На једном другом месту Расел се труди да управо то и докаже: „Верујем да ћу када умрем иструнити, и ништа од мог ега неће преживети. Нисам млад и волим живот. Али треба да презрем дрхтање са страхом при помисли на нестанак. Срећа није мање срећа због тога што мора да се заврши, нити мишљење и љубав губе своју вредност због тога што не трају вечно.“⁴ Заправо, потребан је велики напор самоуверавања да би човек прихватио овакво становиште. Чак би се, парадоксално, могло рећи да је за то потребна јака *вера*. Такав приступ ме је подсетио на готово анегдотски наслов једног протестантског приручника, који је био насловљен као *Како бићи срећан иако у браку*.

Сасвим је погрешно, и сâм сам велики противник таквог поступка, настојати да се дело неког аутора прикаже, или још горе разложи кроз психоанализирање ауторових „несвесних“ порива и мотива. На тај начин се аутор дезавуише а његова аргументација унапред одбацује као ваљана пошто представља несвесну психолошку „пројекцију“. Због тога се нећу бавити претпоставкама о могућим психолошким мотивима због којих је Расел приступио писању ове књиге. Међутим, бавићу се оним што је написано узимајући обзир лични историјски контекст о коме сам Расел говори.

Викторијанско хришћанство које је Расел у младости искусио, презасићено пуританским⁵ морализмом и хипокризијом која га неминовно прати, морало је да остави трага на његово сагледавање хришћанске поруке и религије уопште, што и он

² Користио сам превод др Љубе Поповића (Bertrand Rasel, *Osvajanje sreće*, Subotica – Beograd, 1978), и наводио према овом издању, које је доступно нашим читаоцима. Међутим, овај превод је понекад нејасан и нетачан па сам га сравњивао са оригиналом и често мењао.

³ Највише у *Никомаховој еџици*. Ово питање се провлачи кроз читаву антику, осим код Платона.

⁴ Bertrand Russell (2004), *What I Believe*, Routledge, 7.

⁵ Cf. Rasel 1978: 10.

сам имплицитно признаје.⁶ Понекад се стиче утисак да се Расел баш труди – иако суптилно и као узгред – да полемише са уобичајеним мњењима везаним за религију када је у питању тема задобијања среће. Пример налазимо већ у првом поглављу, где говори о штетности претераног интересовања за себе. Интроспекција, према Раселу, може имати и добре стране, на пример можемо водити дневник или „постати калуђери“. И онда наставља: „Али ни калуђер неће бити срећан све док манастирска рутина не учини да заборави на своју сопствену душу. Срећу коју он приписује религији могао је да постигне и као чистач улице, под претпоставком да је приморан да остане чистач. Спољашња дисциплина је једини пут ка срећи за оне несрећнике чија је самоокупираност⁷ сувише дубока да би се могла излечити на неки други начин.“⁸

Расел као да је морао да овде напомене како вера свакако није узрок среће калуђера (или верника) већ је то дисциплина која одваја од егоцентричног бављења собом. Нећемо овде улазити у дубљу полемику да ли вера, барем у хришћанском предању, уопште има за циљ да доведе до среће онако како је описана код Расела. Свакако је тачно да је и мишљење на које се Расел осврће, да је вера узрок, услов или начин задобијања среће, било довољно распрострањено и код теолога и код обичног света. Мени је овде занимљиво Раселово настојање да покаже да то није тако. Такво настојање је по себи легитимно, али је овде симптоматично јер се налази на месту које се заправо не бави питањем вере и њеног односа према срећи.

Неколико страна даље, Расел се бави бајроновским песимизмом који оспорава. Између осталог наводи и делове из старозаветне *Књије Пројведника*, нарочито оне који говоре о томе како је све „мука духу“ укључујући ту и мудрост и уживање у земаљским добрима. Проповедник закључује а Расел наводи: „Зато ми омрзе живот, јер ми није мило што бива под сунцем, јер је све таштина и мука духу.“

⁶ У својој аутобиографији Расел помиње и утицај који је на њега у детињству имала његова баба, либерална по питању религије али врло строга у моралним назорима. Cf. Russell (1967), *The Autobiography of Bertrand Russell 1872–1914*, An Atlantic Monthly Press Book, Boston – Toronto, 16–17.

⁷ Израз „self-absorption“ Поповић је превео као „самопонирање“. По мом мишљењу тај израз није довољно јасан па сам га заменио јаснијим – „самоокупираност“.

⁸ Cf. Rasel 1978: 11.

Расел тврди како треба разликовати *расположење*, о којем је беспредметно расправљати и *интелектуални израз*. Што се тиче интелектуалног израза, Расел, изједначавајући аутора са Соломоном (иако уз ограду) види Проповедников проблем у томе што је био одвише богат и живео раскошним животом. Тако каже: „Као и друге животиње, људска животиња се прилагођава извесном залагању у борби за опстанак, и онда, ако је захваљујући великом богатству хомо сапијенс у стању да без напора олако задовољи све своје жефове, само одсуство напора из његовог живота одузеће важан састојак срећи“ (стр. 20). Расел такође наводи примере како свакодневне преокупације решавају овакав „бајроновски“ песимизам. Тако каже да ако вам је дете болесно, нећете бринути о томе да ли живот има или нема вредности већ о томе да дете оздрави итд. Оваква аргументација је погрешна ако се узме сама Раселова подела на расположење и интелектуални став. Наравно да ће расположење и практична потреба утицати психолошки на занемаривање одређених питања, али их неће решити нити трајно одстранити. Та питања ће сачекати погодан тренутак да поново васкрсну онда када конкретни поводи за бављење свакодневним бригаама мину. Не улазећи у разматрање ауторства Књиге Проповедника, прихватимо са Раселом да то јесте Соломон. Соломон је, бар колико знамо, био прилично заузет човек. Ратови, борбе, сплетке, читав харем жена итд... Све је то несумњиво остављало и времена за доколицу, али не верујем да је доколица узрок његовог размишљања.⁹

Узрок изгледа лежи другде, тамо где га Расел не тражи – у чињеници смрти, нашој сопственој и свих које волимо. Та чињеница је оно што онеспокојава Проповедника а не сувишак времена. Проблем личне смртности или бесмртности је кључан за питање смисла. Покушај апологије трајне вредности живота у контексту смрти мени не делује убедљиво. Јер каква то вредност може бити, ако на крају крајева неће бити очију које ће у томе уживати, ако је коначна истина свега у растапању космоса на субатомске честице? То је питање које је мучило Проповедника (иако му субатомске честице нису биле познате) и то је узрок таштине коју он свуда примећује. Све ово опет не значи да Раселова примедба у потпуности не стоји. Нерад и беспосличарење заиста могу

⁹ Ако аутор није Соломон, како ствари по свему судећи стоје, то не мења ништа у вези са аргументом, пошто је и непознати аутор током свог живота очигледно био прилично заузет и земаљским бригаама и пословима стичући имање о коме бриње коме ће припасти.

довести до патолошких психичких промена које воде депресији и очајању. Али не треба бркати ова расположења са проблемима који су друге (онтолошке) природе и који представљају *интелектуални израз*. Грешка је Раселова што се не држи поделе коју је сам поставио, па проблеме који произилазе из интелектуалне – ми би рекли онтолошке – проблематике, сагледава просто на нивоу психолошког расположења. Расел у овој расправи уз Проповедника није поменуо Сенеку, а можда је требао. Јер код Сенеке и уопште стоика могу се наћи исти или слични савети за постизање среће које налазимо код Расела – ако не дословце, онда свакако по духу. С друге стране, Сенека не дели Раселов оптимизам или барем допушта да повремено испливају врло негативна и мрачна виђења живота. Тако Сенека¹⁰ изводи доследне закључке о смрти као избављењу од бесмисленог живота који је нужно испуњен болом: „Тешко је живети под јармом живота, али ја не видим разлог зашто му се треба покоравати! Доиста, зашто подносити тај јарам? Свуда нас многобројни, кратки и лаки путеви воде слободи. Захвалимо божанству што никога није приковао за живот и што човек може да сломи чак и нужност.“¹¹ Сенека овде говори о самоубиству као ослобођењу од јарма живота. Иако је ценио доколицу, Сенека свакако није био беспосличар. И поред свег настојања да у стоичком и уопште здраворазумском моралу утемељи смисао живљења и достигне срећу, и код њега је снажно присутан песимизам који није тако далек од оног који налазимо код Проповедника.

Но, било би погрешно оптужити Расела за површност. Неколико страна даље (24) он показује бриткост своје мисли, када разматра питање љубави и заљубљености. Говорећи о овом феномену примећује: „Изгледа да је Викторијино доба имало високо мишљење о љубави, али смо ми с нашом модерном префињеношћу¹² прозрели шта је она у ствари. За неке скептичније викто-

¹⁰ Није овде место да расправљамо о Сенекиној религиозности. Он се изражава као религиозан човек, али је његова религија веома блиска пантеизму и безличном схватању божанства. За нас је важно његово антрополошко гледиште које је по питању могућности превазилажења смрти нихилистичко. Код њега не постоји нада за лични опстанак људског бића након смрти. Смрт је крај и коначни нестанак и никаква есхатолошка нада не постоји. У том смислу Сенекина позиција је блиска атеистичкој.

¹¹ *Epistula*, 12 (Српски превод: Луције Сенека (2009), *Писма пријатељу* (пр. Албин Вилхар), Београд, стр. 48).

¹² Израз „sophistication“ је код Поповића преведен са „извештаченост“, што како ми се чини не одговара смислу, па сам га заменио изразом „префињеност“.

ријанце љубав је вршила извесне функције Бога кога су они изгубили. Суочени с тим, чак и они најприземнији,¹³ постајали су за тренутак мистични. Нашли су се у присуству нечега што је у њима будило тако узвишено осећање поштовања, узвишеније од свега другог, и нешто према чему су у дну свог бића осећали да му дугују неоспорну оданост. За њих, као и Бог, љубав захтева све жртве. Као Он и она је награђивала вернике тиме што је у све животне појаве удахнула неки смисао који још није испитан. Ми смо се навикли – више од њих – на васиону без Бога, али још не на такву која би била и безљубавна, и тек када до тога степена дођемо, схватићемо шта атеизам збиља значи.“

Овде Расел заиста добро примећује да обезбожење космоса са собом повлачи озбиљне консеквенце, са којима човек не може да се помири па ако и одбацује Бога на онтолошком нивоу ипак га наново измишља или на одговарајући начин супституише на пољу психологије што се пресликава и на етику. Тако се поједине вредности уздижу на ниво вечности, постају деификоване, и тако барем делимично способне да удахну смисао у обесмишљену егзистенцију, а кроз то осмишљавање и да пронађу утемељење моралности изван концепта *здрвој разума*. Јер која етика заиста може да буде заснована на доследно атеистичкој позицији осим оне сурово утилитарне? Само у таквом приступу може да се нађе крајњи рационални разлог било ког етичког поступања. Просто и само зато што нам свима заједно, или бар већини, не одговара да влада закон јачег јер желимо сигурност и безбедност, заснивамо морал и на њему законе који спречавају тлачење слабијих или то тлачење барем кодификују и постављају у одређене окви-ре где се зна шта коме припада и шта ко може да очекује. Чак и онда када су морал и закони, на пример у апсолутистичким монархијама, тако дефинисани да подржавају очигледну неправду и злостављање, они ипак дају неки егзистенцијални оквир који омогућава утемељење у свету. Чак и роб, кмет или слуга знају шта могу да очекују и чему да се надају, и чак и они којима то најмање одговара прихватају „добре“ разлоге због којих ствари стоје тако како стоје. Правила игре су постављена и то је оно што је важно, пошто само постојање правила, ма каква она била, даје људима некакав осећај утемељености у овом свету из кога

¹³ Израз „hard-headed“ значи првенствено тврдоглав, али означава и особу до те мере прагматичну, несентименталну или реалистичну да узнемирава друге људе.

су радикално искорењени чињеницом смрти која долази и под знак питања ставља све, или боље, негира све. Свако усвојено правило игре омогућава развијање осећаја сигурности и пружа могућност да се заборави на смрт. Али да би то функционисало потребно је да та правила буду у што већој мери интернализована, да захвате све аспекте човекове природе, не само интелект, већ и осећања.

Овде не може бити речи о некој филантропији, јер је суштински свака личност, премерана својом пролазношћу, безвредна и неважна ако стоји на путу наших потреба, жеља и хтења. Благонаклоност према слабима, угроженима, болеснима могла би бити оправдана само очекиваним реципроцитетом (да ће и нама друштво помоћи ако се налазимо у невољи па зато подржавамо бригу о потребитима како би сами били сигурнији), или спречавањем побуне мање успешних који би оружјем хтели да добију „оно што им припада“. Оваква дехуманизација човека, барем човека каквог га још увек знамо, данас је заправо свеprisутна, мада се меша са сентиментом „љубави“ о којој говори Расел, као и са другим сличним сентиментима, као што је рецимо жртвовање за другог, милосрђе, старање о болеснима, старима, животињама, природним лепотама итд. Називам их сентиментима јер немају упориште у онтологији, док је однос према њима такав као да је онтолошко утемељење јасно утврђено. Другим речима, савремено секуларно друштво се понаша као да верује да личност човека има апсолутну вредност, док са друге стране постоји свест о томе да нема. Због тога имамо ситуацију у којој се непрестано прича о достојанству човекове личности, док се према потреби то достојанство безобзирно гази. Није овде у питању проста хипокризија. Реч је о томе да су одређене људске и посебно хришћанске вредности – пре свега апсолутно вредновање личности које проистиче из њене *вечне* уникатности – које проистичу из евхаристијског опита стварности света и човека, овде одсечене од свог извора и свог разлога, а наставиле су да по инерцији и даље буду сматране за вредности иако им недостаје упориште. Једино упориште им је друштвена инерција која међутим временом слаби, тако да оне све више формално бивају вредности, а све мање практично. Не желим да се стекне утисак да идеализујем прошлост. Увек је људска личност бивала негирана, само што се у претхришћанској прошлости многе од ових вредности једноставно уопште нису цениле. Тако имамо парадоксалну ситуацију: у Цркви је апсолутна вредност људске личности посведочена и на теоријском плану у

теологији и на практичном у Евхаристији. Па ипак, хришћани који с правом највише говоре о достојанству човекове личности врло су недоследни у реализацији таквог односа. С друге стране, они који немају ни теоријског ни практичног утемељења за веру у јединственост, непоновљивост и стога вечну вредност човекове личности, често у пракси поступају у складу са својим неутемељеним уверењем. Европски нехришћани, пак, иако немају утемељење за апсолутно вредновање личности, листом исказују да прихватају хришћанске вредности (иако неосновано, пошто објављују да у њих не верују) и можда се, чак и чешће него хришћани, понашају у складу са њима. Биће изгледа да многи хришћани заправо из своје вере не извлаче егзистенцијални закључак о апсолутној вредности личности већ им он, као и нехришћанима, служи за остваривање осећаја сигурности и утемељености у овом свету. Та утемељеност се базира на *некој врсти морализма* који имплицира да „се зна“ шта и како треба чинити, иако се то што „се зна“ по потреби може и превидети ако околности тако налажу. Тај свеprisутни морализам, својствен и хришћанима и нехришћанима, мења и трансформише свој садржај, али принципи његовог функционисања остају вазда исти због тога што су и разлози његовог постојања вазда исти – а то је покушај остваривања сигурности и извесности у иначе несигурном и неизвесном свету човековог бивствовања.

Темељно је питање може ли у космосу без Бога човек заиста постојати човек? Или барем може ли бити срећан? Негативан одговор не имплицира *a priori* истинитост атеистичке или теистичке позиције. Могло би се рећи да атеистичка позиција може бити тачна чак и онда ако нам не одговара, чак и онда ако су њене последице сасвим трагичне. Али ако атеистички став црпе снагу из привржености истини коју посматра као објективно сагледиву, онда мора бити спреман да изведе и одговарајуће антрополошке и етичке консеквенце. А једна од њих је да човек не може бити срећан ако нема Бога, пошто је без Бога немогуће замислити превазилажење смрти а без тога опет није могуће пронаћи трајни смисао егзистенције. Ма колико се успињали, резултат ће бити управо то што наводи Расел – и најприземнији ће наћи нешто што ће им дати осећај „мистичног“. Можда ће то бити заљубљивање о коме говори Расел, а можда друге сличне преокупације попут бриге о људским правима, екологији или просто речено идеологија без обзира на њен садржај. Ово опет не значи да је религија по себи противтежа идеологији. Историја нас учи да није тако и да

религиозне идеје и те како бивају уклопљене у идеолошке окви-ре. Можда би се могло рећи да што је аутентична вера слабија то је потреба за идеологијом већа, па била та идеолошка структура испуњена религиозним или било којим другим садржајем. Свака идеологија у крајњој линији јесте покушај давања смисла постојању. Може то бити организована или приватна идеологија, више или мање разрађена, више или мање флуентна, мада се може приметити тенденција ка омасовљењу појединих идеолошких концепција. То би било оно што се данас назива тренд. Тако је идеализовање заљубљености био преовладавајући тренд викторијанског доба, вероватно из разлога које сам Расел помиње,¹⁴ док је данас то борба за људска права или заштита околине или национална острашћеност или глобализација или шта год друго. Овде не желим да кажем да је било шта од тога лоше по себи (мада може и то да буде), већ указујем на то да се различите идеје лако укалупљују у шаблон идеологије. Разлог томе је управо трагање за смислом. Ако се он не види, онда се мора измислити. Човек има тежњу да тако структурира свет да он има смисла. Битна је структура а садржај је измењив.

Моја је теза да само у контексту вере и то хришћанске вере изражене у стварности евхаристијског опита може доћи до превазилажења тенденције ка стварању идеолошких структура. Наравно, ако се осврнемо на историју, лако је показати да и хришћанство и те како може да буде идеолошки структурисано. Тада оно бива сведено на једну од идеологија која бива (с правом) критикована и „превазиђена“, и на концу увек замењена неком другом идеологијом. Међутим, аутентична порука хришћанства управо је темељно антиидеолошка, и због тога је хришћанство, упркос многим искушењима и падовима, барем делимично задржало тај „анархични“, антиинституционални приступ стварности, како у виђењу Бога, Његовог односа са светом, тако и човека. Ту антиинституционалност није увек лако уочити. Током векова је уложено много труда да се хришћанство институционализује и плодови тих напора видљиви су на сваком кораку. Од усвајања царских (државних) протокола, стила облачења клира подобног (византијским) државним службеницима, унутрашњег „правног поретка“ са уставима, законима, одредбама, члановима итд. Но, испод заслепљујућег институционализма, непрестано се помаља антиин-

¹⁴ Ти се разлози тичу демонизације већине онога што спада у сексуални живот, а што је опет резултирало претераном идеализацијом онога што је дозвољено.

ституционализам оличен у тихом удаљавању анахорета, формализацији и практичном напуштању и игнорисању прописа итд.¹⁵

Бог се јавља као слободан и као Онај који се не може сместити у било које оквире које човек покуша да Му наметне. Сваки логички приступ ту бива исмејан, јер никаква логика не може да опише реалност Бога који превазилази реалност као такву. Због тога је сваки говор о Богу нужно антиномичан, а схоластички¹⁶ труд многих теолога да теологију систематизују није показао превелике резултате. Бог је и свемоћан (када ствара) и немоћан (када страда), он је праведан и милостив, и гневан и сажалив, и Један и Тројица. Металогичност Бога је у хришћанству доведена до максимума и због тога је хришћанство по природи антиидеолошко и на том нивоу субверзивно према вазда идеолошки структурисаним друштвеним реалностима.

Оно што човека чини заиста *срећним* у овом свету јесте решење његовог суштинског егзистенцијалног проблема – проблема смрти. Ниједан секуларни концепт – философски или практични – то питање не може да реши на задовољавајући начин јер човек заправо хоће само једно: да живи, да постоји, да буде. Без решења тог проблема, без превазилажења смрти, човек је осуђен на покушај да се утемељи на овом свету и да ту потражи своју егзистенцијалну сигурност. Такво утемељење је увек базирано на покушају да се слика света конструише тако да пружа *ушисак* смисла кога уствари нема. Уколико не постоји искуство Царства Божијег, онда увек постоји неки супститут у некој врсти утопизма. То може бити сневаче о некој будућој држави среће и благостања,¹⁷

¹⁵ Због тога не треба да чуди, и рекли бисмо чак да је то благослов Божији, што Православна Црква никада није саставила нешто као *Codex Iuris Canonici*. А познато је да законско уређење представља темељ сваке институције.

¹⁶ Под схоластичким овде немамо у виду само историјску теолошку схоластику, већ рационалистички метод односа према истини који није ни временски ни географски специфично одредив.

¹⁷ Дobar је пример Александар Кожев, који у својим предавањима о Канту (Aleksandar Kožev (1976), *Kant*, Beograd.) између осталог настоји да докаже како је сваки теолошки исказ логички нужно лажан, док са друге стране промовише своју веру (наводно необориво логички доказану) о будућој Држави среће на крају историје. „У тој Држави може бити универзално признато само рационално и разумно понашање, а оно, по дефиницији, уклања несрећу и, према томе, осигурава минимум среће неопходне за задовољење. Једини природни изузетак чини патња проузрокована болешћу. Али, с једне стране, медицина све више ублажава ту патњу. А с друге стране, њу можемо укинути самоубиством. Што се пак смрти тиче, она, као што је то видео Епикур, не може да смета срећи, јер мртав човек не живи, а жив човек, једини који може да буде

сциентистички оптимизам, психоаналитичко напредовање кроз индивидуацију, медитативно сједињење с природом, аскетско са-мопорицање. Али сваки од ових покушаја се у крајњој анализи увек сусреће са другом страном.

Библиографија:

Russell, B. (1967), *The Autobiography of Bertrand Russell 1872–1914*, An Atlantic Monthly Press Book, Boston – Toronto.

Rasel, B. (1978), *Osvajanje sreće*, Subotica – Beograd.

Russell, B. (2004), *What I Believe*, Routledge, London – New York.

Russell, B. (2011), *Am I An Atheist Or An Agnostic? A Plea For Tolerance In The Face Of New Dogmas*, Literary Licensing, LLC.

Kožev, A. (1976), *Kant*, Beograd.

Луције Сенека (2009), *Писма пријатељу* (пр. Албин Вилхар), Београд.

Примљено: 16.8.2013.

Одобрено: 22.8.2013.

срећан, никад није мртав“ (стр. 37). И овде је поновљена наивна Епикурова теза о томе зашто смрт није проблем за човека. Такво тумачење би одговарало само животињи која не може да антиципира будуће догађаје. Човек, међутим, себе па и своју срећу никада не утемељује само на прошлости и садашњости већ, можда и највише – на жељи, која се тиче будућности и која је најважнији покретач човековог деловања. А основна жеља *ga bude* у епикуровском дискурсу је осујећена и због тога човек не може да буде трајно срећан. Чак и да верује у Кожевљеву Државу разума која гарантује срећу, његов је проблем што он неће бити становник те Државе јер га неће бити.

THE CONQUEST OF HAPPINESS: REVIEW OF RUSSELL'S PEDAGOGY

Aleksandar Đakovac

*Faculty of Orthodox Theology
University of Belgrade*

Summary: *The Conquest of Happiness by Bertrand Russell is his the least philosophical book, which sometimes reminds of books of folk sayings and advices. This article discusses Russell's relationship to happiness in the context of the ontological and existential questions of existence, in which Russell does not give a satisfying answer. The author has tried to point out some inconsistencies in Russell's argumentation within his attempt to prove that it is possible for a man to be happy even though being atheist. This study does not provide a definitive answer to this question, but addresses critically Russell's thesis and arguments in the light of Christian ontology, anthropology and ethics.*

Key words: *Bertrand Russell, happiness, immortality, atheism, religion, ontology, ethics, ideology.*

САВРЕМЕНОСТ ЈОВОВЕ ПАТЊЕ

[Честертонско и Жижеково тумачење Књиге о Јову]

Благоје Пантелић*
Богословско друштво
„Ошачник“, Београд

Апстракт: Кроз процену моћуће актиуелности Књиге о Јову с обзиром на њиху невиних, аутор критички разматра предности и мане неklasичне библијске егзегезе на примеру тумачења Књиге о Јову Г. К. Честертонско и С. Жижека. Коришћењем резултата савремених философских истраживања избегавају се конвенционалне форме и изрази класичне библијске егзегезе. Некласична егзегеза је успела да избеће анахроност и да пронађе нове путеве којима библијска мисао данас може да се креће и многе увиде и допунује да осветли са више страна, а пошло јој је за руком и да стара питања постави на нов начин, али и да предочи нове проблеме. И поред предности које оваква егзегеза пружа, она није имуна на превиде који некада и нису баш безазлени и занемарљиви.

Кључне речи: питања, неklasична егзегеза, Књига о Јову, егзегеза, С. Жижек, Г. К. Честертон.

„Значај Књиге о Јову се данас не може на прави начин изразити чак и ако кажемо да је она најинтересантнија међу древним књигама. Могли бисмо, штавише, да кажемо како је она најинтересантнија међу савременим књигама. Уистину, ниједна од две речене ствари није довољна, јер фундаментална људска религија и фундаментална људска нерелигија су истовремено и старе и нове; философија је или вечна или није философија.“

Г. К. Честертон

Неklasична библијска егзегеза

Иако неklasична библијска егзегеза има „хиљаду мана“ и често притира теологе, мора се признати да је дала немали допринос ономе што је један од кључних задатака хришћанског богосло-

* blagojepantelic@gmail.com.

вља, а то је (ре)актуелизација библијске поруке; управо, дакле, оно што је од круцијалног значаја за црквену теологију (јер је она, као што знамо, у бити мисионарска), оно што већина теолога у савремено доба није успевала да реализује (част изузецима, који су на нивоу статистичке грешке), а што је и јасан показатељ њене озбиљне кризе (која је по природи ствари, то не треба губити из вида, и духовна криза).

Анахроност и неосетљивост за реалност, или бар неразумеваше проблема савременог света, или академска равнодушност, – карактеристике су већег дела савремене *класичне библијске егзегезе*. Некласична је, пак, врло инвентивна и актуелна, говори разумљивим језиком, користи пријемчив начин мишљења и бави се темама које се тичу човека нашег доба. Избегавањем конвенционалних форми израза и коришћењем резултата савремене философије (а не напросто пресликавањем древних начина тумачења библијског текста и понављање застарелих решења старих проблема), неklasична егзегеза је успела да избегне анахроност и да пронађе нове путеве којима библијска мисао данас може да се креће и многе увиде и догађаје да осветли са више страна, а пошло јој је за руком и да стара питања постави на нов начин, али и да предочи нове проблеме. Некласичне егзегете су дилемама савременог доба приступали ослањајући се (и) на библијску традицију, иако их она, не све али већину, верски није обавезивала, нити су им резултати библијске критике, иако их нису игнорисали, били од суштинског значаја. Све то им је дало доста простора за егзегетски маневар и омогућило им је да лакше долазе до значајних резултата, упркос честим превидима који некада и нису баш безазлени и занемарљиви.

Све наведено се понајбоље види у случају појединих савремених читања нпр. павловског корпуса или, рецимо, Књиге о Јову. Овом приликом бих се осврнуо на два неklasична читања потоње, а с обзиром на једно од, како их је називао Достојевски, „вечних и проклетих питања“, које је савремена историја поставила на најбруталнији могући начин; реч је о *значању њашње*. За разлику од многих хришћанских теолога (посебно источних), неки савремени тумачи Књиге о Јову, не придржавајући се древних канона библијске егзегезе, успели су да у тексту открију занемарене слојеве мишљења који су од нарочитог значаја за разумевање смисла патње, од које пак није поштеђен ни данашњи човек; напротив, савремена цивилизација у „историји патње“ заузима врло високо место, те се теолозима, упркос њиховом хроничном

игнорисању, то питање непрестано поставља. Библијска традиција јасно одговара на наведено питање, али тај одговор класични библијски егзегети нису на адекватан начин презентовали, док су они које називам неklasичним у томе у великој мери успели; имам у виду Славоја Жижека, чијим ће читањем Књиге о Јову (пре свега у књигама *The Monstrosity of Christ* [2009]¹ и *Bog na mukama* [2008]²) бити посвећен већи део овог написа, али поред Жижековог тумачења Јововог страдања, у значајној мери узету у обзир и Честертоново виђење јововског проблема (изложено нарочито у његовом тексту „Introduction to the Book of Job“ [1916]³). У неколико наврата је Жижек експлицитно исказао одушевљење стваралаштвом овог енглеског хришћанског филозофа и писца. У својим „теолошким“ радовима, које у последње време продукује у великом броју, он често наводи и разрађује многе Честертонове увиде и мотиве. А у Жижековој егзегези Књиге о Јову Честертонов утицај је чак одређујући; његова интерпретација овог старозаветног списа је утемељена управо у Честертоновој. Зато сам се одлучио да сада не излажем само Жижеково виђење Јова, већ да му придружим и Честертоново.

Бог који пати

Зашто је Жижеку значајна прича о Јову? У поменутој књизи *Чудовишности Христџа*, филозофском суперстару прича о Јову постаје важна у моменту када анализира онај део хришћанског богословља који говори о *Боју који пати*. По Жижековом мишљењу, највиши домет паганске теолошке мисли је поставка да се добри Бог који се бори против зла у ствари бори против себе самог, тј. да се ради о унутрашњој борби; другачије речено, на нивоу спекулативног имамо истоветност добра и зла. Разрешење ове напетости између идеје доброг и идеје злог Бога, по његовом уверењу, појављује се у библијској теологији која говори о Богу који пати, што је потпуна новина у односу на паганство и оно по чему је хришћанство препознатљиво.

¹ Žižek, S., Milbank, J. (2009), *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts.

² Žižek, S., Gunjević, B. (2008), *Bog na mukama*, Ex libris, Rijeka.

³ Chesterton, G. K. (1916), „Introduction to the Book of Job“, у *The Book of Job, with an Introduction by G.K. Chesterton & illustrated in colour by C. Mary Tongue*, London : C. Palmer & Hayward, ix–xxvii.

У чланку „Само нас Бог који трпи може спасити“, који је публикован у књизи *Бој на мукама*, Славој Жижек наводи да теолошки одговори на питање односа холокауста, или било ког другог испољавања „прекомерног зла“, и постојања доброг и праведног Бога чине низ хегелијанских тријада. Наиме, они који се противе негирању Божијег суверенитета, и Његово постојање не поричу упркос холокаусту и сличним испољавањима радикалног зла, пружају одговоре који се, како сматра Жижек, могу груписати у хегеловске тријаде. У *прву тријаду* спадају теорије: **1. Лепалистичка теорија треха и казне** („Холокауст је казна за грехе човечанства, одн. самих Јевреја“); **2. Моралистичка теорија образовања карактера** („Холокауст је изазов за нашу веру у Бога, и уколико се преживи то искушење очврснуће нам карактер“); **3. Теорија Божије шајновићности** („Холокауст сведочи о непроницљивом бездану Божије воље“). *Друга тријада* коју наводи Жижек састоји се од одговора теолога који нису спремни да прихвате традиционалистички говор о свемоћи Божијој, јер не могу да доведу у везу холокауст и постојање апсолутно сувереног Бога; њена структура изгледа овако: (1) констатовање ограничености Божијег деловања сопственом творевином, потом (2) то ограничење уврсте у самога Бога као Његов слободни чин (Бог се самоограничио како би оставио простор за слободу човека, те је управо он као слободно биће одговоран за све зло у свету; укратко, холокауст је цена слободе), и на крају се појављује (3) дуалистичко решење: самоограничење се „извањштује“, и тада се прва два момента осамостаљују – Бог се заплиће у сукоб, постаје противтежа, тј. супротно начело демонском Злу које делује у свету. Након ове две тријаде Жижек наводи трећи став, за који с правом тврди да надилази и преовладава и идеју сувереног и идеју ограниченог Бога; реч је о идеји Бога који трпи. Узгред, Жижеково инсистирање на тријадама је потпуно непотребно; реч је о једној вештачкој конструкцији која је њему неопходна само како би својој интерпретацији дао хегелијански тон. На срећу, форма није угрозила садржај, коме ћу се ускоро вратити.

Жижека не занима превише допринос самој теологији, колико друштвено-политичке консеквенце вере у Бога који пати. (Он, у основи, и [хришћанску] теологију [зло]употребљава за своју политичку философију, тј. критику разних идеологија. Међутим, из тога не следи да неки његови увиди нису од значаја и за само [хришћанско] богословље. Напротив, мишљења сам да читање Жижека у многе доприноси конституисању једне прегнантне

ангажоване теологије. Због тога никако не би требало да буде игнорисан од стране црквених мислилаца.) Било како било, та теолошка иновација библијског мишљења Славоја Жижека, помало неочекивано, доводи до Књиге о Јову. Кажем неочекивано, јер је далеко вероватније да се један „нетеолог“ заинтригиран идејом Бога који пати одмах концентрише на новозаветну христологију. (То је можда први показатељ да Жижека не треба олако схватати.) У наставку ће бити јасније, мада већ сада може да се наслути, зашто му је Књига о Јову била примарни фокус пажње.

Појачавање загонетке као њено решење

Књига о Јову је, како сматра Жижеков теолошки „учитељ“ Гилберт К. Честертон, у односу на остале старозаветне списе и историјска и философска загонетка. Нас сада занима само ова друга – философска. Прво што морамо имати у виду је да идеја да су сви људи само оруђа више силе – фундаментална идеја Старог Завета, и да је ту збирку текстова, по Честертоновом мишљењу, могуће разумети само уколико се то не губи из вида. Поред тога, неопходно је знати и да је „старозаветна идеја била више идеја здравог разума, да је снага – снага, да је лукавост – лукавост, да је успех овога света – успех овога света, и да Јахве користи све то ради свог крајњег циља, као што користи и природне силе или физичке елементе“. По његовом уверењу, сви старозаветни јунаци нису синови већ робови Божији. Честертон чак сматра да је основна претпоставка већег дела Старог Завета – усамљеност Божија. Другим речима, „Бог није једина главна личност Старог Завета: Он је управо једина личност Старог Завета“. Овај закључак је изведен из чињенице да је за разлику од Његовог, циљ свих осталих хтења механички, да Бог конкретно зна шта чини док је човек неодређен, неразуман, његово понашање изгледа као, по успелом изразу овог сјајног енглеског мудраца, „потуцање звери која умире“. У свим другим случајевима је тако: Стари Завет велича супериорност божанске и ништавност људске воље – осим у једном, у случају Јова. „Књига о Јову се издваја јер поставља питање: ‘Али која је намера Божија? Да ли је достојна жртве чак и бедног човечанства? Свакако је лако избрисати наше ништавне воље због оне која је већа и боља? Али, да ли је већа и боља? Нека Бог користи своје оруђе; нека Бог сломи своје оруђе. Али шта Он заправо чини и због чега је оруђе сломљено?’ Због тог питања –

закључује Честертон – морамо да нападнемо загонетку Књиге о Јову као филозофску загонетку.“

Енигма страдања невиног Јова је постављена пред Бога, и то од стране протагонисте. Међутим, Он – нико други до Бог лично – даје у најмању руку непримерен одговор, и управо у томе је пресудна филозофска и религиозна изузетност Књиге о Јову. Бог, наиме, не само да не даје одговор на постављено питање – који је смисао патње праведног Јова?, него га додатно појачава. На најдиректније могуће питање Бог је прво одговорио контрапитањем; од Јова је затражио да се изјасни ко је он, на шта Јов одговара да не зна. У томе Честертон види сав људски скептицизам усмерен ка *вишем скептицизму*. И то је базична филозофска позиција Књиге о Јову. На концу, Бог не само да не осујећује Јовов скептицизам, него га још и подстиче, како би на крају Јов схватио да једино што остаје јесте загонетка, коју ни сам Бог не може да разреши. Приликом, дакле, појављивања Онога у кога су све наде полагане, који би требао да има одговоре на сва питања, уместо да реши проблем, Он га је додатно истакао индиректно признајући да ни сам нема решења. Сада се догађа још један обрт, и то религијски: Јов не само да не постаје бесан или утучен, већ бива – утешен. Испоставља се да се „енигма Јахвеа чини мрачнијом и опустошенијом од Јовове енигме“, али да „Јов, који је био неутешан пре говора Јахвеовог, нашао је утеху након тога“. Дакле: „Загонетке Божије су много више задовољавајуће од решења људи“.

Дијалог Јова са Богом, по Честертоновом виђењу, своди се на то да „Јов иступа упитно“, а „Бог одговара узвично“; и „уместо доказивања Јову да је свет објашњив, Он инсистира на томе да је свет много необичнији него што је Јов то икада замислио“. Честертонов опис наведене ситуације Славој Жижек тумачи, очекивано, уз помоћ Жака Лакана. Реакција Бога, по њему, одговара ономе што Лакан назива *прошивни бог* [*point de capiton*]. Бог у Књизи о Јову решава загонетку тако што је радикализује, удвостручује, тако што је измешта из Јововог ума у *саму ствар*; Бог, дакле, и сам почиње да дели Јовову ужаснутост хаотичношћу универзума који се манифестује (и) као страдање невиних. Јов, за разлику од својих пријатеља који му долазе како би га утешили нудећи му (теолошко) тумачење несрећне ситуације у којој се нашао, не придаје никакав дубљи смисао невољи коју преживљава, и Бог који се на крају појављује предочава да је истина на његовој а не њиховој страни.

Јововска зајонешка једноставно нема рационално решење које би било коначно. Патња је бесмислена, она напросто нема никакво теолошко значење. Стога је питање „у чему је смисао патње?“ идентично питању „у чему је смисао бесмислице?“. Међутим, наведена загонетка нема ни ирационално решење; банално речено, да оно постоји сигурно би га знао Бог. Наведени проблем, дакле, не припада ни оној групи питања на која је немогуће дати коначан одговор до окончања историје, а на која упућује Апостол Павле у *Химни љубави* (1. Кор. 13); чињеница да сада знамо „делимично“ јер „видимо као у огледалу, у загонетки“ (1. Кор. 13, 12), а да ћемо након „краја света“ имати целовито знање, суштински не утиче на разрешење *јововске енијме*; дакле, ни из есхатолошке перспективе нећемо открити нешто што већ сада не знамо.

Бог у „Аушвицу“, „Чернобиљу“, на инфективном и сличним местима

Ефикасан тест Честертонове (и Жижекове) тезе да је Књига о Јову актуелна и данас јесте тематизација патње човека у ратним страхотама Првог и нарочито Другог светског рата, као и умирања од смртоносних инфекција или загађења животне средине, итд. итсл. (Узгред само да напоменем да сам у поднаслову назив немачког нацистичког логора ставио под наводнике јер га користим као симбол а не као једно од места масовног страдања; с обзиром на монструозности спроведених у Аушвицу он се, посебно након Адорна, у литератури користи као метафора не само за страдање Јевреја, већ и свих осталих недужних жртава у Другом светском рату, па га као таквог и користим у овом есеју; из истог разлога је Чернобиљ под наводницима, јер је временом постао символ нуклеарне катастрофе несагледивих размера.) Питање, дакле, гласи: који је смисао страдања милиона невиних жртава у светским, хладним и осталим ратовима, као и жртава у контаминираним подручјима након хаварија на нуклеарним електранама, зараженим смртоносним болестима, итд. итсл?

Славој Жижек сматра да је Јовов отпор да патњи да било какв смисао *кључан* управо „када се суочавамо са могућим или стварним катастрофама, од AIDS-а и еколошких недаћа до холокауста“. Он категорички тврди да катастрофе „немају никакво *дубље значење*“. Јововско наслеђе, подвлачи словеначки философ, оспорава уверење да је Бог трансцендентни Господар творевине

који зна смисао онога што нама изгледа као катастрофа која је очишћена од било каквог смисла, одн. „Бога који сагледава слику у потпуности, и којој оно што ми поимамо као ‘мрљу’ у ствари доприноси свеопштем складу“. Бог више не може да буде азил за тврдње да постоје значења свих могућих удеса који се свакодневно догађају. Жижек реторички пита: „Када се суочимо са догађајем као што је холокауст или смрт милиона људи у Конгу, није ли неукусно тврдити да ове ‘брљотине’ имају дубље значење тако што доприносе складу Целине?“ А потом одмах поставља суштински важно питање: „Да ли постоји Целина која може теолошки оправдати и тако искупити/поништити догађај као што је холокауст?“ Искуство Јова налаже да се одговори негативно.

Јовов Бог „није више славодобитни Бог, који напослетку увек побеђује зато што вуче све конце (макар су Његови путеви ‘тајновити’), нити је то Бог који хладно дели правду зато што је по дефиницији увек у праву, већ је то као Христос који страда на крсту, Бог у агонији, који преузима бреме трпљења и солидарисе се с људском бедом“. Славој Жижек, дакле, сматра да није само јововска теолошка баштина она која нам налаже да тако приступимо проблему, него да, и ово никако не треба губити из вида, Христова смрт на крсту такође налаже исто, јер и она одбацује идеју Бога као апсолутно трансцендентног гаранта срећних исхода свих наших поступака; „Христова смрт на крсту је смрт овога Бога, она понавља становиште Јова, одбацује било какво *дубље значење* које замагљује сурову стварност историјске катастрофе“. (Узгред, тумачење страдања Јова и Христа унутар једног херменеутичког круга говори нам да, упркос томе што Жижеково познавање теолошке литературе није на нарочитом нивоу, ипак његову интуицију не треба потцењивати. Интуиција, свакако, никада не може у потпуности да надомести ерудицију, као ни ерудиција интуицију. Стога треба бити обазрив са Жижековим интерпретацијама и закључцима, али их никако не треба *a priori* одбацивати.)

Наведено упућује, наглашава Жижек, на то да постоји само један одговор који хришћани могу да дају на вечито *питање свих питања* – „где је Бог био за време Аушвица?“, тј. „зашто није спречио толико страдање недужних?“, и сл. По његовом мишљењу, тај одговор није у бежању из овосветске нестабилности у благословени мир Божији који трансцендира све наше несреће, јер смо свесни бесконачне ништавности људских брига (што би био одговор пагана), или да је Бог тај који, за разлику од нас, зна шта

чини и да ће нам се на крају одужити за сва страдања, извидати све ране и заслужено казнити кривце (што би био уобичајени одговор хришћанских духовника). Који је, дакле, тај једини одговор који хришћани могу да дају на питање „где је Бог био док се догађао Аушвиц?“

Жижек, у свом препознатљивом маниру, одговара на то питање позивајући се на на један играни филм који се бави геноцидом у Руанди; реч је о остварењу *Успрелиши њсе* из 2005. године. Он наводи последњу сцену из тог филма: у моменту када избеглице из племена Тутси, који се крију у једној хришћанској школи, ишчекују да сваког трена припадници племена Хуту провале унутра и изврше покољ, млади наставник Британац пита старијег свештеника – где је сада Христос да спречи покољ, на шта му овај одговара – Христос је сада присутан више него икада, *Он њакође њаши са нама*.

Одговор који Жижек наводи је тачан, али његово схватање присуства Бога, нажалост, није. Он, наиме, пише да појам „присуство“ из наведене сцене из филма, одн. уопште присуство Бога у патњи људи, треба интерпретирати као „присуство утварног објекта малој а, додатог предметима присутним овде, у стварности: када се хришћанин нађе у ситуацији сличној оној на филму, предмети стварног света *присушни* су око њега, али је *присушан* и Христос“.

Овде Жижек плаћа цех свом лаканству, и недовољној упућености у теолошку литературу. Он једноставно недовољно добро познаје хришћанско богословље да би могао отићи даље од онога што смо до сада изложили, дакле, до момента када је требало да објасни одговор на кључно питање, питање присуства Бога у страдању. Ортодоксна хришћанска теолошка феноменологија нам говори да је свет, у онтолошком смислу, симболичан, да није „чиста“ материја већ синтеза тварног и божанског. Бог је присутан у свету, били ми тога свесни или не, одн. веровали у то или не, и то на два начина – пасивно или активно. А о томе како ће Бог бити иманентан одлучује сам човек. Уколико он делује као слободно биће љубави, онда остварује синергијски однос са Богом (*активно присуство Бога*), у супротном, уколико негира себе као слободно биће љубави онда пацификује божанско деловање (*пасивно присуство Бога*). Једноставније речено, када човек чини грех Бог одржава свет у постојању, а када живи врлински онда Он учествује у његовом живљењу. Бог не угрожава људску слободу тиме што би интервенисао сваки пут када би овај чинио не-

што што није по Његовој вољи, јер је људска слобода регулативни принцип постојања света. Управо од ње зависи да ли ће човек постојати као истински човек или ће паразитирати. Следствено томе може се закључити да је Бог *најреалније* (тј. лично) присутан у страдању невиних, и то присуство даје утеху ономе који страда уколико је тога свестан (као у случају Јова), док је пасиван у односу на оног који чини зло.

Иако је патња *per se* очишћена од смисла, иако је паразитски феномен, њена манифестација има несагледиве последице, како по историју тако и по теологију, јер је у страдању активно саприсутан Бог који и сам пати. Али то је нова тема, и захтева да се засебно обради у целини. Овом приликом ћу се осврнути још на однос Јов – Христос, који Жижек такође помиње.

Христово страдање је врхунац богопатње. Славој Жижек то има у виду и на крају свог осврта на Књигу о Јову, у *Чудовишности Христа*, говори и о повезаности Јовових и Христових страдања. Нажалост, његова интерпретација се не враћа на линију ортодоксног, већ наставља да лута. (Жижек ипак још увек није довољно богословски образован, те често плаћа превисоку цену својој незрелости управо у најосетљивијим моментима тумачења библијског текста – када треба довести у везу старозаветне и новозаветне догађаје. За такав херменеутички захват Жижеку није довољна само надареност за теоријски рад.) Наиме, словеначки философ Јовово ћутање на крају приписује његовом сазнању да је Бог немоћан, одн. није га утешило присуство свемоћног већ јадног Бога. Жижек наводи да „Бог није ни праведан ни неправедан, већ једноставно немоћан“. Међутим, као што је неумесно говорити о „свемоћном“, исто тако је бесмислено говорити и о „немоћном“ Богу, јер се Он самоограничава како не би оскрнавио светињу над светињама – слободу човека. То самоограничавање јесте оно што именујемо „богопатњом“. Међутим, у тој немоћи се открива Његова свемоћ, тј. богопатња је доказ Његове апсолутне свемоћи.

У наставку Жижек бележи: „Јов је изненада схватио да није он, већ сам Бог тај коме се заиста суди за његове недаће, и да се Бог јадно показао на том тесту“. Словеначки философ као да заборава да у свачијој патњи учествује и Бог као сапатник. Стога, у Јововом случају, као и у свим сличним, „јадни“ су сви (и Бог и они који пате). У оној мери у којој пати Јов, пати и Бог, одн. у оној мери у којој је јадан Јов, јадан је и Бог. Свако ко учествује у таквом догађају једноставно је „јадан“, јер је то цена (злоупотребе) слободе.

Жижек наставља да брзоплето суди... Наиме, из чињенице да је Јов утешен иако није добио директан одговор, он извлачи следећи закључак: „Јов је предвидео да ће Бог патити у будућности – ‘Данас сам то ја, сутра ће то бити твој рођени син, а неће бити никога да се умеша за њега. Оно што сада видиш у мени јесте најавна твог сопственог страдања!’“ Оно што је важно, а што Жижек превиђа јер му је вид замагљен, и у тој ситуацији прибегава психологизмима, јесте да Јова тако нешто не би могло да утеша, јер се ради, да подсетим, о „праведном Јову“ а не осветољубивом, чак, усудио бих се рећи, не и о „правдољубивом Јову“, који ликује због тога што ће иста патња снаћи и онога за кога мисли да је његову патњу могао да спречи а то није учинио. Јов то није могао да зна, али Бог јесте. Зато из ове перспективе можемо (жижековски) да претпоставимо да је Он у свом одговору Јову хтео да каже – „видиш, у свету се дешавају бесмислене ствари и то је једноставно тако, па чак и када се ја оваплотим нећу бити имун на такав ствари“.

Јов и критика идеологија

Славој Жижек није баш (али има наде да може да постане) стручан за богословска питања, али јесте, да поновим, за анализу и критику разних типова идеологија; у томе је његов кључни значај не само за општу историју философије, него и за хришћанско богословље које је пречесто равнодушно према свакидашњем, посебно политичком животу савременог човека, и не успева критички да му приступи. Елем, Жижек је у књизи *The Puppet and the Dwarf*,⁴ као и у неким интервјуима, добро приметио да је Књига о Јову „прва велика критика идеологија“. Овај закључак је извео из претпоставке да постоје догађаји који немају „неко дубље значење“. Управо са те – јововске – позиције може се изградити здрав критички став према разним идеолошким конструктима.

Посебно треба напоменути да се то односи и на све оне идеологије које се (лажно) представљају као хришћанске. Уколико се јововско становиште посматра у правом светлу и прихвати његово и философско и религијско становиште, онда то постаје и право искушење за саму веру хришћана. Јер је хришћанима

⁴ Žižek, S. (2003), *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts.

доиста јако мучно, посебно са мноштвом предрасуда о тзв. „црквеном животу“ или појмовима типа „воља Божија“, „промисао Божија“ итд., да прихвате нешто што је испражњено од значења, а нарочито када је тај догађај, као што је патња, фундаменталан за људску егзистенцију. Николај Берђајев је добро приметио да је „свет препун тешитеља Јова“ јер је „људима веома тешко да се одрекну сврсисходности свега што се збива у свету“. И из тог разлога је Славој Жижек у књизи *The Parallax View*⁵ записао да је прича о Јову „најрадикалнији испит наше вере у Бога“, и уместо додао: „ако преживимо то искушење, наш ће карактер остати неуздрман“. Јововска позиција је, дакле, од нарочите важности за реализацију (небултмановске) демитологизације официозног хришћанства, коју је неопходно спровести јер се за ових две хиљаде година наталожило много тога што нема никакве везе са Христом а проглашава се хришћанским.

Post scriptum

Теолози, како они у Јовово време тако и већина савремених, нису успели да схвате основну поруку онога што је изложено у старозаветној књизи о којој је било речи, а то је да *иашња нема никакво дубље теолошко значење*. Славој Жижек Јовове пријатеље с правом назива „теолозима“ (узгред, није Жижек први који те ликове из Књиге о Јову идентификује као теологе, то чини и нпр. Рене Жирар и др.), јер се они баве ничим другим до разоткривањем вишег смисла његових страдања, одн. нуде разна богословска тумачења односа Божијег промисла и Јовове патње. Доследно нашој подели, у односу на одговор на питање значења патње, они би у ствари били *класични теолози*; Јова, који категорички наводи да су његове патње бесмислене, бисмо пак могли да назовемо *некласичним теологом*. На крају, као што знамо, када се Бог појавио дао је за право Јову, а не његовим пријатељима. То не смемо да превиђамо.

* * *

⁵ Žižek, S. (2006), *The Parallax View*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts.

Библиографија:

Chesterton, G. K. (1908), *All Things Considered*, Methuen & Co., London.

Chesterton, G. K. (1909), *Orthodoxy*, William Clowes and Sons, London.

Chesterton, G. K. (1916), „Introduction to the Book of Job“, у *The Book of Job, with an Introduction by G.K. Chesterton & illustrated in colour by C. Mary Tongue*, C. Palmer & Hayward, London, ix–xxvii.

Chesterton, G. K. (1925), *The Everlasting Man*, Hodder & Stoughton, London.

Chesterton, G. K. (1927), *The Outline of Sanity*, Methuen, London.

Chesterton, G. K. (1929), *The Thing*, Sheed & Ward, New York.

Žižek, S. (1984), *Birokratija i uživanje*, Radionica SIC, Beograd.

Žižek, S. (2001), *Manje ljubavi – više mržnje! (ili, zašto je vredno boriti se za hrišćansko nasleđe)*, Beogradski krug, Beograd.

Žižek, S. (2003), *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts.

Žižek, S. (2006), *The Parallax View*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts.

Žižek, S. (2007), *O vjerovanju – nemilosrdna ljubav*, Algoritam, Zagreb.

Žižek, S. (2011), *U odbranu izgubljenih stvari*, Akademska knjiga, Novi Sad.

Žižek, S., Gunjević, B. (2008), *Bog na mukama*, Ex libris, Rijeka.

Žižek, S., Milbank, J. (2009), *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts.

Примљено: 12. 8. 2013.

Одобрено: 22. 8. 2013.

THE CONTEMPORANEITY OF JOB'S SUFFERING [INTERPRETATION OF THE BOOK OF JOB BY S. ŽIŽEK AND G. K. CHESTERTON]

Blagoje Pantelić

Theological Association "Otačnik", Belgrade

Summary: Through the assessment of the possible actuality of Book of Job with a view of suffering of the innocent in mind, the author critically reviews the pros and cons of non-classical biblical exegesis, of which the interpretation of the Book of Job by Gilbert Keith Chesterton and Slavoj Žižek is exemplary. By using the results of contemporary philosophical research, conventional forms and phrases of classical biblical exegesis are avoided. Non-classical exegesis has managed to avoid the anachronism and to find the new ways by which the biblical thought today can move, shedding light on insights and events from multiple sides, and it has even managed to ask the old questions in a new manner, as well as foreseeing the new problems. With all the benefits of such exegesis, it is not immune to common oversights that sometimes are not that harmless or negligible.

Key words: suffering, non-classical exegesis, Book of Job, Slavoj Žižek, Gilbert K. Chesterton.

ДАВИД И САДОК

— ПРИЛОГ ПРОУЧАВАЊУ ЛЕВИТСКОГ СВЕШТЕНСТВА УЈЕДИЊЕНЕ МОНАРХИЈЕ ИЗРАИЉА —

Јован Благојевић*
Библијски културни
ценџар, Београд

Сажетак: Аутор разматра тему верске политике цара Давида. Најпре се осврће на историјске околности у којима се формира верска политика цара Давида чији је кључни догађај пренос Ковчега савеза у Јерусалим. У тексту се указује на значај свештеничких старешина за реорганизацију култа. Наглашена је, пре свега, улога Садока као родоначиника вековне лозе јерусалимског свештенства. Пажња аутора је усредсређена на проблем Садовой порекла и родослова, на изв. јевусејску хипотезу и њену криптику аронијско-елезаревског првосвештеничког порекла. Аутор, затим, праћи Давидову реорганизацију свештеничких и левијских редова и служби и закључује да је она сprovedена у духу Мојсијевог законодавства, али уз модификације које су захтевале промењене друштвене околности и стварање религијске основе династијско-давидовске идеје.

Кључне речи: Давид, Давидова верска политика, Соломон, Авијатар, Садок, свештенички старешина, свештеници, левијци, левијци свештеници, Ковчега савеза, храм, родослов, јевусејска хипотеза, левијско-свештеничке лозе и породице.

Давид је први цар уједињене јеврејске монархије и прототип идеалног месијанског владара, владара који ће бити посредник успостављања месијанског и Божијег царства на земљи. Он је био вешт ратник, способан политичар и мудар државник. Давид је плански развијао и обликовао своју владавину, стварајући дина-

* bkcentar.uo@gmail.com.

стијско–државну идеологију која ће касније лежати у основи владавине његових наследника. Део владарске политике била је и верска политика цара Давида. Покренут је низ процеса унутар којих се (прво)свештеник Садок показао кључном личношћу. Суптилан и комплексан однос цара и (прво)свештеника, Давида и Садока тема је којом ћемо се бавити у даљем тексту. Нарочита пажња биће усмерена на цара Давида као *култној реорганизатору* уз неопходно сагледавање *свештеничке еволуције* Садока, родоначетника вековне лозе јерусалимских свештеника.

1. Верска политика цара Давида

Давид је, као и Соломон, несумњиво, учествовао у култу израиљског народа. Ипак, предмет нашег истраживања неће бити његово учешће у култу, већ реорганизација култа коју је он спровео. Реорганизација израиљског култа и редова култних званичника била је најјаснији вид Давидове верске политике која је лежала у темељу тзв. Давидовог *Malamata*, државног пројекта са израженим централистичким стремљењима.

1.1. Историјске околности формирања верске политике цара Давида

Израиљска племена су насељавањем на територији Ханана доживела ванредно снажну трансформацију. Она су током готово пола века била под чврстом управом националних лидера, Мојсија и Исуса Навина. Насељавање у Ханану и смрт Исуса Навина су означиле почетак периода *судија Израиљевих*, лабаве конфедерације израиљских племена која су се уједињавала пред великим националним опасностима или у ванредно значајним тренуцима. Племенске старешине су се окупљале око централног светилишта, на сакралној локацији на којој се тренутно налазио Ковчег савеза (Ветил, Силом, Сихем...). Раст значаја сакралног средишта водио је уздицању угледа свештеничких и левитских породица повезаних са тим светиштем. Постоји, ипак, довољно података који показују да је древна пракса општер (царског) свештенства преживела *левитиизацију* из доба пустињског путовања и освајања Ханана. Штавише, чини се да је у периоду *судија* добила на снази (Суд. 17–18 [18, 30–31]). Левити су сматрани култним делатницима по преимућству, али су свештене радње вршили и нелевити (нарочито угледни појединци међу којима су место нашли Давид и Соломон, цареви уједињене јеврејске монархије, види: Суд.

6, 19–21.25–26.28; 13, 15–21; 2 Сам. 6, 14.17–18; 24, 16–25; 1 Дн. 16, 1–2; 2 Дн. 1, 3–6). Готово сва израиљска насеља су имала сопствена светишта, слична предизраиљским хананским висинама (нпр. 1 Сам. 9, 11–13), али аронитско свештенство није могло да служи у сваком од њих. Службу су природно преузимали левити, и то пре свега *левијши свештеници*, међуред који је, вероватно, и у ранијем периоду имао извесне свештеничке привилегије.¹ Друштвена анархија карактеристична за доба судија одразила се и на практиковање култа (Суд. 17, 6; 18, 1; 19, 1; 21, 25). Наведени стихови говоре о анархији у израиљском друштву током периода судија. У њима је употребљена позната формулација *тада не беше цара у Израиљу и свако радише шта је желео*. Три стиха међу стиховима који су напред наведени непосредно су повезани са култом, односно свештенослужењем или свештенослужитељима (Суд. 17, 6; 18, 1; 19, 1). Један од њих је повезан са култом у ширем смислу, односно са култном заклетвом коју су положили представници израиљских племена (Суд. 21, 25).

Цар Саул није имао довољно времена да уреди односе међу култним званичницима. Ограничио је политичку и религијску власт свог некадашњег покровитеља Самуила и покушао је да обнови значај аронитско–илијадске свештеничке династије. Непотребним и суровим обрачуном са њеним представницима (1 Сам. 22, 9–19), Саул је изгубио подршку њеног последњег изданка. Авијатар, син свештеничког старешине Ахимелека (1 Сам. 22, 20–23), постао је свештеник Давидове одметничке дружине. Кад је Давид проглашен царем јужних јеврејских племена, Авијатар се уздигао на место царског свештеника. Он је вероватно имао значајну улогу у осмишљавању првог пројекта Давидове верске политике – преноса Ковчега савеза из Киријат–Јарима у нову престоницу, Јерусалим.

1.2. Прве назнаке култног централизма цара Давида – пренос Ковчега савеза у Јерусалим

Сав Израиљ је *плакао за Господом* док се Ковчег савеза током десет година налазио у Киријат–Јариму (1 Сам. 7, 1–2)² на локалној

¹ О комплексности редова левитског свештенства, нарочито о могућем постојању *међуред*а левита–свештеника, њиховој позицији унутар левитског свештенства и могућем току њихове друштвено–култне еволуције, види: Јован Благојевић, „Левитско свештенство у опусу Изл.–ИНав.“, *Теолошки погледи* XLVI (2013/1), Свети Архијерејски Синод СПЦ, Београд, 97–120.

² Киријат–Јарим је древни град познат још из нарације о праоцима Израиља (Пост. 14, 5) и освајања Ханана (ИНав. 9, 17; 15, 9.60; 18, 14–15; Суд. 18, 12). Познат је и из ванбиблијских извора из периода Тутмозеса III. У време позног јудејског царства, и владавине тамошњег цара Јоакима, Киријат–Јарим је можда био и даље

висини и у кући Аминадава, левиша свештеника катшовско–мојсијевској порекла (1 Дн. 15, 4–10; уп. 1 Дн. 6, 1–2). Ковчег је из Киријат–Јарима премештен тек у време цара Давида (2 Сам. 6, 1–16; 1 Дн. 13, 5–6; 1 Дн. 15; 2 Дн. 1, 4). У вези са тим догађајем је оформљена култна свечаност (види Пс. 132, 6–10). Искреност, дубину, сензибилност и снагу Давидове вере у Бога Израилевог не треба спорити. Пренос савезног ковчега, ипак, није био само верски мотивисан, нити је представљао само део централистичке верске политике цара Давида, већ је био значајан елемент државно–династијске пропаганде младог владара и његових потомака.³

значајан култни центар синкретистичког типа, због чега је и разорен (Јер. 26, 20–23). Град је обновљен по повратку из вавилонског ропства, тако да су његови нови становници активно учествовали у обнови Јерусалима (Нем. 7, 29). Постоје извесне сугестије да су свештеници Елеазарове лозе били повезани са овим градом. Могуће је да је, стога, постојала међусобна опозиција итамарског свештенства Силома и елеазаровског свештенства Киријат–Јарима. Gordon J. Wenham, *Genesis 1–15*, (WBC, Vol 1), Word Books, Publisher, Dallas–Texas, 1987, 310; Ralph W. Klein, *1 Samuel* (WBC, Vol. 10) Word Books, Publisher, Dallas–Texas, 1998, 65; J. Blenkinsopp, „Kiriath–Jearim and the Ark“, *JBL* 88, 1969, 143–156; R. D. Bergen, *1,2 Samuel* (NAC, Vol. 7), B&H Publishing, Nashville, 1996, 104, 106.

³ Неки наводи сугеришу да је Саул вратио Ковчег у Силом (1 Сам. 14, 3.18) или Нов, али је свакако свечани пренос повезан са Давидом и тај чин се описује, потпуно свесно, као паралела догађајима Изласка. Тензија због ранијих неуспелих покушаја да се донесе Ковчег, овде се разрешава (1 Сам. 4–6; 2 Сам. 6) у присуству *свеі Израиља*, који се по први пут од Мојсија и Исуса Навина окупио као јединствена религијска заједница. У спомен тог догађаја формирана је култна свечаност која се делом може реконструисати на основу Пс. 132. Овај псалм је очигледно литургијски текст који је подсећао на пренос Ковчега, али и на Божија савезна обећања Давиду која се испуњавају током владавине његових потомака. Наглашава се избор Сиона и давидовске династије (Пс. 132, 17–18). Аналоган догађај у току Соломонове владавине било је посвећење храма (1 Цар. 8, 3–6.10–11; 2 Дн. 5, 5.7.11–14; 6, 41; 7, 2). Грађење храма (1 Цар. 6–7) је паралелно изградњи Шатора у Изл. 25–31. Ово је део оквира нарације о храму која кулминира у жртвовању и у гозби (1 Цар. 8, 1–13; 62–66). Читав опис посредно истиче да је Соломон прави наследник Давида и да довршава његово дело. Стање Израиља у току владавине Давида и Соломона тенденциозно се приказује изразима који необично подсећају на реализацију обећања која су примили праоци. Ralph W. Klein, *op. cit.*, 134, 136; Leslie C. Allen, *Psalms 101–150*, (WBC, Vol. 21), Word Books, Publisher, Dallas–Texas, 1998, 274; H. H. Rowley, „Zadok and Nehushtan“, *JBL* 58, 1939, 126–27; A. A. Anderson, *2Samuel* (WBC, Vol. 11), Word Incorporated, Dallas–Texas, 2002, 101; R. B. Dillard, *2Chronicles* (WBC, Vol. 15), Word Incorporated, Dallas–Texas, 2002, 64, 89; A. Malamat, „Aspects of the Foreign Policies of David and Solomon“, *JNES* 22, 1963, 1–17; A. Malamat, „The Kingdom of David and Solomon in its Contact with Egypt and Aram Naharaim“, *BAR* 2, 1964, 89–98; C. Seow, „The Syro–Palestinian Content of Solomon’s Dream“, *HTR* 77, 1984, 141–152; A. Malamat, „A Political Look at the Kingdom of David and Solomon and Its Relations with Egypt“, *Studies in the Period of David and Solomon and Other Essays* (ed. T. Ishida), Winona Lake, 1982,

Дефтеронистички извештај о преносу Ковчега (2 Сам. 6, 1–19) не спомиње култне званичнике и Давиду приписује изричито учешће у култу (2 Сам. 6, 17–18.20). Хроничар сугерише да је Давид дворским старешинама изнео план о преносу Ковчега, наглашавајући улогу коју ће у том чину имати *свешћеници* и *левићи* (1 Дн. 13, 2). Давид истиче неопходност поштовања левитско–свештеничке јерархије, напомињући да *не сме нико носити Ковчег Божији осим левића, јер је њих изабрао Јахве да носе Ковчег Јахвеов* (1 Дн. 15, 2). Говори се о сабирању *синова Аронових* (=свештеника) и левита са њиховим поглаварима Уриилом, Јоилом и Асајом. Култни службеници се наводе по лозама које одговарају лозама из периода Мојсија (Катовци, Герсоновци, Мераријевци) и сугерише се да у себи обједињују *сав Израил*, као његови религијски представници.⁴ Помињу се поглавари две нове левитске лозе (или можда пре породице). Ту је поглавар *Хевронових синова* Елиил и поглавар *Узилових (Озилових) синова*, Аминадав (1 Дн. 15, 4–10). Они су поглавари породица левитско–катовског клана. То нису биле аронитске породице, већ припадници *међуредга свешћеника–левића* (види 1 Дн. 6, 1–2). Они су, заједно са (прво)свештеницима Авијатаром и Садоком позвани да *посвете браћу своју* како би она могла да пренесу *Ковчег Јахвеов*, што су и учинили *како је заповедио Мојсије по речи Јахвеовој* (1 Дн. 15, 11–14).⁵ Наглашава се да је старешина *оних левића који су носили Ковчег* био Хенанија (1 Дн. 15, 15.22.26). Утисак је да је постојала нарочита група левита задужених за ношење ковчега и да се она може довести у породичну везу са *левићима свешћеницима*, односно са левитима катовске лозе.

Не постоје подаци који би нам помогли у реконструкцији јерусалимског култа, редова тамошњег свештенства или њихових служби током више деценија Давидове владавине, све до тренутака када се

189–204; W. F. Albright, *The List of Levitic Cities* у *Louis Ginsberg Jubilee Volume*, New York, American Academy for Jewish Research, 1945, 49–73; M. Haran, „Studies in the Account of Levitical Cities“, *JBL* 80, 1961, 156–165; B. Mazar, *The Cities of the Priests and the Levites* (VTSup 7), E. J. Brill, Leiden, 1959, 193–205; R. L. Braun, *1 Chronicles* (WBC, Vol. 14), Word Incorporated, Dallas–Texas, 2002, 174; J. A. Thompson, *1, 2 Chronicle* (NAC, Vol. 9), Broadman & Holmans, Nashville, 2001, 223, 230, 233; Jerome Walsh, Bent Olam, *Studies in Hebrew Narrative and Poetry: 1Kings*, Collegeville, 1996, 111–112; J. G. McConville, „Priesthood in Joshua to Kings“, *VT* 49, 1999, 83; Richard D. Nelson, *The Double Redaction of the Deuteronomistic History* (JSOT Sup 18), Sheffield University Press, Sheffield, 1981, 124; S. Japbet, „Conquest and Settlement in Chronicles“, *JBL* 98, 1979, 205–218.

⁴ J. A. Thompson, *op. cit.*, 135; R. L. Braun, *op. cit.*, 188.

⁵ R. L. Braun, *op. cit.*, 189.

Давид спрема да власт препусти Соломону (1 Дн. 23).⁶ Погрешно би било закључити да је тада устројено комплексно уређење левитског свештенства. Оно је, заправо, коначни производ вишедеценијског процеса уздицања монархије, младе, али вођене даровитим државником. Кључну улогу у том процесу су, уз Давида, имали свештенички поглавари. Први међу њима је био представник аронитско–илијадске лозе Авијатар, а други и коначни, загонетни Садок.

2. Свештеничке старешине уједињене монархије

Давидова реорганизација култа подразумевала је успостављање свештеничког сталежа сачињеног од две породичне линије које су дале двадесет четири свештеничке породице. Садок је наведен као старешина прве аронитско–елеазаровске лозе, која је дала шеснаест породица. Авијатар је био старешина аронитско–итамасарске лозе из које је поникло осам свештеничких породица (1 Дн. 24, 1–6). Распоред служења одређен је жребом, у присуству Садока и Авијатаровог сина Ахимелека (1 Дн. 24, 31).⁷

2.1. Првосвештеник Авијатар

Авијатар, представник аронитско–итамарско–илијадске династије, сматран је Давидовим (прво)свештеником (2 Сам. 8, 17–18; уп. 20, 25–26; 1 Дн. 18, 16) и дипломатом (2 Сам. 19, 11–12).⁸ Том по-

⁶ Давидово (ре)организовање култа је смештено у контекст преноса власти на Соломона (1 Дн. 23, 1). Он, заправо, обезбеђује (можда по узору на египатске фараоне) најоптималнију религијску и пољитичку структуру свом наследнику. Постоји схватање да је Давид овакво дело преузео по угледу на праксу египатских фараона који су се спремали за предавање власти. J. F. Walvoord, R. B. Zuck, *The Bible Knowledge Commentary: An exposition of the scriptures*, Victor Books, Wheaton, IL, 1983–1985, 1:612; J. A. Thompson, *op. cit.*, 169.

⁷ Постоје претпоставке да је овакво уређење свештенства заправо учитано у давидо–соломоновски период из периода другог храма. Не негирајући могућа учењавања и касније прераде, ипак морамо да имамо на уму да је један државник какав је био Давид, знао у којој мери је потребна организована држава, а то је подразумевало и уређени култ и односе међу култним званичницима. Уређење се, стога, макар делом треба приписати Давиду. J. A. Thompson, *op. cit.*, 174; G. V. Gray, *Sacrifice in the Old Testament: The Hebrew Priesthood – Its Origin, History, and Functions*, Oxford, Clarendon, 1925, 179–270; M. Greenberg, „A New Approach to the History of the Israelite Priesthood“, *JAOS* 70 (1950), 41–46; H. G. M. Williamson, *The Origins of the Twenty-four Priestly Courses* (VTSup 30), Leiden, E. J. Brill, 1979, 251–268.

⁸ Могуће је да се у државно–дворској администрацији (укључујући и култ) каква се овде препознаје осећа утицај египатске дворске администрације, а постоје и сличности са неовавилонском дворском управом. Сасвим је

зицијом је награђен за оданост Давиду током година одметништва. Хтео је да следи Давида и у избеглиштву, али се на царску заповест вратио у Јерусалим у коме је био глава продавидовске мреже која је осујетила успех Авесаломове побуне (2 Сам. 15, 27.34–37; 17, 15).⁹

Смена на трону Израила донела је промене и у врху свештеничке организације. Авијатар је подржао Соломоновог супарника, Адонију. Тиме је пао у немилост новог владара (1 Цар. 1, 7–8.19.25–26.32.34.38–39.42.47).¹⁰ Садок, (прво)свештеник који се од тренутка давидовског освајања Јерусалима појављује заједно са (прво)свештеником Авијатаром, доспева на прво место. Авијатар се доцније спомиње на листи Соломонових службеника као свештеник, уз Садока и Садоковог сина Азарију. Авијатаров син је, ипак, изостављен са листе *високих царских званичника*. То је вероватно сведочанство да је садокитска лоза неповратно однела превагу (1 Цар. 4, 2.4–5).¹¹ Хроничар само једном спомиње Авијатара уз Садока (1 Дн. 18, 16).

2.2. Првосвештеник Садок

Садок, иако најзагонетнији, најближи је ономе што се подразумева под категоријом првосвештеника.¹² Загонетност Садока је пре

сигурно да су првосвештеници по потреби вршили и дипломатску функцију (2 Сам. 19, 12). J. F. Walvoord, R. B. Zuck, *op. cit.*, 1:474; R. D. Bergen, *op. cit.*, 428; A. A. Anderson, *op. cit.*, 425.

⁹ R. D. Bergen, *op. cit.*, 405–406. 414; A. A. Anderson, *op. cit.*, 205, 215; M. A. Cohen, „The Rebellions During the Reign of David: An Inquiry into Social Dynamics in Ancient Israel“, *History, and Literature in Honor of Edward Kiev – Studies in Jewish Bibliography* (ed. C. Berlin), New York, Ktav, 1971, 91–112; J. Weingreen, „The Rebellion of Absalom“, *VT 19*, 1969, 263–266; P. K. McCarter, „The Apology of David“, *JBL 99*, 1980, 489–504.

¹⁰ E. Ball, „The Co-regency of David and Solomon (1 Kings 1)“, *VT 27*, 1977, 268–279; B. O. Long, „A Darkness Between Brothers“, *JSOT 19*, 1981, 79–94; L. Waterman, „Some Historical and Literary Consequences of Probable Displacement in I Kings 1–2“, *JAOS 60*, 1940, 383–390; Whybray, R. N., „The Succession Narrative – A Study of II Samuel 9–20; I Kings 1 and 2“, *SBT II*, Naperville–London, 1968, 9.

¹¹ D. B. Redford, „Studies in Relations between Palestine and Egypt during the First Millennium B. C. I. The Taxation System of Solomon“, *Studies in the Ancient Palestinian World Presented to Prof. F. V. Winnett*, Toronto–Buffalo, University of Toronto Press, 1972, 25; T. N. D. Mettinger, „Solomonic State Officials. A Study of the Civil Government Officials of the Israelite Monarchy“, *ConB, OT ser.* 8, Lund, Gleerup, 1971, 78, 142–143, 210–211; W. F. Albright, „The Administrative Divisions of Israel and Judah“, *JPOS 5*, 1925, 17–54; R. P. Dougherty, „Cuneiform Parallels to Solomon's Provisioning System“, *AASOR 5*, 1923–24, 23–65; A. Malamat, „Organs of Statecraft in the Israelite Monarchy“, *BA 28*, 1965, 34–65; I. Mendelsohn, „State Slavery in Ancient Palestine“, *BASOR 85*, 1942, 14–17.

¹² Deborah W. Rooke, *Zadok's Heirs: The Role and Development of the High Priesthood in Ancient Israel*, Oxford, Oxford University Press, 2000, 63.

свега повезана са нејасноћама у погледу његовог порекла којим ће мо се бавити када изнесемо опште податке о поменутој личности. (Прво)свештеник Садок се у библијској нарацији јавља као један од високих службеника цара Давида, без икаквог увода и изненада. Представљен је као син Ахитува, свештеника (2 Сам. 8, 17). Углавном се приказује, уз Авијатара, као дворски службеник и човек од поверења цара Давида (2 Сам. 8, 17–18; 15, 14.27.35–36; 17, 15; 19, 11–12; 20, 25–26; 1 Дн. 18, 16). Библијски писац не говори о суревњивости двојице првосвештеника, али се она може наслутити. Највероватније је Садок био доста млађи и активнији од Авијатара, а опет довољно стар да се постави испред Авијатаровог сина Ахимелека. Садок се, дакле, успешно борио за значајну позицију у Давидовој дворској администрацији.¹³ То је могло узроковати суревњивост Авијатара.

Авијатар је у младом и амбициозном свештенику оправдано видео опасност за себе и своје потомке. Коначно, конкурентска борба је довела до тога да Садок и Авијатар подрже различите претенденте на престо остарелог Давида. Садок је стао уз Соломона обезбедивши преимућство над Авијатаром. Постао је началник званичника, племена Левијевог и Аронове лозе, једини (прво)свештеник и родоначетник садокитске лозе која је давала првосвештенике све до разорења храма, а и после његове обнове (1 Дн. 6, 1–15; 16, 6.39; 27, 16–17; 29, 22 уп. 2 Дн. 31, 10; Јзд. 7, 2–5). Из садокитске лозе су поникли сви првосвештеници јерусалимског храма из периода до његовог разорења, а можда и у првом периоду по његовој обнови. Штавише, сматрано је да ће то бити лоза свештеника будућег идеалног храма *новој Јерусалима* (Јез. 40, 46; 43, 19; 44, 15; 48, 11).¹⁴ Садокитски првосвештеници су додатно ојачали свој положај брачним везама са царском породицом (2 Цар. 15, 33 уп. 2 Дн. 27, 1). Садоков син (потомак) Азарија, први свештеник јерусалимског храма, раније је

¹³ Садок се спомиње уз Авијатаровог сина (1 Дн. 24, 6.31). Он је био вођа групе (којој се Авијатар придружио) која је кренула са Давидом у егзил током Авесаломове буне. Давид се Садоку обраћа назвавши га *видеоцем*, и наређује му да се врати у град, заједно са Авијатаром (2 Сам. 15, 24–29[27]). Понекад се сматра да Ахимелек у функцији првосвештеника, на месту свог оца, наступа још у 1 Дн. 24, 4.31. Уколико је то тачно, значи да је Авимелех тада био *функционални првосвештеник* аронитско–итамарске лозе јер је Авијатар, Авимелеков отац, био стар па је функцију препустио сину, задржавши првосвештеничко звање и почаст (сличан поступак је могао да се препозна у односу Арона и Елеазара у периоду који је обележио последње године или месеце пре Аронове смрти). J. F. Walvoord, R. V. Zuck, *op. cit.*, 1:612–613.

¹⁴ H. J. Katzenstein, „Some Remarks on the Lists of the Chief Priests of the Temple of Solomon“, *JBL* 81, 1962, 377–384; Deborah W. Rooke, *op. cit.*, 204–205.

био један од царских *намесника* (1 Дн. 6, 10 уп. 1 Цар. 4, 2), што сведочи да је служба (прво)свештеника повезивана са учешћем у царској администрацији и да је учешће у дворској администрацији сматрано припремом за службу за (прво)свештеника.¹⁵

Значајан детаљ хроничарског предања о Садоку је његово спомињање уз *аронијској кнеза* Јеходију. Садок се означава као младић, јунак, међу левитима дома Ароновог (1 Дн. 12, 27–28). Хроничар га у следећем опису повезује, без ближег одређења, са преносом Ковчега савеза (1 Дн. 15, 11) и затим га приказује као свештеника који служи у гивеонском светилишту, са *браћом свешћеницима* (1 Дн. 16, 39).¹⁶ Коначно, у 1 Дн. 29, 22 Садок се назива *йомазаником Божијим*. То га чини *свешћеничким старешином* (уп. Лев. 4, 3.5.16; 6, 15; 16, 32; 21, 10; Бр. 35, 25) чиме се истиче легалност Садоковог свештенства, упркос нејасноћама које оба-вијају његово порекло. У међувремену, Садок се на неколико места у нарави јавља уз Авијатара и Ахимелека (1 Дн. 18, 16; 24, 3.6.31). Извесни моменти хроничарског текста се, у измењеном облику, могу препознати у дефтерономистичком предању (1 Дн. 18, 16; 1 Дн. 29, 22 уп. 1 Цар. 1, 38–39). Дефтеронориста у потпуности изоставља приказ Садока као *млагој јунака* и опис његове службе на Гивеону. Ни хроничар не повезује Садока, непосредно и недвосмислено, са левитско–аронитском лозом. Он не пружа ни увид у развој Садока од *млагој јунака* до свешћеничког старешине, али ипак допуњава готово потпуно ћутање дефтероно-

¹⁵ Садоков син Ахимас био је гласник који Давиду носи вести са ратишта (2 Сам. 18, 19–29). Истиче се његово аронитско порекло (1 Дн. 6, 49–53 уп. 1 Дн. 6, 1–5 [8–9]).

¹⁶ Хроничар наглашава да су међу *браћом свешћеницима* били породични поглавари и свештеници који су били *шрубачи* приликом преноса Ковчега, као што су свештеници Венаја и Јазил (1 Дн. 16, 6). Венаја је касније представљен као *син свешћеника Јојага, војвода и јунак* (1 Дн. 27, 5 уп. 2 Сам. 8, 18), док се у дефтерономистичкој историји јавља и као командант Давидове телесне гарде који је подржао Соломона као Давидовог наследника (1 Цар. 1, 32.44). Венаја игра значајну улогу на почетку Соломонове владавине као егзекутор на Адонијом, Соломоновим братом, и над војводом Јоавом који је спас потражио у светилишту (1 Цар. 2, 25–34). Ускоро је постао први војвода Соломонових војски (1 Цар. 2, 35). Узети заједно, наведени подаци сугеришу да је у времену уједињене монархије опстала свест о повезаности свештенства са војним формацијама и милитантним акцијама. Е. Ball, *op. cit.*, 268–279; В. О. Long, *op. cit.*, 79–94; L. Waterman, *op. cit.*, 383–390; N. D. Mettinger, *King and Messiah, The Civil and Sacral Legitimation of the Israelite Kings*, Lund, Gleerup, 1976, 185–232; P. R. House, *1, 2 Kings* (NAC, Vol. 8), Broadman & Holman Publishers, Nashville, 2001, 93–94. 100–101; R. Thiele, „Coregencies and Overlapping Reigns among the Hebrew Kings“, *JBL* 93, 1974, 174–200; R. D. Bergen, *op. cit.*, 351.

мисте о овој личности (2 Сам. 8, 17).¹⁷ Дефтерономиста можда није заинтересован за Садокову генеологију, али му даје ванредно значајно место у наративу. Потврђује да су Садок и његови потомци преузели улогу царских свештеника (1 Цар. 4, 2; 1 Дн. 27, 17) и у рустификацији Авијатара препознаје испуњење Самуиловог пророштва (1 Цар. 2, 22.26–27.35; 1 Сам. 2, 27–30). Садок је онај који помазује Соломона, откривајући тиме међузависност цара и (прво)свештеника, баш као што је то Самуило учинио са Давидом (мада ни улога дворског пророка Натана није заборављена уп. 1 Цар. 1, 38–40).¹⁸

Хроничара не интересују дворске сплетке, Садоково порекло ни свргнуће Авијатара (1 Дн. 29, 22; уп. 1 Цар. 2, 27.35; 1 Сам. 2, 35). Садок се повезује са визијом јерусалимског храма.¹⁹ Подаци о њему су знатним делом споредни (1 Дн. 15, 11; 24, 3.6.31; 27, 17) и навођени са циљем обезбеђивања прихватљивог свештеничког утемељења царевине. То рефлектује потребу за успостављањем права свештеника у култном ангажовању.

Садок је ванредно тајанствена фигура у Дневницима. Он ништа не говори и веома мало ради, али је увек присутан у правом тренутку. Делује у области жртвеног култа (на Гивеону). Не показује интересовање за секуларну сферу. У значајним тренуцима се јавља уз лидере иако није сам лидер него свештени пратилац монарха као коначног ауторитета који је ауторитет и погледу култног уређења. Други свештеници овог периода увек се јављају уз њега (1 Дн. 15, 11; 18, 16; 24, 3.6.31).²⁰

2.2.1. Садок – порекло и родослов

Садоково порекло и родослов су спорни. У 2 Сам. 8, 17 Садок је син *Ихитов* и назван је свештеником уз *Ахимелека сина Авијатаровој*. Према другом читању, Садок се у овом стиху заправо оставља без родослова, а док се Ихит и Ахимелек повезују са Авијатаровим. Уколико је ово схватање тачно, текст би требало да се

¹⁷ Deborah W. Rooke, *op. cit.*, 201–202.

¹⁸ J. G. McConville, *op. cit.*, 81–82.

¹⁹ Садоково миропомазање које се повезује са *йочешком ере храмовној култи*, припрема је за службу у новом култном средишту. Оно је прекретница између старог предхрамског поретка и давидовске визије храма. Постоји извесна паралела са постегзилном епизодом унутар које давидит Сасавасар поставља темељ новог храма, али га граде Зоровавел и првосвештеник Исус Садокит (Јзд. 5, 1–6, 22 уп. 1 Дн. 28, 1–29.9 [1 Дн. 28, 6.10.20]; Јзд. 2, 63; Нем. 7, 65). Deborah W. Rooke, *op. cit.*, 203–204.

²⁰ Deborah W. Rooke, *op. cit.*, 206–207.

чита *Авијашар син Ахимелека сина Ихитовој и Садок* (уп. 1 Сам. 14, 3).²¹ У 1 Дн. 18, 16 о Садоку се говори као о *сину Ахитовом*. Може се стећи утисак да је Ахит (или Ихит) био најзначајнији предак Садока, јер је он готово једина константа у различитим родословима које Свето Писмо приписује овој личности.²²

Генеаложке листе су биле у сагласности са правним оквири-ма, у општем смислу. Циљ им је био обезбеђивање законите сукцесије и континуитета постегзилних свештеничких старешина (чак иако се свештеничка генеалогичка знатно мање поклапа са на-рацијом него царска).²³ У Светом Писму постоје два типа родослова. Оба типа су присутна и у односу на Садока. Родослови типа А су родослови који се развијају од родозачетника ка потомцима (*А рођи Б, а Б рођи В*). Родослови типа Б развијају се од потомака ка родозачетнику (*А син Б, сина В*). Постоје два Садокова родослова типа А (1 Дн. 6, 1–15; 1 Дн. 6, 50–53) и три његова родослова типа Б. Први Садоков родослов типа А је обимнији од другог и садржи сва имена која се спомињу у потоњем:

²¹ Није сасвим јасно да ли су Ихит и Ахит(ов) исте личности, те да је разлика у имену производ неуједначене вокализације или преписивачке грешке. Садоково повезивање са илијадима је супротно пророштву 1 Сам. 2, 27–36 (уп. 1 Цар. 2, 27.35). Крос је доказивао да Ахитов, отац Садоков, не мора да буде поистовећен са истоименим чланом илијадске династије, али је тврдио и да Садоков родослов не може да буде одбачен као фикција зато што је повезан, бочном линијом, са свештеничком породицом чије је одбацивање најављено (уп. 1 Сам. 22, 20). А. А. Anderson, *op. cit.*, 137; Deborah W. Rooke, *op. cit.*, 63–65; F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Massachusetts – London, Harvard University Press – Cambridge, 1973, 196.

²² Хроничарски родослови из царског периода су, због повремене неуједначености, одбацивани као *сијоредни догађаји*. Генеалогичка, међутим, има литерарну функцију и повезује премоархистичку историју Израиља са нарацијом хроничара. Она омогућава контекстуализацију почетака Јахвеовог народа, његов монархистички врхунац и отвореност према постегзилним нараштајима и храмом (2 Дн. 36, 22–23; уп. Јзд. 2, 1–70; Нем 7, 6–73). Хроничар осликава *сав Израиљ* кроз линије свештеничких поглавара (1 Дн. 6, 34–38; 9, 11) и истиче значај свештеничких поглавара у структури заједнице кроз истицање њиховог легалитета. Ове генеалогичке могу бити сумњиве у смислу историјске тачности, али рефлектују афирмацију *права служења* и права да се будућим генерацијама првосвештеника обезбеди *право служења*. Начелу легалитета претпоставља се начело континуитета. Хроничар истиче да се линија предегзилних свештеничких старешина наставља унутар постегзилне заједнице упркос изгнанству. Свештеничке генеалогичке не поклапају се са наративним делом Дневника. Генеалогичке доносе имена непозната нарацији док испуштају имена истакнутих у нарацији (нпр. Јојада). Deborah W. Rooke, *op. cit.*, 195–199.

²³ Deborah W. Rooke, *op. cit.*, 200–201.

1 Дн. 6, 1–15

¹Синови **Левиеви** бијаху Гирсон, **Кат**, Мерарије. ²А синови Катови: **Амрам**, Исар, Хеврон и Озило. ³А синови Амрамови **Арон** и Мојсије, и кћи Марија. А синови Аронови: Надав и Авијуд и **Елеазар** и Итамар. ⁴Елеазар роди **Финеса**, а Финес роди Ависују; ⁵Ависуја роди Вукија, а Вукије роди Озију; ⁶Озија роди Зерају, а Зераја роди Мерајота; ⁷Мерајот роди Амарију, а Амарија роди Ахитова; ⁸**Ахитов роди Садока I**, а Садок I роди Ахимаса; ⁹Ахимас роди Азарију I, а Азарија I роди Јоанана; ¹⁰**Јоанан роди Азарију II** који је био свештеник у дому што сазида Соломон у Јерусалиму; ¹¹Азарија II роди Амарију, а Амарија роди Ахитова II, ¹²Ахитов II роди **Садока II**, а **Садок II** роди Салума; ¹³**Салум роди Азарију III**, а **Азарија III** роди **Серају**; ¹⁴**Сераја** роди **Јоседека**; ¹⁵а Јоседек отиде кад Јахве пресели Јудеје и Јерусалим руком Навуходоносором.

1 Дн. 6, 50–53

⁵⁰Ово су синови Аронови: **Елеазар** и његов син **Финес**, а његов син Ависуја, ⁵¹а његов син Вукија, А његов син Озије(а), а његов син Зераја, ⁵²а његов син Мерајот, а његов сина Амарија, а његов син Ахитов, а његов син Садок.

У дужем родослову (1 Дн. 6, 1–15) јављају се два Садока. Обојица су синови Ахитова и очеви Азарије. Да ли је најдужи родослов дуплирао имена или су их остали сажели? Који је смисао и циљ ових родослова? Пре него покушамо да дамо одговор на ова питања представимо синопис родослова другог типа:²⁴

²⁴ Овај синопис укључује три родословне листе (1 Дн. 9, 10–11; Јзд. 7, 2–5; Нем. 11, 11). Ради прегледнијег слагања постојећег материјала, податке које преузимамо из родословне листе 1 Дн. 9, 10–11 сместићемо у *мале заграде*, а податке из родословне листе Нем. 11, 11 у велике заграде [], док ћемо за основу узети најдужи родословну листу и њену библијску нумерацију (Јзд. 7, 2–5).

1 Дн. 9, 10–11	Јзд. 7, 2–5	Нем. 11, 11
<p>¹⁰Јејада и Јорив и Јахин ¹¹и Азарија син Хелкије сина Месулама сина Садока, сина Мејарота, сина Ахитова, старешина у дому Јахвеовом.</p>	<p>²Јездра син Сераје, сина Азарије III, сина Хелкије, ³сина Салума, сина Садока I–II, сина Ахитова I–II, сина Арамије сина Азарије II, сина Мерајота, ⁴сина Зераје, сина Озије, сина Вукија, ⁵сина Ависије, сина Финеса сина Елеазара сина Арона, поглавара свештеничкога.</p>	<p>Сераја син Хелкије, сина Садока I–II, сина Мерајота, сина Ахитова I–II, старешина у дому Јахвеовом.</p>

Значајно је приметити да најдужи родослов другог типа (Јзд. 7, 2–5) у себи садржи готово сва имена осталих родослова истог типа, изузев *бочних сродника*.²⁵ Уколико би смо њега узели као основни и додали материјал из упоредних родослова, добили бисмо следећу варијанту родослова:

Јездра син **Сераје** [старешине у дому Јахвеовом], **сина Азарије** (старешине у дому Јахвеовом), сина **Хелкије**, (сина Месулама) сина **Салума, сина Садока, сина Ахитова, сина Арамије сина Азарије, сина Мерајота, ⁴сина Зераје, сина Озије, сина Вукија, ⁵сина Ависије, сина Финеса сина Елеазара сина Арона, поглавара свештеничкога.**

Поређење родослова првог и другог типа захтева да се синопсис родослова другог типа *конвертује* у родослов првог типа.²⁶

²⁵ Овако висок степен подударности родослова другог типа узима се као потврда могућности да је за њихово састављање употребљаван исти извор. Н. G. M. Williamson, *Ezra–Nehemiah* (WBC, Vol. 16), Word, Incorporated, Dallas–Texas, 2002, 110.

²⁶ Циљ родослова првог типа је истицање континуитета свештеничке лозе од њиховог праоца Левија до последњег (прво)свештеника Соломоновог храма. Првосвештеник Садок је у овом родослову само један у низу свештеника. Његов син, а не он, је преломна личност јер је био *свештеник у дому који сазида Соломон...* Родослови другог типа за циљ имају истицање права свештеничког старешинства *огређеног (прво)свештеника* и зато доносе само имена нарочито значајна за сврху коју имају. То не значи да је родослов првог типа тачан и потпун. Могуће

<p>Јзд. 7, 2–5; (1 Дн. 9, 10–11); [Нем. 11, 11]</p> <p>„Јездра син Сераје [старешине у дому Јахвеовом], сина Азарије (старешине у дому Јахвеовом), сина Хелкије, (сина Месулама) сина Садок, сина Ахитова, сина Арамије сина Азарије, сина Мерајота, сина Зераје, сина Озије, сина Вукија, сина Ависије, сина Финеса сина Елеазара сина Арона, поглавара свештеничкога.“</p>	<p>1 Дн. 6, 1–15</p> <p>¹Синови Левијеви бијаху Гирсон, Кат, Мерарије. ²А синови Катови: Амрам, Исар, Хеврон и Озило. ³А синови Амрамови Арон и Мојсије, и кћи Марија. А синови Аронови: Надав и Авијуд и Елеазар и Итамар. ⁴Елеазар роди Финеса, а Финес роди Ависују; ⁵Ависуја роди Вукија, а Вукија роди Озију; ⁶Озија роди Зерају, а Зераја роди Мерајота; ⁷Мерајот роди Амарију, а Амарија роди Ахитова; ⁸Ахитов роди Садок I, а Садок I роди Ахимаса; ⁹Ахимас роди Азарију I, а Азарија I роди Јоанана; ¹⁰Јоанан роди Азарију II који је био свештеник у дому што сазида Соломон у Јерусалиму; ¹¹Азарија II роди Амарију, а Амарија роди Ахитова II, ¹²Ахитов II роди Садок II, а Садок II роди Салума; ¹³Салум роди Азарију III, а Азарија III роди Серају; ¹⁴Сераја роди Јоседека; ¹⁵а Јоседек отиде кад Јахве пресели Јудеје и Јерусалим руком Навуходоносором.</p>	<p>Конвертовани родослов Јзд. 7, 2–5; (1 Дн. 9, 10–11); [Нем. 11, 11]</p> <p>Леви роди Арона поглавара свештеничкога;</p> <p>Арон роди Елеазара, Елеазар роди Финеса; Финес роди Ависују (=Ависија); Ависуја роди Вукија; Вукије роди Озију; Озија роди Зерају; Зераја роди Мерајота; Мерајот роди Азарију, Азарија роди Арамија; Арамије роди Ахитова; Ахитов роди Садок;</p> <p>Садок роди Салума, (Салум роди Месулама); Месулам роди Хелкију; Хелкија роди Азарију (старешину дома Јахвеовог); Азарија роди Серају [старешину дома Јахвеовог]; Сераја роди Јездру, <i>што је њај Јездра</i></p>
--	---	---

је да је обликован по принципу 2 X 12 имена првосвештеника, при чему део Левије – Садок I чини први део родословне листе. Други део листе повезује Садок I и последњег предсужањског свештеника, Јоседека.

Овако сагледан родослов првог типа и синопсис конвертованог родослова другог типа показују знатан степен подударности. Уочљиво је да је *конвертовани родослов* знатно краћи. Он готово у потпуности следи родослов првог типа од Левија до Садока I и у знатној мери родослов од Садока II до разорења храма. Изостављен је последњи свештеник Соломоновог храма, Јоседека (=Јосадока?), али се спомиње Месулам и његов син Хелкија. Из неког разлога овај родослов *испушта* сва имена између Садока I и Садока II. Нећемо разматрати разлоге због којих у родословима постоје извесна одступања (испуштања и додавања), нити ћемо разматрати зашто родослови другог типа следе линију Левија до Садока I, а затим наводе потомке Садока II, већ једноставно истичемо да у библијској верзији Садоковог родослова постоји знатно већи степен подударности него што се то уобичајено сматра. *Корична верзија* Садоковог родослова (настала спајањем хроничарског родослова првог типа и конвертованог родослова (Јзд. – 1 Дн. – Нем.) могла би да изгледа овако:

¹Синови *Левијеви* бијаху Гирсон, Каѿ, Мерарије. ²А синови *Каѿови*: Амрам, Исар, Хеврон и Озило. ³А синови Амрамови *Арон* и *Мојсије*, и *кћи Марија*. А синови *Аронови*: *Нагав* и *Авијуг* и *Елеазар* и *Ишамар*. ⁴*Елеазар роди Финеса, а Финес роди Ависују*; ⁵*Ависуја роди Вукија, а Вукија роди Озију*; ⁶*Озија роди Зерају, а Зераја роди Мерајоша*; ⁷*Мерајош роди Амарију, а Амарија роди Ахитова*; ⁸*Ахитов роди Садока I, а Садок I роди Ахимаса*; ⁹*Ахимас роди Азарију I, а Азарија I роди Јоанана*; ¹⁰*Јоанан роди Азарију II који је био свештеник у дому шћо сазига Соломон у Јерусалиму*; ¹¹*Азарија II роди Амарију II, а Амарија II роди Ахитова II*, ¹²*Ахитов II роди Садока II, а Садок II роди Салума*; ¹³*Салум (роди Месулама)*; /*Месулам роди Хелкију; Хелкија роди/ Азарију III, а Азарија III роди Серају I [старешину дома Јахвеовој]*; ¹⁴*Сераја I роди Јоседека*; ¹⁵*а Јоседек (роди Серају II???) и отиде кад Јахве пресели Јудеје и Јерусалим руком Навуходоносоровом; /А Јоседек роди Јездру. То је шћај Јездра./*

1 Дн. 6, 1–15 – /Јзд. 7, 2–5/ – (1 Дн. 9, 10–11) – [Нем. 11, 11]
(*конвертована верзија*)

Поступак који предлажемо подразумева уметање (најмање) два имена између Сераје I као предегзилног првосвештеника и његовог постегзилног потомка, Јездре. Тиме се доводи у сумњу твр-

ђење да Сераја I не може бити *ошац Јездре* и да је спомињање његовог имена у Јездрином родослову случајност или грешка.²⁷ Остаје, међутим, проблем *последњеј предезилној првосвештеника*. Наиме, у 2 Цар. 25, 18 Сераја се јавља као последњи првосвештеник јерусалимског храма и заробљеник вавилонских трупа из 587–586. пре Хр.²⁸ Постоји више предлога како би ова недореченост могла бити премошћена,²⁹ али ни за један не можемо да тврдимо да нуди коначан одговор. Иако најобимнији, првосвештенички родослов Старог Завета ипак испушта извесна имена првосвештеника која су позната из других извора, као што су Јодај и (2 Дн. 22, 11–24:17), Азарија. Азарија који се спомиње у контексту нарације о цару Озији јудејском, не може да се повеже ни са једним од тројице Азарија (2 Дн. 26, 20) који се наводе у родослову Садока. Коначно, свештенички старешина Урија (2 Цар. 16, 11) се такође не спомиње у родослову јерусалимских првосвештеника садокитске лозе.³⁰ Тиме се ипак не показује недоследност и неускладивост Садоковог родослова. Могућност усклађивања Садоковог родослова, међутим,

²⁷ *Јездрино синовство* у односу на последњег предезилног првосвештеника треба схватити у најширем контексту – сродство (потомство). Н. G. M. Williamson, *op. cit.*, 110; М. Breneman, *Ezra, Nehemiah, Esther* (NAC, Vol. 10), Broadman & Holman Publishers, Nashville, 2001, 126; J. F. Walvoord, R. B. Zuck, *op. cit.*, 1:597, 602, 692, 665–666.

²⁸ J. F. Walvoord, R. B. Zuck, *op. cit.*, 1:567–568.

²⁹ Јоседек се сматра последњим првосвештеником у контексту првог егзила из 605. год. пре Хр. Наследио га је Сераја II који се наводи у родословима другог типа (и није истоветан са Серајом I из родослова првог типа). Сераја II је одведен у ропство приликом другог егзила, по слому Седекијине владавине. Сераја I је, дакле, био прадеда Јездре. Друга могућност је да је Сераја I био стари првосвештеник (првосвештеник по части), слично Арону у последњем периоду пре смрти Арона). Могуће је да су обојица одведени у вавилонско ропство у истом тренутку. Ако је тако, није постојао Сераја II (син Јоседеков), већ само Сераја I (отац Јоседеков). Обојица су одведени у егзил после слома Седекијине владавине. Код Јеремије се, међутим, јавља свештеник Софоније као *групи свештеника* који је одведен у егзил са првосвештеником Серајом (Јер. 52, 24–25; 2 Цар. 25, 18). Он је током периода између првог и другог изгнанства служио у храму уместо *Јоседека* (Јер. 29, 26). Логично је претпоставити да је Јоседек већ био у изгнанству када је Софонија вршио функцију *групој свештеника* уз Серају. Врло је вероватно и да *Сераја ошац Јоседеков* није био онај који је вршио функцију првосвештеника после свог заробљеног сина, већ да је у питању Сераја II и да је он био првосвештеник у периоду између првог и другог егзила.

³⁰ Нека од имена из генеалогije се могу односити на првосвештенике из наративних извора. Име Амарија (вероватно II) може да се повеже са првосвештеником из времена цара Јосафата (2 Дн. 19, 11). Хелкија се повезује са првосвештеником Јосијине реформе и сл. J. A. Thompson, *op. cit.*, 289.

није довољна да потврди тачност навода који су њима дати. Библијски подаци о Садоку су, стога, дуго били предмет критике и различитих хипотетичких реконструкција.

2.2.2. Критика левитско–аронитско–елеазарског порекла првосвештеника Садока и њене границе

Левитско–аронитско порекло Садока је дуго сматрано идеолошким монтажом библијских аутора. Алтернатива је виђена у тзв. *јевусејској хипотези*³¹ утемељеној на потпуном одсуству Садока из библијске нарације, све до заузимања Јевуса, града познатог и као (Јеру)Салим. Град је од давнина повезиван са *Мелхисе(а)деком, царем и свештеником* (Пост. 14, 18–20). У приповести о освајању Ханана као владар града наводи се *Агонисе(а)гек* (ИНав. 10, 1.3). Према *јевусејској хипотези*, у Салиму или Јевусу постојала је, још од времена праотаца Израиља, лоза царева–свештеника. Давид је окончао царску власт тамошњих господара. Град је и даље настањивала јевусејска популација коју је Давид желео да асимилује. Он је стога омогућио да Јевусејац Садок (п)остане свештеник. Ослањајући се на предање о Аврааму и Мелхиседеку, учинио га је и једним од првосвештеника. Тиме је дат извештај легитимитет постојећем јерусалимском култу који је уздизао Ел Елиона.

Критичари су указивали на чињеницу да се *јевусејска хипотеза* не заснива на позитивном исказу, већ на посредним аргументима и тврдњи о непоузданости Садокових генеалогичких порекла.³² У ранијем тексту смо показали да *неускладивост Садокових родослова* није доказана. Реконструисани родослов Садока може да понуди много више од пуког повезивања три имена у току периода који је трајао готово читав миленијум (Мелхиседек–Адониседек–Садок), што је темељ *јевусејске хипотезе*. Родослов је можда и превише садржајан да би био веродостојан, али се не може говорити о његовој неускладивости као аргументу у прилог јевусејског порекла Садока. Неке критике *јевусејске хипотезе*, ипак, нису засноване на убедљивим аргументима. Такво је нпр. тврђење да ватрени јаквиста какав је био Давид, не би поставио неизраиљца на позицију свештеничког старешине. Давид је ипак себи давао доста слободе у реорганизацији левитског свештенства. Овид–Едом је нпр., као

³¹ Заступници ове хипотезе, у њеним различитим подваријантима, били су Mowinkel, Bentzen, Rowley, Hauer (потоњи је сматрао да је Садок био јевусејски племић који је пребегао групи Давидових следбеника увидевши да је немогуће избећи освајање града, уп. 1 Дн. 12, 28. Deborah W. Rooke, *op. cit.*, 65.

³² Deborah W. Rooke, *op. cit.*, 65, 68.

неизраиљац, припојен левитском реду и дато му је значајно место у њему. Пример самог Давида (који је имао и моавско порекло, Рута 4, 17–22) и пример његовог војсковође Урије Хетита потврђују да неизраиљско порекло није увек подразумевало нејахвистичку веру. Прихватање Садока као свештеничког старешине, под претпоставком да је Садок прихватио јахвизам, било би у складу са другим Давидовим поступцима.

Мањи број савремених научника прихвата идеју о аронитско–левитском пореклу Садока. Они су сматрали да је Садок могао бити припадник елеазаровске лозе, или мојсијевског свештенства, те да је служио у градовима којима није владао Давид пре него је ујединио јеврејску монархију. У тренутку када је требало да оснажи своју монархију и њено унутрашње јединство, логичан потез би био уздизање представника такве лозе на значајну позицију у царству. Тиме би се стекла наклоност и подршка осталих чланова те лозе. То би могло да објасни Садово ко касно појављивање у наравици о Давиду, док би избор Садока могао да буде последица његове оданости коју је показао у биткама које је Давид водио (1 Дн. 12, 27–28). Крос (F. M. Cross) је сматрао да је Садок повезан са хевронским левитско–аронитским свештенством јужних израиљских племена. Његовим позиционирањем уз Авијатара Давид је, према овом схватању, исказао намеру да уједини царство (1 Дн. 12, 27–29).³³ Олајан (Olyan) је сматрао да не треба негирати илијадске корене Садока и да се треба изнова окренути библијским текстовима који се баве овим проблемом. Сматрао је, ипак, да нема података који наговештавају везу Садока и Хеврона, као и да је Хеврон касније био центар Авесаломове побуне против Давида. Тешко да би хевронско свештенство пружило подршку побуни против Давида да је њихов представник био тако високо котиран на двору (1 Дн. 12, 23–39).³⁴

У дефтеронистичком предању није јасно која је била свештеничка дужност Садока (чак ни по рустификацији Авијатара). Он и његови потомци не носе и не употребљавају ефод и свети жреб. Садок, са изузетком 2 Сам. 15, 24–29, није пратилац савезног ковчега у свечаним приликама (1 Сам. 23, 6.9; 30, 7; 2 Сам. 6, 1–19; 1 Цар. 8, 1–66). Једини култни чин са којим га дефтерониста повезује је миропомазање Соломоново (2 Цар. 11, 12). Може се закључити да он није био свештеник олтара попут Илија или Ави-

³³ F. M. Cross, *op. cit.*, 206–216.

³⁴ Deborah W. Rooke, *op. cit.*, 65–68.

мелеха,³⁵ што је можда последица његовог јевусејског порекла. Уколико би он као јевусејски угледник пришао Давиду истакавши се у каснијим борбама, Давид га је могао наградити позицијом уз остарелог Авијатара. Та позиција је могла бити ојачана браком Садока и припаднице неке древне аронитско–елеазаровске лозе. Представници ове лозе би таквим браком добили могућност враћања на позиције које су, не знамо када и зашто, изгубили и препустили представницима аронитско–итамарске лозе. Брак је Садоку могао дати потребно *левиџско–арониџско њорекло*. Ахитов који се спомиње као његов отац, заправо би могао бити његов таст. Ово је, свакако, само хипотеза о пореклу Садока као личности кључне за разумевање јерусалимског свештенства.³⁶

3. Свештенство уједињене монархије

Свештеници су, несумњиво, били значајан фактор Давидове монархије. Према хроничару, они имају одлучујућу улогу у култно–ритуалним питањима Давидове владавине, укључујући и пренос савезног ковчега из Киријат–Јарима (1 Дн. 13, 2; 15, 11.13.24). Значајни припадници свештеничких породица везани су за Давидову династију (1 Дн. 9, 2.10–13). Хроничар не говори о свештеничким дужностима, вероватно зато што су биле опште познате (нпр. *жрџвојриношење*, 1 Дн. 23, 31). Једини навод који говори о свештеничким дужностима је сведочанство да *неки од свешџеничких синова ѓоџовљаху масџ од џих мириса* (1 Дн. 9, 30).

³⁵ У дефтеронистичкој историји Садок је запамћен као личност чија је целокупна свештеничка каријера била повезана са Јерусалимом и установљењем монархије. У овој усредсређености на Јерусалим и његов култ може се препознати прелаз од локалних свештеничких поглавара ка централном начелнику свештеника – првосвештенику. Веза Садока са Давидом, и касније са Соломоном, учинила га је *џрвм свешџеником груџачије класе*. Deborah W. Rooke, *op. cit.*, 72.

³⁶ Континуитет свештеничког предања је у Садоку имало свој почетак. Садок можда, као ни Авијатар, није никада постао првосвештеник *свеџ Израџља*, али је поставио основу на којој су његови наследници могли то да постану. Логично је претпоставити да је политика државног и религијског централизма могла изнедрити функцију првосвештеника какав је присутан у Р извору. С. Е. Hauer, Jr., „Who Was Zadok?“, *JBL* 82 (1963), 89–94; М. Greenberg, *op. cit.*, 41–46; М. D. Rehm, *Studies in the History of the Pre–Exilic Levites*, Diss., Harvard University, 1968, 251–268; J. R. Bartlett, „Zadok and his Successors at Jerusalem“, *JTS* 19, 1968, 1–18; W. Osborne, *The Genealogies of 1 Chronicles 1–9*, Diss., Dropsie University, 1979, 302–308; P. R. Ackroyd, „The Chronicler as Exegete“, *JSOT* 2 (1977), 2–32; Deborah W. Rooke, *op. cit.*, 69–72.

4. Левити уједињене монархије

Дубина, снага и озбиљност Давидове реорганизације левитског свештенства најснажније је изражена његовим устројством левитског реда. Левитски ред је задражао карактер храмовне послуге, левити су одређени да помажу синовима Ароновим у служби у дому Јахвеовом, у клетишима и штремовима... и да раде све што треба радиши у шашору сашанка и у свештињи, и за синове Аронове, браћу своју у служби у дому Јахвеовом (1 Дн. 23, 28–32).³⁷ Њихова делатност се заснивала на породичној припадности левитским лозама познатим из доба Мојсија. Ладан и Симеј (=Ловеније и Семеј) се препознају као родозачетници породица Гирсонове лозе, док се о њиховим синовима говори као о поглаварима ошачких породица (1 Дн. 23, 8.9).³⁸ Посебно се наглашава родослов Мојсија, човека Божијега и његови потомци се убрајају у Левијево племе (1 Дн. 23, 14) тј. не у свештенике ароните (1 Дн. 23, 13), него у левите (али левите са посебним сшашусом тј. левитише свештенике).³⁹ Ова лоза се повезује са Хевроном и Елијезером (1 Дн. 23, 17.19), поглаварима левитских лоза (1 Дн. 15, 9.15)⁴⁰ и са началницима оних левитиша који су били задужени за ношење савезног ковчега.

Левити Мамријеве лозе били су задужени за музику и песму, и њима се припајају свештеници Севанија, Јосафат, Натанаил, Амасај, Захарија и Венаја и Елијезер, задужени за трубе – инструмент који се од Мојсијевог времена сматрао свештеним (1 Дн. 15, 24 уп. Бр. 10, 2.7–10; 31, 6). Левитски ред у времену цара Давида не дели се само на основу родослова, већ и по службама које врше (1 Дн. 23, 4.5).

4.1. Левити вратари

Као што су левитске лозе биле прецизно распоређене око Скиније у времену Мојсија, тако су и левитске породице Давидовог доба биле распоређене као нека врста храмовне страже око централног светилишта и његове благајне. Жребом је одређено

³⁷ R. L. Braun, *op. cit.*, 235.

³⁸ Хроничар у каснијем тексту наводи друге поглаваре истих левитских породица. То можда сугерише да је покушао да у једном извештају остави податке о различитим генерацијама левитских началника (1 Дн. 23, 10–11).

³⁹ J. A. Thompson, *op. cit.*, 170; Јован Благојевић, *op. cit.*, 114–117.

⁴⁰ Елијезер се означава и као један од свештеника задужених за трубе приликом свечаности преношења савезног ковчега (1 Дн. 15, 24). Ово можда говори да су Мојсијеви потомци имали нарочито место унутар левитске групе, па чак можда и свештеничко звање, а што је у складу са тезама које заступа F. M. Cross, *op. cit.*, 195–205.

која породица ће чувати одређени прилаз светилишту (1 Дн. 9, 19в).⁴¹ Родозачетник једне од значајних породица је био неизраиљац Овид Едом (1 Дн. 26, 1–15). Његовој породици је припало чување јужног прилаза светилишту, а њеном началнику (Овид Едому) поверено је и чување храмовне благајне (1 Дн. 26, 15 уп. 1 Дн. 9, 17–27). Улога и звање левита вратара рефлектује њихову повезаност са војним формацијама било да је та веза била реална или почасна.⁴²

4.2. Левити благајници, судије и управитељи

Левити благајници углавном Гирсонове лозе, били су под старешинством левита Ахије (1 Дн. 26, 20–23). Прикључен им је неизраиљац Овид Едом. Старешинство над редом су, ипак, имали левити Катове лозе (*левити свештеници*, види: 1 Дн. 26, 29–32), док су припадници мојсијевске породице (синови Исара и Хеврона) контролисали храмовну благајну (1 Дн. 23, 6.18; 24, 20.22; 26, 22–26) и *сиољне њослове* судија, управитеља и учитеља (1 Дн. 26, 29; 29, 6; 2 Дн. 9, 11).⁴³ Они су били задужени да од прихода светилишта (десетка десетка, ратног плена и дарова) купују материјал за храм (1 Дн. 26, 26–27).⁴⁴ Можда су овој групи припадали царски писари и хроничари (1 Дн. 24, 6), а засигурно су јој припадали *храбри јунаци* који су постављени над зајорданским племенима *за све њослове Божије и царске* (1 Дн. 26, 31–32). Ово је можда посредни податак да је милитантни карактер левитске службе опстао до времена уједињене монархије.⁴⁵

⁴¹ Салум, поглавар *левитија врашара* је потомак Кореја катовца (1 Дн. 9, 17), највероватније побуњеника из Бр. 16. То је сведочанство да нису били погубљени сви побуњеници и да су њихови потомци имали угледна места међу *левитијама свештеницима* током историје уједињене монархије. Место *врашара* изворно је заузимао Финес Аронит, каснији првосвештеник, тако да је то била ванредно значајна функција. Постоји претпоставка да је Финесова породица давала началнике целокупног левитског реда, као што је Аронова давала свештеничке началнике (=првосвештенике). R. L. Braun, *op. cit.*, 141; J. A. Thompson, *op. cit.*, 106.

⁴² R. L. Braun, *op. cit.*, 141. 252; Јован Благојевић, *op. cit.*, 107–108.

⁴³ Чини се да је Амрамијева породица која је била катовско–мојсијевског порекла, дала началника ризничара дома Божијега. Могуће је да су постојала два началника ризнице од којих је један припадао мојсијевско–гирсоновској лози, а други мојсијевско–елејазаровској (1 Дн. 23, 6.18; 24, 20.22; 26, 22–24. 25–26). R. L. Braun, *op. cit.*, 234, 240.

⁴⁴ Давање дела ратног плена светилишту било је више правило него изузетак (уп. Бр. 31).

⁴⁵ J. A. Thompson, *op. cit.*, 183.

4.3. Левити – музичари

Најзначајнија новина давидовске (ре)организације левитских редова је формирање реда левита–музичара којем је у хроничарском писању посвећено читаво поглавље (1 Дн. 25). Постојало је 24 групе *пјевача свештих пјесама* који су потчињени Асафу, једном од главних храмовних музичара. Њихово учешће у богослужењу одређено је жребом. Хроничар истиче повезаност ових редова са пророчко–виделачком службом, па се може претпоставити да су из ове групе регрутовани тзв. *храмовни пророци* (1 Дн. 25, 1–6 уп. 2 Дн. 29, 30).⁴⁶

Уместо закључка

Давид је, према схватању хроничарског писца, настојао да левитски ред и његове службе организује по узору на претпостављено Мојсијево законодавство (нпр. 1 Дн. 23, 3–4), али у складу са новим историјским, политичким, религијским и уопште друштвеним околностима.⁴⁷ Иновације су, стога, учињене у *духу Мојсијевог законодавства* као последица измењених друштвено–политичких околности *свете Израиља*. То убедљиво рефлектује хроничарска белешка која, наводно, преноси речи самог цара: *мир гаде Јахве Бо Израиљев народу својему и наставаће у Јерусалиму до века и левиши више неће носити шаџора и носућа његовој за службу његову*“ (1 Дн. 23, 25–26). Давид се није либио ни да уврсти једног неизраиљца (Овид Едома) у левитски ред (1 Дн. 15, 21.24).⁴⁸ Представнике најугађенијих левитских породица населио је у Јерусалиму и повезао

⁴⁶ A. R. Johnson, *The Cultic Prophet in Ancient Israel*, Cardiff, University of Wales, 1962, 252–253; D. L. Pedersen, *Chronicles and Levitical Prophets in Late Israelite Prophecy; Studies in Deutero–Prophetic Literature and in Chronicles* (SBLMS 23), Scholars Press, Missoula, MT, 1977, 55–96; J. W. Kleinig, „The Divine Institution of the Lord’s Song in Chronicles“, *JSOT* 55 (1992), 75–83; J. A. Thompson, *op. cit.*, 176. 349.

⁴⁷ Хроничарски приказ левитских редова није потпуно јасан. Чини се писац у 1 Дн. 15 усредсређује на левите музичаре, мада спомиње и *врашаре*. Постоје и три сличне, али ипак различите листе и њихово међусобно усклађивање није потпуно могуће. R. L. Braun, *op. cit.*, 234; J. A. Thompson, *op. cit.*, 169.

⁴⁸ За очекивати је да левит који је вршио значајне службе које се повезују су Овид Едомом потиче из угледне свештеничке или левитске породице, и да наратор истакне његов родослов. Ни хроничар ни дефтерономиста, међутим, ништа не говоре о пореклу Овид Едома, не дају његов родослов и не откривају на који начин је он повезан са Левијевим племеном. R. L. Braun, *op. cit.*, 190; J. A. Thompson, *op. cit.*, 137.

их је са двором (1 Дн. 9, 14–19.34–38).⁴⁹ Старешинство над левитским породицама је дао *кашовцима* (*левиџима свешџеницима*), пре свега породично повезаним са Мојсијем. Они су вероватно у периоду судија стекли извесна свештеничка права која су била угрожена уздицањем садокитске лозе. Ипак, овај губитак им је надомештен тиме што им је пружено место у дворској администрацији, тако да су постали мост између двора и храма.⁵⁰ Највећа иновација било је формирање реда левита–музичара који су јахвистичко богослужење учинили велелепним, што је свакако било повезано и са поетским склоностима самог цара Давида.⁵¹

Период уједињене монархије, уопштено посматрано, представља период уздицања и снажења израиљске државе, најпре путем Давидових војних освајања, а потом и економско–културним уздицањем под Соломоном. Упоредо са тим, радило се на унутрашњој консолидацији и развоју *династијске идеје*. Чин преноса савезног ковчега и изградња јерусалимског храма нису лишени религијско–култног аспекта, али постају и средство династијске пропаганде. Вера као суштински елемент националног бића Израиља постаје и стуб монархије, а култни званичници царства постају значајни

⁴⁹ Тешко се може претпоставити да се овде говори о Финесу познатом из Бр. и ИНав. (Финесу I) или Судија (Финесу II). Вероватно се говори о Финесу III, потомку Елеазаревом.

⁵⁰ Левити су у времену лабаве племенске конфедерације и децентрализације власти (=период судија) вероватно обављали свештеничке дужности (што је било могуће и левитима уопште). Међутим, јаке аронитске лозе су и даље остали главни носиоци пуноправног свештенства, и углавном су били повезани са централним светилиштима. Припадници свештеничких породица су постојали све бројнији. У периоду централизације власти, они су могли имати предност, и вероватно су је имали у односу на међуред *свешџеника–левиџа*, који су у култном смислу све више били изједначавани са обичним левитима, али су вероватно задовољење добијали постављењем на важне административне положаје царства, двора и храма. Т. Polk, „The Levites in the Davidic–Solomonic Empire“, *SBT* 9 (1979), 3–22; Adam Welch, *The Work of the Chronicler: The Chronicler and the Levites*, Oxford University Press, London, 1939, 55–80; G. E. Wright, „The Provinces of Solomon“, *EI* 8 (1967), 58–68; C. E. Armerding, „Were David’s Sons Really Priests?“, *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation: Studies in Honor of Merrill C. Tenney* (ed. G. F. Hawthorne), Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1975, 75–86; N. D. Mettinger, *op. cit.*, 185–232; J. A. Soggin, „Israelite and Judaeon History“, *The Davidic–Solomonic Kingdom* (ed. J. H. Hayes and J. M. Miller), OTL. London, SCM, 1977, 332–380.

⁵¹ Значај *левиџа–музичара* међу култним званичницима уједињене монархије потврђују и наводи који откривају да је Соломон левитску и свештеничку службу и редове у храму организовао у складу са одређењима која је дао цар Давид. При томе, појединачно се наводи само ред левита–музичара (2 Дн. 8, 14–15). J. A. Thompson, *op. cit.*, 239.

и ауторитативни царски службеници.⁵² Кључна личност у овом процесу био је Садок. Садок и његов син Азарија који је служио у Соломоновом храму (1 Дн. 5, 36), били су заједнички именилац давидовско–соломоновског периода, баш као што је Елеазар аронит био заједнички именитељ Мојсијевог и Навиновог управљања над Израиљем (Бр. 31, 12.25–27.51.54; 34, 17; ИНав. 14, 1; 19, 51). У историји Израиља, односно његовог свештенства, Садок је био оно што је Давид био у сфери цивилне власти и државотворног развоја.⁵³

Литература:

Ackroyd, P. R. (1977), „The Chronicler as Exegete“, *JSOT* 2, Sheffield: Sheffield University Press.

Albright, W. F. (1945), „The List of Levitic Cities“, *Louis Ginsberg Jubilee Volume*, New York: American Academy for Jewish Research.

Albright, W. F. (1925), „The Administrative Divisions of Israel and Judah“, *JPOS* 5, Jerusalem: Palestine Oriental Society.

Allen, L. C. (1998), *Psalms 101–150* (WBC, Vol. 21), Dallas–Texas: Word Books Publisher.

Anderson, A. A. (2002), *2Samuel* (WBC, Vol. 11), Dallas–Texas: Word Incorporated.

Armerding, C. E. (1975), „Were David’s Sons Really Priests?“, *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation – Studies in Honor of Merrill C. Tenney* (ed. G. F. Hawthorne), Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Благојевић, Ј. (2013), „Левитско свештенство у опусу Изл.–ИНав.“, *Теолошки погледи* XLVI/1, Београд: Свети Архијерејски Синод СПЦ.

Ball, E. (1977), „The Co–regency of David and Solomon (1 Kings I)“, *VT* 27, Leiden: Brill, E. J.

Bartlett, J. R. (1968), „Zadok and his Successors at Jerusalem“, *JTS* 19, Oxford: Oxford University Press.

Bergen, R. D. (1996), *1, 2 Samuel* (NAC, Vol. 7), Nashville: B&H Publishing.

⁵² G. B. Gray, *op. cit.*, 179–270; M. Greenberg, *op. cit.*, 41–46.; H. G. M. Williamson, *op. cit.*, 251–268.

⁵³ Deborah W. Rooke, *op. cit.*, 203–204.

Braun, R. L. (2002), *1 Chronicles* (WBC, Vol. 14), Dallas–Texas: Word Incorporated.

Breneman, M. (2001), *Ezra, Nehemiah, Esther* (NAC, Vol. 10), Nashville: Broadman & Holman Publishers.

Blenkinsopp, J. (1969), „Kiriath–Jearim and the Ark“, *JBL* 88, Houston: Society of Biblical Literature.

Cohen, M. A. (1971). „The Rebellions During the Reign of David: An Inquiry into Social Dynamics in Ancient Israel“, *History, and Literature in Honor of Edward Kiev – Studies in Jewish Bibliography* (ed. C. Berlin), New York: Ktav.

Cross, F. M. (1973), *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Massachusetts – London – Cambridge: Harvard University Press.

Rooke, D. W. (2000), *Zadok's Heirs: The Role and Development of the High Priesthood in Ancient Israel*, Oxford: Oxford University Press.

Dillard, R. B. (2002), *2Chronicles* (WBC, Vol. 15), Word Incorporated, Dallas–Texas.

Dougherty, R. P. (1923–24), „Cuneiform Parallels to Solomon's Provisioning System“, *AASOR* 5, Boston: American Schools of Oriental Research.

Gray, G. B. (1925), *Sacrifice in the Old Testament: The Hebrew Priesthood – Its Origin, History, and Functions*, Oxford: Clarendon.

Greenberg, M. (1950), „A New Approach to the History of the Israelite Priesthood“, *JAOS* 70, Michigan: American Oriental Society.

Haran, M. (1961), „Studies in the Account of Levitical Cities“, *JBL* 80, Houston: Society of Biblical Literature.

Hauer, C. E. Jr. (1963), „Who Was Zadok?“, *JBL* 82, Houston: Society of Biblical Literature.

House, P. R. (2001) *1, 2 Kings* (NAC, Vol. 8), Nashville: Broadman & Holman Publishers.

Japbet, S. (1979), „Conquest and Settlement in Chronicles“, *JBL* 98, Houston: Society of Biblical Literature.

Johnson, A. R. (1962), *The Cultic Prophet in Ancient Israel*, Cardiff: University of Wales.

Katzenstein, H. J. (1962), „Some Remarks on the Lists of the Chief Priests of the Temple of Solomon“, *JBL* 81, Houston: Society of Biblical Literature.

Klein, R. W. (1998), *1 Samuel* (WBC, Vol. 10), Dallas–Texas: Word Books Publisher.

Kleinig, J. W. (1992), „The Divine Institution of the Lord's Song in Chronicles“, *JSOT* 55, Sheffield: Sheffield University Press.

Long, B. O. (1981), „A Darkness Between Brothers“, *JSOT* 19, Sheffield: Sheffield University Press.

Malamat, A. (1982), „A Political Look at the Kingdom of David and Solomon and Its Relations with Egypt“, *Studies in the Period of David and Solomon and Other Essays* (ed. T. Ishida), Winona Lake.

Malamat, A. (1963), „Aspects of the Foreign Policies of David and Solomon“, *JNES* 22, Chicago: University of Chicago Press.

Malamat, A. (1965), „Organs of Statecraft in the Israelite Monarchy“, *BA* 28, Boston: American Schools of Oriental Research.

Malamat, A. (1964), „The Kingdom of David and Solomon in its Contact with Egypt and Aram Naharaim“, *BAR* 2, Biblical Archaeology Society.

Mazar, B. (1959), *The Cities of the Priests and the Levites* (VTSup 7), Leiden: Brill, E. J.

McCarter, P. K. (1980), „The Apology of David“, *JBL* 99, Houston: Society of Biblical Literature.

McConville, J. G. (1999), „Priesthood in Joshua to Kings“, *VT* 49, Leiden: Brill, E. J.

Mendelsohn, I. (1942). „State Slavery in Ancient Palestine“, *BASOR* 85, Boston: American Schools of Oriental Research.

Mettinger, T. N. D. (1976), *King and Messiah, The Civil and Sacral Legitimation of the Israelite Kings*, Lund: Gleerup.

Mettinger, T. N. D. (1971), *Solomonic State Officials. A Study of the Civil Government Officials of the Israelite Monarchy* (ConB, OT ser. 8), Lund: Gleerup.

Nelson, R. D. (1981), *The Double Redaction of the Deuteronomistic History* (JSOT Sup 18), Sheffield: Sheffield University Press.

Osborne, W. (1979), *The Genealogies of 1 Chronicles 1–9*, Diss., Dropsie University.

Pedersen, D. L. (1977), *Chronicles and Levitical Prophets y Late Israelite Prophecy; Studies in Deutero–Prophetic Literature and in Chronicles*: (SBLMS 23), Missoula: Scholars Press.

Polk, T. (1979), „The Levites in the Davidic–Solomonic Empire“, *SBT* 9, London: SCM Press.

Redford, D. B. (1972), „Studies in Relations between Palestine and Egypt during the First Millennium B. C. I. The Taxation System of Solomon“, *Studies in the Ancient Palestinian World*, Toronto–Buffalo: University of Toronto Press.

Rehm, M. D. (1968), *Studies in the History of the Pre–Exilic Levites*, Diss., Harvard University.

Rowley, H. H. (1939), „Zadok and Nehushtan“, *JBL* 58, Houston: Society of Biblical Literature.

Seow, C. (1984), „The Syro–Palestinian Content of Solomon’s Dream“, *HTR* 77, Harvard: Harvard University Press.

Soggin, J. A. (1977), „Israelite and Judaeen History“, *The Davidic–Solomonic Kingdom* (ed. J. H. Hayes and J. M. Miller), London: SCM.

Thiele, R. (1974), „Coregencies and Overlapping Reigns among the Hebrew Kings“, *JBL* 93, Houston: Society of Biblical Literature.

Thompson, J. A. (2001), *1, 2 Chronicle* (NAC, Vol. 9), Nashville: Broadman & Holmans.

Walsh, J. and Olam, B. (1996), *Studies in Hebrew Narrative and Poetry: 1Kings*, Collegeville.

Walvoord, J. F. & Zuck, R. B. (1983–1985), *The Bible Knowledge Commentary: An exposition of the scriptures*, Wheaton, IL: Victor Books.

Waterman, L. (1940), „Some Historical and Literary Consequences of Probable Displacement in I Kings 1–2“, *JAOS* 60, Michigan: American Oriental Society.

Weingreen, J. (1969), „The Rebellion of Absalom“, *VT* 19, Leiden: Brill.

Welch, A. (1939), *The Work of the Chronicler: The Chronicler and the Levites*, London: Oxford University Press.

Wenham, G. J. (1987), *Genesis 1–15*, (WBC, Vol 1), Dallas–Texas: Word Books Publisher.

Whybray, R. N. (1968), „The Succession Narrative – A Study of II Samuel 9–20; I Kings 1 and 2“, *SBT II*, London: Naperville.

Williamson, H. G. M. (2002), *Ezra–Nehemiah* (WBC, Vol. 16), Dallas–Texas: Word Incorporated.

Williamson, H. G. M. (1979), *The Origins of the Twenty–four Priestly Courses* (VTSup 30), Leiden: Brill.

Wright, G. E. (1967), „The Provinces of Solomon“, *EI* 8, Israel Exploration Society.

Примљено: 27. 5. 2013.

Исправљено: 21. 8. 2013.

Одобрено: 22. 8. 2013.

DAVID AND ZADOK

Jovan Blagojević

The Biblical Cultural Centre, Belgrade

Summary: *The author discusses the religious policy of king David. He first analyzes the historical background of David's policy, and the crucial event that marked this period is the transportation of the Ark of Covenant to Jerusalem. The role of the elder priests in the cult reorganization is especially emphasized. Zadok is seen as a progenitor of the priesthood of Jerusalem. The attention is focused on the problem of the origin and the genealogy of Zadok, and on the critique of „Jebusite hypothesis“. The author also investigates the David's reorganization of the priestly and levitical orders and their practices. The conclusion is that this reorganization is carried out in accordance with the Mosaic law, but with some degree of modifications which were necessary due to the changed social environment. The formation of the religious basis of the dynastic idea of king David also influenced these modifications.*

Key words: *David, religious policy of David, Solomon, Abijatar, Zadok, Eldest priest, Priests, Levites, Levite-priests, the Ark of Covenant, Temple, genealogy, Jebusite hypothesis, Levitical-priest's family line and family.*

СТАРОХРИШЋАНСКИ ГРАЂЕВИНСКИ ОБЈЕКТИ НИША И ОКОЛИНЕ

Владан Миливојевић*
Народни музеј у Аранђеловцу

Апстракт: У раду су обрађени старохришћански објекти Ниша и околине, на простору који обухвата круг пречника око 25 km са центром у Нишу. Реч је о стацима црква, зиданим гробницама типа хипогеум и једном мартиријуму. Након историјаша истраживања и сажетих историјских прегледа, следи појединачан опис ранохришћанских објеката, са подацима о њиховом положају, архитектонским и грађевинским одликама, декорацији, гробовима и естетичном материјалу.

Кључне речи: црква, базилика, некропола, Јагодин мала, гробница, мартиријум, рано хришћанство.

1. Увод

Од 4. века до насељавања Словена посебан печат архитектуре и градитељству у урбаним центрима Илирика давало је хришћанство. Међу касноантичким градовима истакнуто место заузимао је Naissus, седиште епископа, који је, по писаним изворима, у хришћанском свету био надалеко познат по чудотворним реликвијама светаца. Историјске чињенице потврђују и бројни археолошки налази, покретни и непокретни, сведочећи о веома развијеној хришћанској заједници у граду.

У овом раду су обрађене старохришћанске грађевине Ниша и околине – цркве и зидане гробнице типа хипогеум. Меморије и мартиријуми, који су у Нишу вероватно постојали, засада нису откривени, осим мартиријума у склопу базилике у Јагодин мали. Хронолошки оквир рада је период од 4. до почетка 7. века, када се једино и може говорити о

* milivojevic.vladan@yahoo.com.

ранохришћанској архитектури, бар када је у питању овај простор. Географски, поред Наиса, рад обрађује и околне палеохришћанске споменике, на простору који обухвата круг пречника око 25 km, са центром у Нишу. На периферним тачкама су: на југу, црква и зидана гробница у Клисурси код Малошишта, гробница у Горњој Топоници на северозападу и зидана гробница у селу Јелашници, источно од Ниша (Сл. 1).

Након кратког историјата истраживања старохришћанских споменика Ниша, у уводном делу изложени су историјски подаци о граду од 4. до почетка 7. века. Овде смо се осврнули и на ранији период, који, иако није у вези са темом у ужем смислу, треба да пружи континуирану и потпунију слику у коју је уклопљена ранохришћанска прошлост Наиса.

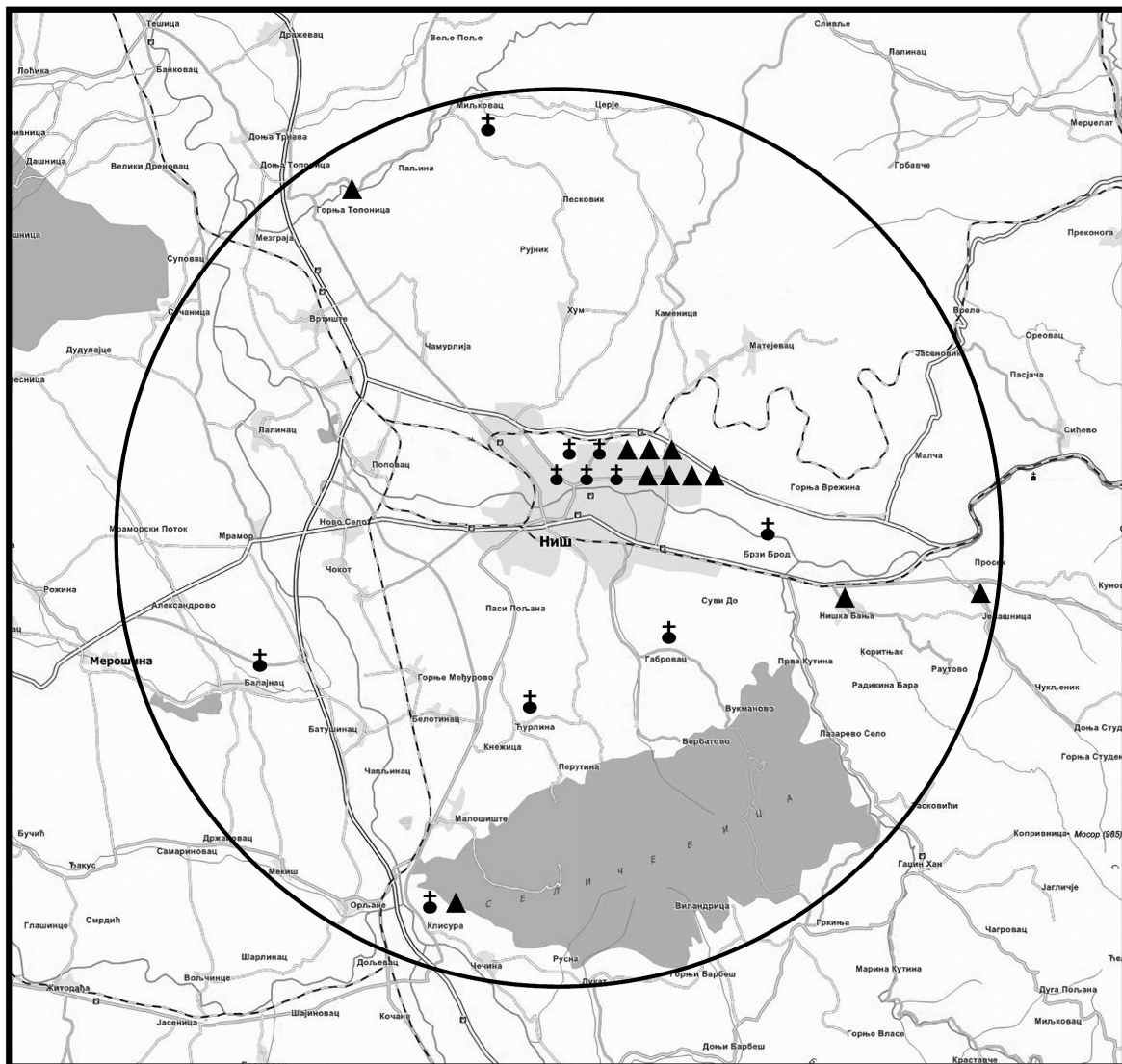
Главни део рада представља преглед, тј. појединачан опис ранохришћанских објеката Ниша и околине (положај, контекст, архитектонске и грађевинске одлике, декорација, гробови, покретан материјал) уобличен на основу литературе и публиковане грађе. Нажалост, иако је некропола у Јагодин мали једна од најзначајнијих и највећих касноантичких некропола у Србији, са преко 250 истражених гробова и зиданих гробница, а уз то спада и међу археолошки најбоље испитане локалитете овог типа код нас, недовољна пажња је посвећена публиковању грађе, посебно покретног материјала, који готово да није ни објављен. Када су у питању грађевински објекти стање је, такође, далеко од задовољавајућег. Многи од њих уопште нису публиковани, док је о појединим било речи само у оквиру прелиминарних извештаја. Највећи проблем је што су у међувремену бројне грађевине уништене или им је заборављена тачна локација. Ситуациони план са откривеним објектима касноантичког Наиса, колико нам је познато, није израђен.

На крају, у закључном разматрању, покушали смо да дамо један општи поглед на ранохришћанске грађевине Ниша и околине и да одредимо њихово место и значај међу сличним објектима у Србији, али и шире.

2. Историјат истраживања

Први корак у проучавању и објављивању ранохришћанских споменика Ниша направили су Михаило Валтровић и Феликс Каниц. Они су забележили податке о једној случајно откривеној (1887) засведеној гробници са сликаном представом крста, о којој данас знамо само на основу њихових радова и цртежа.¹ Пре Првог светског рата, Јаша Ненадовић, управ-

¹ М. Валтровић, „Белешке с пута“, *Старинар* IV, Београд 1888; Ф. Каниц, *Србија – земља и стпановништво* 2, СКЗ : Рад, Београд 1985.



Легенда:

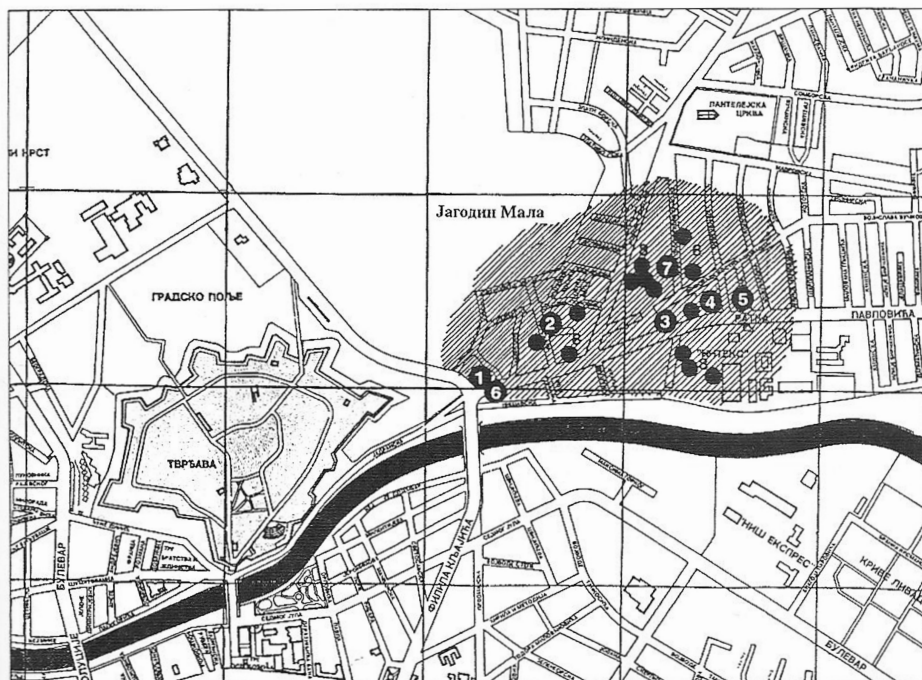
- ✝ – црква
- ▲ – гробница

Сл. 1 – Карта ранохришћанских објеката Ниша и околине

ник казненог завода, вршио је истраживања ранохришћанских гробница у Јагодин мали, али су резултати његовог рада изгубљени током рата.²

² Р. Братанић, „Ископавања у Нишу и околини“, *Прејлед ејархије нишке* 5–6, Ниш 1937, 182.

До првих озбиљнијих истраживања доћи ће тек тридесетих година 20. века. Адам Оршић Славетић, један од оснивача нишког музеја и његов први кустос, од 1932. године у више наврата врши ископавања у Јагодин мали, а резултате својих истраживања објављује у *Сџаринару*³ и *Моравском археолошком гласнику*. Његова најзначајнија открића и истраживани објекти на овом простору су: осликана гробница код Моста младости, крипта базилике са мартиријумом и четири ранохришћанска храма (Сл. 2). Осим базилике са мартиријумом остали објекти више не постоје.



Сл. 2 – Ранохришћански објекти у Јагодин мали: (1) Базилика са мартиријумом; (2) црква бр. 8; (3) црква бр. 20; (4) црква бр. 42; (5) црква бр. 45; (6–7) осликане гробнице; (8) зидане гробнице. (преузето: Милошевић 2002: сл. 1)

У другој половини прошлог века истраживања на некрополи су интензивирани, а више пажње посвећено је ископавању и проучавању старохришћанских споменика у околини Ниша. У овом периоду остварена је блиска сарадња Археолошког института и нишког Народног музеја. Већ 1952–1953. године Ђ. Мано–Зиси наставља Славетићева истражи-

³ А. Оршић Славетић, „Археолошка истраживања у Нишу и околини“, *Сџаринар* VIII–IX, Београд 1934.

вања код крипте и источно од ње открива тробродну базилику.⁴ Године 1953. случајно је откривена и убрзо публикована вероватно најзначајнија осликана гробница *Naissus*–а са представама Апостола Петра и Павла.⁵ Завршна истраживања базилике са мартиријумом обављена су 1962. године, под руководством М. Грбића, у сарадњи са Н. Петровић и Љ. Зотовић.⁶ Упоредо с њима, 1956–1962 а затим 1967. године, врше се ископавања некрополе и приближно се одређују границе њеног распрострања. Истакнуту улогу у истраживању некрополе имала је Љ. Зотовић,⁷ која је извршила и типолошку класификацију гробова.⁸ Године 1975. у Јагодин мали је случајно откривено 11 гробова који су затим истражени, а међу њима и зидана гробница крстообразне основе засведена једном калотом.⁹

Иако су и у деценијама које следе на територији Јагодин мале зидане гробнице случајно пронађене, мало се постигло у вези са њиховим истраживањем и публикавањем. Најзначајнија од њих је тзв. Гробница са сидром, откривена 2006. године.¹⁰ Последње веће откриће је из 2012. године када је у кругу фабрике Бенетон (бивши Нитекс) откривено и истражено преко тридесет гробова, међу њима и зидане гробнице мањих димензија.¹¹

У околини Ниша је још у 19. веку забележено неколико ранохришћанских објеката. О великој тробродној базилици у Ђурлинама писа-

⁴ Ђ. Мано-Зиси, Д. Јовановић, „Археолошко испитивање Нишке тврђаве и Јагодин мале у Нишу“, *Гласник САН IV/2* (1952), Београд 1952, 367.

⁵ Л. Мирковић, „Старохришћанска гробница у Нишу“, *Старинар V–VI*, Београд 1955.

⁶ Љ. Zotović, „Јагодин mala. Niš – kasnoantička nekropola“, *Arheološki pregled* 4, Београд 1962.

⁷ Љ. Zotović, N. Petrović, „Niš – kasnoantička nekropola“, *Arheološki pregled* 2, Београд 1960; Љ. Zotović, „Izveštaj sa iskopavanja kasnoantičke nekropole u Nišu“, *Limes u Jugoslaviji I*, Београд 1961; Љ. Zotović, „Јагодин mala. Niš – kasnoantička nekropola“, *Arheološki pregled* 4, Београд 1962; Љ. Zotović, N. Petrović, P. Petrović, „Niš, Јагодин mala – kasnoantička nekropola“, *Arheološki pregled* 9, Београд 1967; Љ. Зотовић, Н. Петровић, *Касноантичка некропола у Јагодин мали*, водич, Народни музеј, Ниш 1968; Љ. Зотовић, „Погребни ритуал и схватања загробног живота у светлу касноантичке некрополе Наса“, *Нишки зборник* 1, Ниш 1974.

⁸ Љ. Zotović, „Izveštaj sa iskopavanja kasnoantičke nekropole u Nišu“, *Limes u Jugoslaviji I*, Београд 1961; Љ. Зотовић, Н. Петровић, *Касноантичка некропола у Јагодин мали*, водич, Ниш 1968. (без пагинације).

⁹ D. Šljivar, „Јагодин mala, Niš – zaštitni radovi na kasnoantičkoj nekropoli“, *Arheološki pregled* 17, Београд 1975.

¹⁰ Т. Чершков, А. Алексић, „Заштитна археолошка истраживања ранохришћанске гробнице у улици Ратка Павловића 55“, *Археолошки преглед* н. с. 4 (2006), Београд 2008; М. Ракоција, „Painting in the Crypt with an Anchor in Niš“, *Ниш и Византија VII*, Ниш 2009.

¹¹ Резултати ових истраживања још нису публиковани.

ли су Милан Ђ. Милићевић,¹² Михаило Валтровић¹³ и Феликс Каниц.¹⁴ Њихове забелешке и цртежи основе цркве од непроцењиве су вредности за познавање њене архитектуре. Изворну вредност данас имају и подаци са приказом основе палеовизантијске базилике у селу Габровцу и триконхалне цркве у селу Клисури код Малошишта, које је у *Сшаринару* публиковао А. Оршић Славетић.¹⁵

У другој половини 20. и почетком 21. века, откривен је већи број старохришћанских цркава и гробница у широј околини Ниша. Полуоблично засведена гробница у селу Јелашници ископана је 1952. године, а гробницу са две калоте у Нишкој Бањи, откривену 1972. године, истражили су А. Јовановић, Д. Максимовић и Ч. Васић. Црква у Кулинама код Балајнца делимично је испитана 1969/70. године.¹⁶ Зидана гробница у селу Горњој Топоници, која је од раније била позната, истражена је 2006. године.¹⁷ Прошле деценије, на Медијани код Ниша, констатована је старохришћанска црква, у чијој подници се налази мозаично поље са христогорамом, те се сматра, бар засада, најстаријом црквом откривеном на овом подручју.¹⁸

3. Историјске прилике од доласка Римљана до почетка 7. века

На десној обали реке Нишаве, близу њене утоке у Мораву, у крају који обилује природним богатствима и лепотом, развио се римски град *Naissus*. Поред повољног природног окружења, од посебне важности за напредак града био је његов изузетан положај у мрежи античких путева. Из Наиса, као раскрснице и средишње тачке, важне саобраћајнице водиле су и више праваца: на исток ка Сердици, касније и Константинопољу, на запад и југ ка Улпијани и Љешу, односно Скопљу, на север према Виминацијуму и Сингидунуму и на североисток ка Рацијарији. Један од најважнијих градова у провинцији Горњој Мезији, позициониран у њеном централном делу, Ниш ни касније у Средоземној Дакији не губи на значају, већ, напротив, у 4. веку доживљава свој пуни процват.

¹² М. Ђ. Милићевић, *Краљевина Србија*, Државна штампарија Краљевине Србије, Београд 1884.

¹³ М. Валтровић, „Белешке с пута“, *Сшаринар* IV, Београд 1888.

¹⁴ Ф. Каниц, *Србија – земља и сшановништво* 2, Београд 1985.

¹⁵ А. Оршић Славетић, „Белешке са путовања“, *Сшаринар* X–XI, Београд 1936.

¹⁶ М. Јерemić, „Agglomération protobyzantine fortifiée“, *Antiquité tardive* 3, 1995.

¹⁷ Т. Чершков, А. Алексић, „Заштитна истраживања ранохришћанске гробнице у Горњој Топоници“, *Археолошки преглед* н. с. 4 (2006), Београд 2008.

¹⁸ М. Васић, „Хроника ископавања Медијане 2000–2002. године“, *Сшаринар* LIII/LIV (2003–2004), Београд 2004.

Зачетак позноантичког *Naissus*-а треба тражити у римском војном логору подигнутом у 1. веку нове ере на десној обали реке Нишаве. Логор није археолошки документован, али се на основу пронађених натписа, у којима се помињу *Cohors I Cilicum* и *Cohors I Cretum*, претпоставља његово постојање у овом периоду.¹⁹ Време формирања градског језгра Наиса у близини логора, као и касније стицање статуса муниципија, такође нису тачно утврђени, али се сматра да је крајем 1. века урбано језгро Наиса већ постојало.²⁰ У прилог томе наводи се и чињеница да се средином 2. века, у *Географији* Клаудија Птолемеја, Наисус спомиње као један од четири највећа града у Дарданији.²¹

У другој половини 2. века у Нишу је смештена кохорта *I Aurelia Dardanorum*, о чему сведочи натпис Г. Јулија Севера.²² Судећи по натписима на жртвеницима Марка Аурелија Посидонија, декуриона муниципија Наиса */dec(urio) m(unicipii) N(aissi)/*, затим Аурелија Лупа и Аурелија Виталиса, *Naissus* је вероватно у 2. веку стекао муниципална права, док натписи горњомезијских легионара IV Флавијеве и VII Клаудијеве легије на надгробним споменицима и вотивним арама, датованим у крај 2. и прву половину 3. века, посредно сведоче о убрзаном развоју и значају града.²³ У другој половини 3. века, тачније 269. године, у близини Ниша одиграла се чувена битка цара Клаудија II са Готима, који су прешавши Дунав пустошили римске балканске провинције. Победивши непријатеља, цар је стекао почасни епитет *Gothicus*.

За историју Наиса у 4. веку располажемо са нешто више података, иако су епиграфски извори сасвим малобројни у односу на претходна столећа. Поред информација, углавном оскудних, које пружају поједини римски и византијски писци и званична акта, делимична рекон-

¹⁹ П. Петровић, *Ниш у античко доба*, Просвета, Ниш 1999, 30, 50.

²⁰ На основу натписа на споменику ветерана прве критске кохорте, Т. Claudiusa Valeriusa, изведен је закључак да је крајем 1. века формирано урбано језгро Наиса, с обзиром на праксу да ислужени војници након завршетка службе добијају посед и одлазе у већа цивилна насеља у унутрашњости провинције у којој су служили (П. Петровић, *Ниш у античко доба*, 29).

²¹ *Ibid.*, 29, 30.

²² *Inscriptions de la Mésie Supérieure*, Vol. IV (*Naissus – Remesiana – Horreum Margi*), par Petar Petrović, Beograd 1979 (даље *IMS IV*), 83 № 32; И. Љубомировић, „Наисус у новој провинцији између истока и запада“, *Ниш и Византија III*, Ниш 2005, 88. Пошто је кохорта II Aurelia Dardanorum, која је боравила у кастелу *Timasum minus* код села Равне у близини данашњег Књажевца, бројала 1000 војника (*milliaria*), претпоставља се да је и гарнизон Наиса био исте јачине, односно да је војни логор заузимао сличну површину као и античка Равна (П. Петровић, *Ниш у античко доба*, 51).

²³ *IMS IV*, 72 № 10; 75 № 18; 80 № 27; С. Ферјанчић, *Насељавање легијских ветерана у балканским провинцијама (I–III век н. е.)*, Балканолошки институт, Београд 2002, 291 № 380, 381; И. Љубомировић, „Наисус у новој провинцији између истока и запада“, 88–89.

струкција историјских догађаја базира се у знатној мери на супскрипцијама закона у *Codex Theodosianus* и *Codex Iustinianus*, пре свега када су у питању боравци римских царева у Нишу.²⁴ Нарочито је значајан археолошки материјал, случајни налази пронађени током ископавања, али и остаци архитектуре овог доба, углавном култног и сепулкралног карактера, о чему ће у наредном поглављу бити више говора.

Речено је да је Ниш још у претконстантиновско време био значајан урбани центар. Међутим, античка, а често и модерна историографија пренаглашавају улогу цара Константина у његовој изградњи, што је и разумљиво, јер је овај император рођен у Наису и, судећи по законима које је издао у граду, веома често је боравио у њему. Мада нема директних историјских и археолошких потврда, Константин је вероватно учествовао у изградњи неких објеката у свом родном месту, али могуће је да су то чинили и неки други императори који су боравили у Наису, на пример Лициније. Он је, изгледа, 316/317. године био у Нишу, што је претпостављено на основу налаза сребрних посуда са именом града и натписом који указује да су оне исковане у част Лицинијевих *decennalia* – јубиларне десетогодишњице владања.²⁵ Овај, али и други налази сребрног посуђа произведених у Нишу сведоче о постојању неке царске радионице (*officina*) у граду у 4. веку.²⁶ У Наису је постојала и радионица (*fabrica*) оружја, коју бележи и *Notitia dignitatum*.²⁷

Цар Константин је сигурно био у Нишу у два наврата, 319. и 334. године, док је још неколико његових претпостављених боравака у овом граду мање или више вероватно.²⁸ Без намере да се детаљније упуштамо у разлоге и проблеме око хронологије појединачних императорских посета Наису, након Константинове и Лицинијеве, посебно оних могућих, које нећемо ни помињати, навешћемо их хронолошким редом, кратко се задржавајући само на најважнијим подацима.

²⁴ М. Vasić, „Prolasci i boravci rimskih imperatora u Nišu krajem III i u IV veku“, *Naissus I*, Niš 2008, 9.

²⁵ М. Мирковић, „Нека питања владе Константина и Лицинија“, *Зборник Филозофској факултету XII–1*, Београд 1974, 145–150.

²⁶ М. Васић, „Налаз римских сребрних тањира из Ниша“, *Зборник Народне музеја VIII*, Београд 1975, 221–226; Ј. Кондић, „Касноантичко сребро“, у: *Античко сребро у Србији*, прир. И. Поповић, Народни музеј, Београд 1994, 60–63.

²⁷ П. Петровић, „Naissus – задужбина цара Константина“, у: *Римски царски градови и њихове у Србији*, прир. Драгослав Срејовић, Галерија САНУ, Београд 1993, 75.

²⁸ М. Vasić, „Prolasci i boravci rimskih imperatora u Nišu krajem III i u IV veku“, 13–14. На пример, могуће је да је Константин боравио у Нишу 321. године, за шта постоји и посредан аргумент, а то је сребрни тањир са натписом који је произведен у част квинквеналија Криспа и Константина II. Када су у питању посете римских царева Нишу, посебно је важно нагласити да је град представљао важну станицу на изузетно прометном *via militaris*, па нимало не чуди већи број забележених царских боравака у граду.

У два наврата, 337. и 338. године, у Нишу је боравио Константин II; у зиму 339/340. Констанс је у њему провео око шест месеци; године 350. у Наису је пред Констанцијем II абдицирао Ветранион, заповедник подунавске војске (*magister peditum*), проглашен за цара у Сирмијуму исте године; кренувши на исток против Констанција, у Нишу се неколико месеци 361. године задржао и Јулијан Апостата;²⁹ у јуну 364. године, цареви Валентинијан I и Валенс су најмање 15 дана боравили у Наису и Медијани, где су издали неколико едикта.³⁰

Хунско рушење византијских пограничних градова на Дунаву и пустошење балканских провинција царства, 441. године, није заобишло Ниш. У Присковој *Историји* сачуван је опис опсаде града, који је по овом писцу био „многољудан“ и „утврђен“.³¹ И у следећој хунској провали у област Тракије, 447. године, Ниш је поново настрадао.³² Склопљеним миром са Атилом, царство је, по жељи хунског вође, требало да се одрекне дела територије на деоници Дунава од Срема до града Нове (Свиштов), према југу до Ниша, који би био одређен за границу и место за трговину између Ромеја и варвара.³³ Често је цитиран кратак Присков опис Ниша из 448. године када је као члан византијског посланства, упућеног на Атилино двор, негде у Панонији, прошао кроз Наисус, видевши „град сасвим опустео пошто је до темеља био порушен од непријатеља“.³⁴

После нешто више од три деценије (473) Ниш су заузели Теодимирови Остроготи из Паноније, а затим су се, после дугогодишњег крстањења по Балканском полуострву, још једном, пре него што су га напустили, обрели у граду на челу са Теодорихом, који је, упутивши се ка Солуну, ту оставио један мањи одред војске.³⁵ У околностима сталне готске претње, за *Naissus* није био могућ озбиљнији опоравак од катастрофалног страдања у време хунских ратова. До његове обнове је дошло тек у време цара Јустинијана у склопу градитељског подухвата у коме је обновљено или изнова подигнуто на стотине утврђених места у Илирику, од чега чак четрдесет у околини Ниша.³⁶

²⁹ Амијан Марцелин, *Историја*, прир. М. Милин, Просвета, Београд 1998, XXI, X, 5; XXI, XII, 21; М. Vasić, „Prolasci i boravci rimskih imperatora u Nišu krajem III i u IV veku“, 14–19.

³⁰ П. Петровић, „Naissus – задужбина цара Константина“, 61–62.

³¹ *Византијски извори за историју народа Југославије* I, Византолошки институт, Београд 1955 (даље *ВИИНЈ* I), 11–12.

³² П. Петровић, *Ниш у античко доба*, 41.

³³ *ВИИНЈ* I, 12–13.

³⁴ *Ibid.*, 13.

³⁵ П. Петровић, *Ниш у античко доба*, 42; Н. Зечевић, *Византија и Гоћи на Балкану у IV и V веку*, Византолошки институт, Београд 2002, 162–163.

³⁶ *ВИИНЈ* I, 57, 62; П. Петровић, *Ниш у античко доба*, 121–123. О природи утврђе-

Утврђења које је обновио или подигао Јустинијан нису успела да спрече продоре Словена, а касније ни Авара, на територију царства. Када је у питању Ниш, познато је да је 550. године у околини града боравила велика маса Словена који су намеравали да продуже даље ка југу, према Солуну. Међутим, када су варвари дознали да је на њих кренуо византијски војсковођа Герман, одустали су од своје првобитне намере и преко планина се упутили у Далмацију.³⁷ За наредних шест и по деценија, до коначног пада Илирика и масовног насељавања Словена, не располажемо директним писаним изворима за реконструкцију догађаја у Нишу. Вероватно да је град у више наврата бивао угрожен, а можда и рушен, што је на крају и био дефинитиван разлог његовог напуштања.³⁸ Нумизматички материјал, и то управо из (околине) Ниша, али и из Царичиног града, сведочи да оптицај византијског новца у северном Илирику престаје 615. године, када су сви градови и утврђена места коначно напуштени.

О ранохришћанској прошлости Ниша на основу историјских извора мало се зна. Значајан је податак Светог Виктриција, епископа Руана (4. век), који у свом спису *De laude sanctorum* убраја Ниш, поред Константинопоља, Антиохије и Солуна, у градове који чувају реликвије мученика.³⁹ Нажалост, није нам познато име ниједног нишког мученика.⁴⁰ Једини поименце познати хришћани Ниша из времена позне антике, ако изузмемо поједине епископе и свештенике који се помињу у званичним актима, јесу они који се јављају у епиграфском материјалу. Ради се о само три надгробна натписа на камену (споменик Антонина; споменик Петра, сина Томе викара; натпис на трећем надгробном белегу незнатно је сачуван).⁴¹ Такође, о ранохришћанским црквама Наниса не располажемо писаним подацима, осим поменутог Присковог дела у коме, поред вести да је у хунском нападу град тешко настрадао,

них места на северу Илирика у 6. и почетком 7. века (град, централно место, утврђено село, агломерација са вишеструком функцијом), у: М. Милинковић, „Мрежа насеља и њихова структура на северу Илирика у 6. веку – археолошки подаци“, у: *Византијски свет на Балкану II*, Византолошки институт, Београд 2012. У том смислу занимљиво је да се једно од обновљених утврђења у околини Ниша по Прокопију звало *Viculea* (*ВИИНЈ I*, 62), што је деминутив од *vicus*, у значењу засеок.

³⁷ *ВИИНЈ I*, 45–46.

³⁸ У *Чудима Димитрија Солунског II*, у делу који се односи на аваро-словенску опсаду Солуна из 618. године, стоји: „А други опет, од оних из Ниша и Сардије, пошто су већ били искусили њихово (аваро-словенско) опседање града, са сузама говораху: побегосмо отуда и стигосмо овамо да са вама изгинемо; јер један погодак њихова камена разбије бедем“ (*ВИИНЈ I*, 196).

³⁹ Ж. Зелер, *Почеци хришћанства на Балкану*, ЦИД, Подгорица 2005, 122.

⁴⁰ Овде се нећемо задржавати на проблему идентификације моштију Светог Прокопија, које су у средњем веку биле чуване у Нишу.

⁴¹ *IMS IV*, 91–93 № 50, 51, 52; И. Љубомировић, „Наисус у новој провинцији између истока и запада“, 99–100.

аутор бележи да је видео неке људе „у рушевинама храмова... који су се ту задржали због болести“,⁴² из чега се може закључити да је у касноантичком Нишу половином 5. века постојало више црквених објеката.

Од посебне важности је чињеница да се у Наису налазило епископско седиште. Позната су имена седморице нишких владика. Први међу њима, Киријак (Cyrilicus), био је присталица Аријевог учења, док је његов наследник Гауденције (Gaudentius) био ватрени поборник никејског исповедања вере, којег се држао и на Сабору у Сардици 343. године, узевши активно учешће у обликовању канона и раду концила. Гауденцијев пријатељ био је Атанасије Александријски, који се након Сардике повукао у Наис, где је дочекао и Васкрс 344. године. Након Гауденција нишком епископијом поново руководи јеретик – Бонос (Bonosus), осуђен на Сабору у Капуи 391. године. На основу два писма папе Инокентија I, из 409. и 414. године, знамо да је у то време епископ Наиса био Марцијан (Marcianus).⁴³ Неколико деценија након тога нема података о владикама и хришћанима Ниша, осим поменутог Присковог извештаја, и тек се 467. године помиње епископ Далмацијус (Dalmatius).⁴⁴ За 6. век позната су имена два епископа: Гајана (Gaianus), који је у време Анастасија I страдао због исповедања православне вере, и Пројекта (Proiectus), учесника Петог васељенског сабора.⁴⁵ Насељавањем Словена за више векова нестаје нишка епископија, а када буде поново успостављена биће то битно другачија творевина од свог позноантичког узора.

4. Преглед старохришћанских споменика Ниша и околине

4. а. Црквени објекти

У Нишу и ближој околини (у кругу пречника око 25 km) до сада је регистровано дванаест старохришћанских цркава. Пет је откривено у самом граду, у насељу Јагодин мала (базилика са мартиријумом, цркве бр. 8, 20, 42, 45), односно *extra muros* касноантичког утврђења, што значи да их треба очекивати и унутар тврђавских зидина, где је засада

⁴² ВИИНЈ I, 13.

⁴³ Ж. Зелер, *Почеци хришћанства на Балкану*, 165–166, 226, 229, 232, 239, 252, 277, 322–327.

⁴⁴ *Ibid.*, 337; М. Ракоција, „Нова сазнања о ранохришћанској прошлости Ниша“, *Ниш и Византија VI*, Ниш 2008, 55–56.

⁴⁵ Ж. Зелер 2005, 166, 354, 362, 368; Р. Поповић, *Хришћанство на њилу источної Илирика пре досељења Словена*, Београд 2004, 86–91; М. Ракоција, „Нова сазнања о ранохришћанској прошлости Ниша“, 56–57.

пронађена само једна фрагментована парапетна плоча која је могла припадати некој од градских цркава.⁴⁶

У околини Ниша откривено је седам цркава (у Медијани – две (?), Ђурлинама, Габровцу, Клисуре, Балајнцу и Миљковцу). Неке од њих више не постоје (Ђурлине), а већина није археолошки истраживана. Једна од ранохришћанских базилика недавно ископаних у Медијани још није публикована.⁴⁷

Цркве у Јагодин мали

На десној обали реке Нишаве, североисточно од утврђења, на путу који је водио према Рацијарији, у касној антици била је смештена градска некропола, данас на простору нишког насеља Јагодин мала. Некропола се простирала око 2 km у правцу исток–запад и око 0,6 km у правцу север–југ (Сл. 2). Поред великог броја откривених гробова, типолошки разноврсних у шест категорија, о чему ће на одговарајућем месту би-

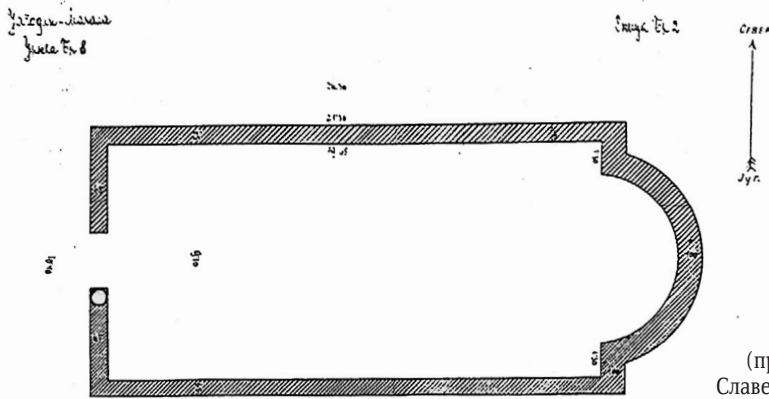
⁴⁶ М. Ракоција, „О парапетној плочи из Ниша, пореклу и типологији палеовизантијских преграда“, *Ниш и Византија IV*, Ниш 2006. Када је реч о граду Нишу, у рад нисмо уврстили грађевину констатовану у близини цркве Св. Пантелејмона, око 150 m североисточно од Јагодин мале, јер, по нашем мишљењу, нема јасних индиција да је на овом месту постојала палеовизантијска црква која је претходила средњовековној. В. Кораћ је, чини се, без довољно аргумената указао на ту могућност (В. Кораћ, „Свети Пантелејмон у Нишу, задужбина Стефана Немање“, у: *Стефан Немања – Свети Симеон Мироточиви, историја и предање*, САНУ, Београд 2000, 167–168; Исти, „Истраживање остатака храма Св. Пантелејмона у Нишу“, *Зборник радова Византолошког института* 39, Београд 2002, 111), док је М. Ракоција, одбацујући сваку дозу опреза, датовао претпостављену цркву у крај 4. или прву половину 5. века (М. Ракоција, „Paleobyzantine Churches of Niš – Preliminary Survey“, *Ниш и Византија V*, Ниш 2007, 135). И када је у питању црква Светог Николе, односно остаци делимично испитане грађевине у подножју истоименог брда у јужном делу Ниша (М. Ракоција, „Резултати истраживања у порти цркве Св. Николе у Нишу и покушај убикације епископске цркве Св. Прокопија“, *Гласник Друштва конзерватора Србије* 26, Београд 2002, 127–131; Исти, „Paleobyzantine Churches of Niš – Preliminary Survey“, 137–139), морамо бити резервисани. Иако има индиција (база стуба, фрагментован камени крст) да се на овом месту налазила нека црквена грађевина, недовољна истраженост нам не дозвољава да доносимо преурањене закључке о времену подизања и изгледу овог објекта. Овим, али и другим примедбама, нисмо имали намеру да оспоримо несумњив значај радова М. Ракоција за разумевање ранохришћанске прошлости Ниша и околине.

⁴⁷ Из нашег прегледа је изостављена делом октогонална делом кружна грађевина откривена у Медијани, северно од виле са перистилом, коју је М. Ракоција препознао као баптистеријум и довео је у везу са околним комплексом зграда и новооткривеном црквом (М. Ракоција, „Старохришћански баптистеријални комплекс на Медијани у Нишу“, *Ниш и Византија VIII*, Ниш 2010). Такво решење је и даље под знаком питања. И манастирска црква Св. Јована у селу Горњи Матејевац, за коју М. Ракоција сматра да је на рановизантијским темељима (М. Ракоција, „Манастир Св. Јована изнад села Горњи Матејевац код Ниша“, *Гласник Друштва конзерватора Србије* 18, Београд 1994, 119–120; Исти, „Paleobyzantine Churches of Niš – Preliminary Survey“, 146), такође није укључена у преглед, јер је реч о још једној грађевини за коју се, у најбољем случају, само може претпостављати да потиче из овог периода (види претх. нап.).

ти више говора, у Јагодин мали су пронађени и остаци пет цркава, од којих четири, нажалост, више не постоје. Биле су то гробљанске цркве, које су се међусобно разликовале по својим архитектонским решењима. Најзначајнија међу њима свакако је базилика са мартирijумом, која је последња откривена и истражена,⁴⁸ мада је мартирijум откопан још тридесетих година прошлог века. Остале четири базилике открио је, делимично истражио и обележио по бројевима А. Оршић Славетић, 1932. године. Тачне локације ових храмова није једноставно утврдити. По Оршићевој скици,⁴⁹ црква бр. 8 се налазила на источној страни садашње Чегарске улице, црква бр. 20 у Пантелејској улици, црква бр. 42 источно од ње, док је црква бр. 45 била још источније⁵⁰ (Сл. 2).

Црква бр. 8

Црква бр. 8 је једнобродна базилика, оријентисана у правцу исток–запад, са апсидом на истоку, полукружном и споља и изнутра (Сл. 3). Дебљина зида апсиде износи 1 м, а осталих зидова 0,65 м. У основи је прилично издужена (24,30 x 10,40 м). Улазна врата на западном зиду била су фланкирана са два стуба од мермера. Сачувана је само база јужног стуба.⁵¹



Сл. 3 –
Црква бр. 8
(преузето: Оршић
Славетић 1934: сл. 2)

Црква бр. 20

Црква бр. 20 је само делимично истражена. Тачније, откривени су делови два паралелна зида у дужини од 11 м, оријентисана у

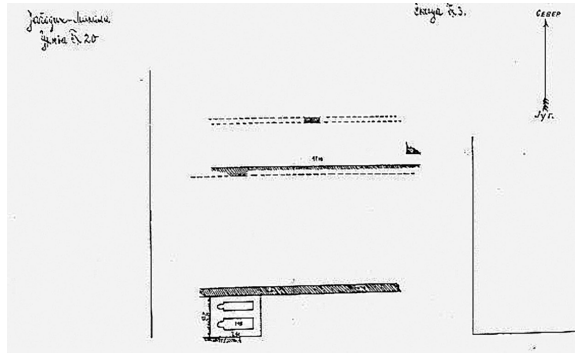
⁴⁸ Ђ. Мано-Зиси, Д. Јовановић, „Археолошко испитивање Нишке тврђаве и Јагодин мале у Нишу“, 367; Lj. Zotović, „Jagodin mala. Niš – kasnoantička nekropola“, *Arheološki pregled* 4, Beograd 1962.

⁴⁹ А. Оршић Славетић, „Археолошка истраживања у Нишу и околини“, 303.

⁵⁰ М. Rakocija, „Paleobyzantine Churches of Niš – Preliminary Survey“, 129–132.

⁵¹ А. Оршић Славетић, „Археолошка истраживања у Нишу и околини“, 304.

правцу исток–запад, а јужно и северно од њих констатовани су зидови који су били паралелни са њима (Сл. 4). А. Оршић Славетић је сматрао да је у питању тробродна базилика у чијем је јужном броду, 0,65 m испод нивоа пода, пронашао два зида на гроба са посебним простором за главу покојника на западној страни.⁵² Овакви гробови су пронађени и током каснијих истраживања на простору Јагодин мале.



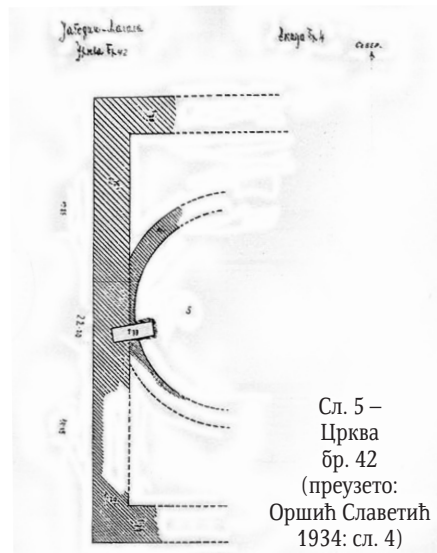
Сл. 4 – Црква бр. 20
(преузето: Оршић Славетић 1934: сл. 3)

Црква бр. 42

Црква бр. 42 је само делимично откривена. Њена ширина износи 22,20 m, а сматра се да је имала апсиду и на западној страни (Сл. 5). Приликом истраживања пронађен је новац цара Константина и одломци шареног штука.⁵³

Црква бр. 45

Црква бр. 45 најмање је истражена. Констатован је само део њене апсиде и пронађен новац цара Валенса.⁵⁴



Сл. 5 –
Црква бр. 42
(преузето:
Оршић Славетић
1934: сл. 4)

Базилика са мартриријумом

Базилика са мартриријумом налази се у западном делу некрополе у Јагодин мали. Прво је 1933. године пронађена и истражена гробница, и већ тада је било јасно да је она била у склопу неког већег здања,⁵⁵ а

⁵² *Ibid.*, 304.

⁵³ *Ibid.*, 304.

⁵⁴ *Ibid.*, 304.

⁵⁵ *Ibid.*, 304; Р. Братанић, „Ископавања у Нишу и околини“, 182–183.

затим је 1952–1953.⁵⁶ и 1962. године откривена и тробродна базилика и утврђен тачан однос између ове две ранохришћанске грађевине. Констатовано је и да зидови гробнице пресецају зидове неке старије и веће грађевине⁵⁷ која, изгледа, није имала кровни покривач.

Гробница (мартиријум) се састојала из надземног и подземног дела – крипте, чије су димензија 7,44 x 3,13 m. На западном зиду крипте су три нише, једна већа у средини и две мање са стране, док су на северном и јужном зиду по два дубока аркосолија (1,57 x 1,61 x 2,82 m), између којих је по једна мања ниша (Сл. 6). Гробница је била засведена и свод је сачуван у висини од 3,38 m. На западном зиду, изнад велике нише, сачуван је доњи део прозорског отвора.⁵⁸ Лучно засведен улаз у крипту је са источне стране (Сл. 7). До крипте се силазило кроз ходник (дромос) са десет степеника, укупне висине 3,30 m, у који се ступало испод пода ексонартекса базилике. На две фотографије из тридесетих година прошлог века се уочава да се у средишњем делу гробнице налазила конструкција (приближних димензија 3,00–3,50 x 2,00 m), израђена од опека или од камених плоча, чија намена није сасвим јасно одређена (постамент?).⁵⁹ Приликом истраживања крипте пронађен је већи број скелета, део стуба и јонски импост–капител од белог мермера,



Сл. 6 – Крипта базилике са мартиријумом, снимак са истока (преузето: Rakocija 2007: sl. 7)



Сл. 7 – Улаз у крипту базилике са мартиријумом, снимак са запада (преузето: Rakocija 2007: sl. 6)

⁵⁶ Ђ. Мано-Зиси, Д. Јовановић, „Археолошко испитивање Нишке тврђаве и Јагодин мале у Нишу“, 367.

⁵⁷ Lj. Zotović, „Jagodin mala. Niš – kasnoantička nekropola“, *Arheološki pregled* 4, Beograd 1962, 232–233.

⁵⁸ Р. Братанић, 182.

⁵⁹ Г. Милошевић, „Мартиријум и гробљанска базилика у Јагодин мали у Нишу“, *Ниш и Византија II*, Ниш 2004, 123–124.

са једне стране украшен са два Христова монограма, између којих је представа голуба у лету са гранчицом у кљуну, а са друге стране рељефом овенчаног крста (*crux coronata*)⁶⁰ (Сл. 8). Међутим, иако је пронађен у крипти, капител није могао припадати мартријуму због његових архитектонских одлика у које се не уклапа такав конструктивни део. Сигурно да он потиче из базилике, што је од посебног значаја јер је овај капител један од главних елемената за њено датовање у крај 5. века.⁶¹



Сл. 8 – Јонски импост–капител, базилика са мартријумом (преузето: Николајевић–Стојковић 1952: сл. 1)

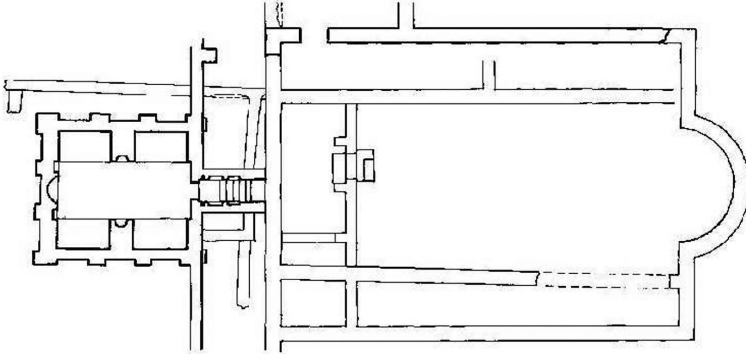
Према сачуваним деловима свода, под надземног дела гробнице могао је бити на 4,20 m изнад нивелете пода крипте. Пошто су остаци приземног дела незнатно сачувани, може се говорити само о његовом могућем изгледу. Ради се, највероватније, о једној просторији на чијем је западном зиду, судећи по његовој дебљини, био поновљен распоред из крипте, са једном већом и две мање нише (апсиде). Зидови су били ојачани пиластрима, који су у горњем делу, изгледа, били украшени рељефном керамопластиком.⁶² На северној и јужној страни, између пода приземља и сводова аркосолија крипте, налазе се четири правоугаоне гробне коморе, које је некада покривала подница приземног дела.

Базилика је тробродна грађевина (15,50 x 21,60 m) са полукружном апсидом на истоку и нартексом и ексонартексом на западу (Сл. 9). Због ограниченог простора за ископавање, апсида је тек делимично откривена, али и простор северно и јужно од храма, где су констатовани делови зидова, који указују да је грађевина имала већу и сложенију основу од истражене. Северни и јужни брод одвојени су од наоса зидовима са зиданим ступцима (0,80 m). Јужни зид јужног брода је ојачан пиластрима и са спољашње и са унутрашње стране. Подови базилике су од различитог материјала и на неједнаким су kotaма, с тим што је у наосу ниво пода најнижи. Унутрашњи зидови су били украшени мермерном оплатом и фреско–сликарством. Нартекс (12,30 x 3,50 m) чине две просторије: већа – западно од средњег брода, мања – западно

⁶⁰ И. Николајевић–Стојковић, „Јонски импост–капители из Македоније и Србије“, *Зборник радова Византолошког института* 1, Београд 1952, 172–173.

⁶¹ *Ibid.*, 172–173; Г. Милошевић, „Мартријум и гробљанска базилика у Јагодин мали у Нишу“, 129.

⁶² Г. Милошевић, „Мартријум и гробљанска базилика“, 126, 127; М. Ракоција, „Paleobyzantine Churches of Niš“, 132–133.



Сл. 9 – Базилика са мучијумом, основа
(преузето: Rakocija 2007: sl. 5)

од јужног брода. Пролаз између нартекса и мучијума затворен је ексонартексом. Већ је речено да се испод пода у ексонартексу приступало степеницама дромоса који је води у крипту.⁶³

У базилици и око ње испитано је 55 гробова, хронолошки разврстаних у три хоризонта сахрањивања. Првој етапи припадају гробови 4. века, и они су старији од цркве; другој, сахране 5. и 6. века, истовремене са базиликом; последњи хоризонт чине средњовековни гробови укопани у шут срушене грађевине.⁶⁴

Према начину полагања покојника констатовани су слободно укопани и гробови са конструкцијом. Ови последњи се типолошки разликују: а) гробови сандучастог пресека зидани опеком или сложени од камених плоча; б) гробови трапезастог пресека од камена или опеке, понекад са мањом полукружном нишом на западној страни; в) гробови сандучастог пресека са покривачем од косо постављених опека; г) зидани „двоћелијски“ гробови покривени са по две камене плоче; д) гробови са оловним саркофагом, положеним у зидану конструкцију или самостално укопани.⁶⁵

На овом месту осврнућемо се само на неке од гробова. *Гроб 5*, откривен у југозападном делу нартекса, зидан је од опека, а њима је поплочан и покривен, тако што су опеке постављене у виду двосливног крова. У гробници се налазио оловни саркофаг са сачуваним бочним странама и лучним (коритасти) поклопцем. Дечји скелет у саркофагу имао је очувану смеђу косу и делове одела. У *гробу 6*, такође дечјем, пронађен је новац цезара Констанса, кован између 337. и 340. године, док је у *гробу 4*, лоцираном у нартексу на месту пролаза из северне у ју-

⁶³ Г. Милошевић, „Мучијум и гробљанска базилика“, 124–126, 128.

⁶⁴ *Ibid.*, 129–130.

⁶⁵ *Ibid.*, 130–131.

жну просторију, откривен скелет одрасле особе чија је глава лежала на кожном јастуку, на ногама су биле делимично очуване кожне шивене ципеле, а преко покојника је била пребачена драперија од црне свиле. Десна рука му је положена уз тело, а у левој руци, у пределу трбуха, покојник је држао свитак од пергамента.⁶⁶

Најзначајнији је налаз из *гроба 7*, у централном делу нартекса, где је 1962. године откривен дечји ранохришћански оловни саркофаг, слободно укопан, оријентисан у правцу запад–исток. Саркофаг је сачињен из два дела, сандука и поклопаца, који је преклопљен преко сандука (Сл. 10). На горњој површини поклопаца, по средини, пластично је изведен крст. На крајевима његовог хоризонталног крака је по једна стојећа фигура у дугој хаљини, док се на крајевима вертикалног крака, али и на крајим странама сандука, налази трочлана биста у рељефу (Сл. 11), која предста-



Сл. 10 – Оловни саркофаг, базилика са мартинијумом (преузето: Петровић 1993: кат. 155 (С. Д.))



Сл. 11 – Оловни саркофаг, детаљ (преузето: Петровић 1993: кат. 155 (С. Д.))

вља царску тријаду, на основу чега је саркофаг датован у период између 379. и 408. године, мада су се неки истраживачи определили за нешто раније датовање, између 337. и 340. године.⁶⁷

На основу расположивих археолошких података изведена је хронологија грађења и коришћења мартинијума и базилике у Јагодин мали. Најстаријој фази припадају делови зидова ограђеног дводелног отвореног простора у чијем центру се, највероватније, налазио гроб мучени-

⁶⁶ *Ibid.*, 131–133.

⁶⁷ *Ibid.*, 134–136.

ка. Дакле, вероватно је у питању меморија. На месту меморије је затим подигнут мартиријум – грађевина са криптом и надземним делом, у којој су поред гроба мартира предвиђена и гробна места за градитеља гробнице и његове најближе. Према налазу новца Констанција II, мартиријум је подигнут око половине 4. века. Око меморије, касније мартиријума, који је чувао гроб мученика, нама непознатог, образовала се некропола у коју су сахрањивани привилеговани грађани Наиса. Затим је крајем 5. века, на самој некрополи, источно уз мартиријум, подигнута базилика. У базилици и око ње, наставило се са сахрањивањем све до пада Ниша и насељавања Словена. Касније, у 11. и 12. веку, на месту срушене базилике и мартиријума, у шуту, врше се укопи покојника.

Цркве у околини Ниша

Црква у Медијани

На западном ободу села Брзи Брод, на око 5 km источно од Ниша, налази се насеље Медијана (*Mediana*), предграђе античког Наиса, са вилама угледних грађана. Средишњи простор насеља заузима вила са перистилом, нимфеумом (триклиннијумом) и термама. У Медијани су још откривени: хореум и занатски центар, западно од виле са перистилом; зграда са октогоналном и кружном просторијом, северно од виле; резервоар за водоснабдевање, 500 m југозападно од центра Медијане; *villa rustica A* и *villa rustica B*, које су само делимично истражене.⁶⁸ Од посебног значаја су медијански мозаици, на првом месту откривени у вили са перистилом,⁶⁹ као и налази скулптура од мермера и порфира.

Током археолошких истраживања 2000/2001. године у Медијани, на простору између источног тракта барака (занатски центар) и виле са перистилом, откривени су остаци цркве, прве у овом насељу⁷⁰ (Сл. 12). У питању је једнобродна базилика са полукру-



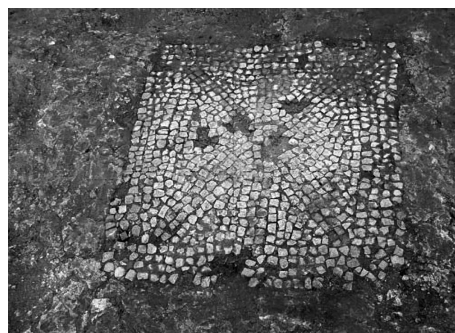
Сл. 12 – Црква у Медијани
(преузето: Rakocija 2007: sl. 20)

⁶⁸ П. Петровић, „Naissus – задужбина цара Константина“, 69–75; Исти, *Ниш у античко доба*, 65–71; С. Дрча, *Медијана*, Народни музеј, Ниш 2006, 11–34.

⁶⁹ Г. Јеремић, „Мозаици Медијане – нека разматрања“, *Ниш и Византија IV*, Ниш 2006, 145–149.

⁷⁰ М. Васић, „Хроника ископавања Медијане 2000–2002. године“, 288–291.

жном апсидом на истоку и нартексом на западу, који је нешто већих димензија од наоса (дим. без нартекса су 8,00 x 6,00 m). Западни зид припрате се ослања на источни зид просторије 17 у баракама. На источној страни је изградњом овог хришћанског храма део западног оградног зида виле са перистилом извађен до темеља. Црква је делимично грађена сухозидом, а око ње је констатован и оградни зид у потпуности одрађен у тој техници. У наосу, у нивоу малтерне поднице, сачувано је једно правоугаоно мозаично поље са представом Христовог монограма⁷¹ (Сл. 13).



Сл. 13 – Христовог монограма, црква у Медијани (преузето: Rakocija 2007: sl. 21)

Црква је датована у крај 4. века и то је засада најстарији познати ранохришћански храм Ниша и околине.

Северно од цркве, на удаљености од само 8,00 m, 2007. године откривена је још једна једнобродна грађевина, мањих димензија (8,50 x 5,85 m), са полукружном апсидом на истоку. На западној страни, где је био улаз, наслањала се на источни зид просторије 17 у баракама, исто као и црква са Христовим монограмом. Простор апсиде био је уздигнут у односу на остали део објекта, а има и индиција постојања субселијума. Ова грађевина је такође протумачена као црква, у чијем се средишњем делу наоса налази амвон, димензија 1,25 x 1,20 m.⁷² Толико засада можемо рећи о овом објекту пошто резултати његовог истраживања нису публиковани.

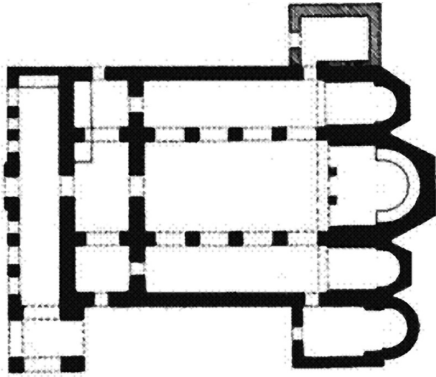
Црква у Ђурлинама

О остацима базилике у Ђурлинама, око 7 km јужно од Ниша, писано је још 19. веку, када је и откривена. Њено откопавање извршили су мештани Ђурлина 1882. године. Опширнији опис остатака цркве дали су М. Валтровић, М. Ђ. Милићевић и Ф. Каниц.⁷³ Захваљујући њима располажемо и цртежима са њеном основом (Сл 14). Ти подаци и графички прикази (Сл. 15) од изузетног су значаја за реконструкцију основе и датовање храма, пошто је касније на истом месту подигнуто ново црквено здање посвећено Св. Петки.

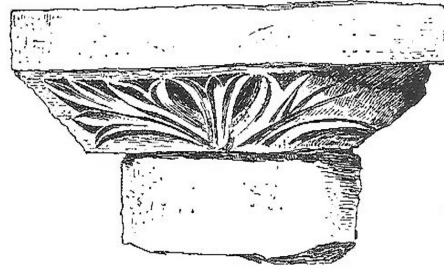
⁷¹ *Ibid.*, 290–292.

⁷² М. Васић, *Извештај о раду у 2007. години*, Иниверзитет у Нишу, Центар за научна истраживања САНУ и Универзитета у Нишу, Одсек за археологију и историју уметности, 2007.

⁷³ М. Ђ. Милићевић, *Краљевина Србија*, 19–22; М. Валтровић, „Белешке с пута“, 120–122; Ф. Каниц, *Србија – земља и становништво* 2, 184–186.

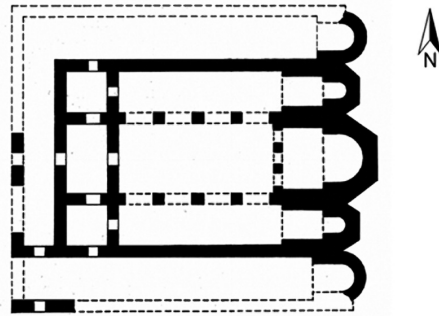


Сл. 14 – Црква у Ђурлинама,
основа по Ф. Каницу
(преузето: Каниц 1985: стр. 184)



Сл. 15 – Капител, Ђурлине,
цртеж Ф. Каница
(преузето: Каниц 1985: стр. 185)

Грађевина у Ђурлинама је велика тробродна базилика, дугачка 37,00 m, рачунајући и трем (Сл. 16). Главни брод се на истоку завршава апсидом, споља трочланом а изнутра полукружном. Пастофорије, северна и јужна, постављене уз олтарски простор, имају исте, само мање апсиде. Наос је подељен на бродове са два низа од по три ступца, док је олтарски простор, који чини један правоугаони травеј и апсидални део, одвојен помоћу два ступца. Валтровић и Каниц спомињу и постојање субселијума.⁷⁴ Нартекс је издељен на три просторије које одговарају ширинама централног и бочних бродова, са којима су комуницирали вратима. Црква је са три стране била окружена тремовима. Северни и јужни трем имају апсидалне завршетке на истоку.⁷⁵



Сл. 16 – Црква у Ђурлинама,
основа према Hoddinott-у
(преузето: Hoddinott 1963: fig. 104)

На основу појединих архитектонских одлика – споља тростране апсиде и положаја пастофорија (ђаконикон и протезис) уз олтар – црква у Ђурлинама је датована у другу половину 6. века.⁷⁶

На основу појединих архитектонских одлика – споља тростране апсиде и положаја пастофорија (ђаконикон и протезис) уз олтар – црква у Ђурлинама је датована у другу половину 6. века.⁷⁶

⁷⁴ М. Валтровић, „Белешке с пута“, 121; Ф. Каниц, *Србија – земља и станоиништво* 2, 185.

⁷⁵ F. R. Hoddinott, *Early Byzantine Churches in Macedonia and Southern Serbia*, London 1963, 194–195; В. Кондић, В. Поповић, *Царичин траг. Утврђено насеље у византијском Илирику*, Галерија САНУ, Београд 1977, 155–156.

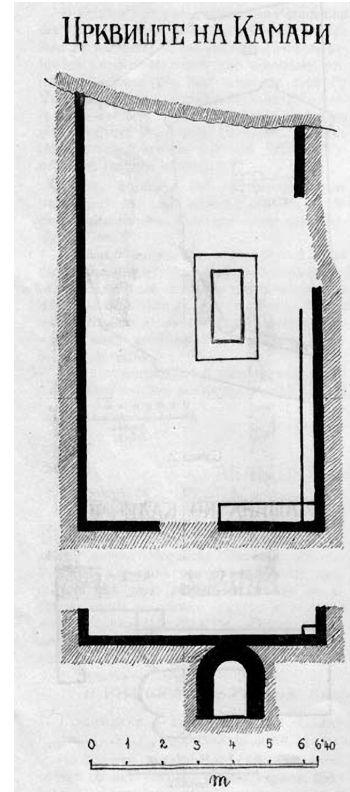
⁷⁶ О. Илић, „Палеохришћански сакрални споменици у мањим насељима и утврђењима у околини Ниша“, *Ниш и Византија VIII*, Ниш 2010, 122.

Црква у Камари код Габровца

Године 1931, један мештанин Габровца (око 5 km јужно од Ниша) је на свом имању откопао старохришћанску цркву. О њој сазнајемо само на основу оскудних података и цртежа А. Оршића Славетића, објављених у *Старинару* 1936. године⁷⁷ (Сл. 17). Њени остаци и данас постоје али су у потпуно запуштеном стању.⁷⁸

А. Оршић Славетић није могао да уцрта основу целе грађевине пошто је њен источни део био сасвим разрушен и разнет, па је остало нејасно како је изгледала апсида. Црква је грађена од ломљеног и притесаног камена, уз употребу опеке. Уз јужни и западни зид био је прислоњен банак, висок 0,20 m а широк 0,40 m, сазидан од камена и цигле. Под је био патосан целим опекама.

У унутрашњости цркве, на око 2,50 m од јужног зида, констатована је засведена гробница, делимично порушена, у којој је пронађен скелет са каменом плочом крај лобање. На плочи је уклесан натпис са именом покојника, али она није у потпуности растумачена.⁷⁹ Свакако је у питању гроб неког угледног грађанина.



Сл. 17 – Црква у Габровцу (преузето: Оршић Славетић 1936: сл. 4)

Црква у Клисуре

У селу Клисуре код Малошишта, око 12 km јужно/југозападно од Ниша, испод остатака средњовековног града Копријана, 1933. године, А. Оршић Славетић је очистио остатке једне ранохришћанске цркве. У питању је триконхосна грађевина, дужине 19,35 m, оријентисана у правцу исток–запад, са апсидом на истоку, нартексом и пастофоријама на западу (Сл. 18). Под у нартексу је мозаичан, грубље израде, док је у осталом делу грађевине сачињен од наизменично по-

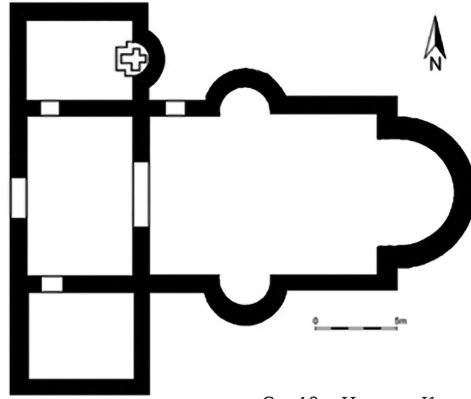
⁷⁷ А. Оршић Славетић, „Белешке са путовања“, 172–173.

⁷⁸ М. Ракоција, „Paleobyzantine Churches of Niš“, 141–142.

⁷⁹ А. Оршић Славетић, „Белешке са путовања“, 172–173; О. Илић, „Палеохришћански сакрални споменици у мањим насељима и утврђењима у околини Ниша“, 113.

стављених плочица мермера и месног зеленог камена. У поду је констатована и једна фрагментована камена плоча са крстом.⁸⁰

Северни анекс је са мањом апсидом на истоку и крстообразним базеном уз саму апсиду. Мада подсећа на базен крстионице, изгледа да је ипак у питању хонектирион, простор намењена за прање црквених сасуда.⁸¹



Сл. 18 – Црква у Клисури (преузето: Кондић, Поповић 1977: сл. 122)

Баконикон и протезис на бочним странама нартекса опредељују овај старохришћански објекат у период до половине 6. века,⁸² с обзиром на касније промене у распореду ових архитектонских елемената које су пратиле промене у литургијском обреду.⁸³

Црква у Кулинама у Балајнци

Остаци рановизантијског утврђења у Балајнци (око 11 km југозападно од Ниша) одавно су привлачили пажњу истраживача. Од Феликса Каница, преко Николе Вулића, Адама Оршића Славетића,⁸⁴ случајног открића (1958) бронзане главе византијске царице (Еуфемije?), која је убрзо публикована,⁸⁵ до првих археолошких истраживања овог локалитета (1969–1970), прошло је доста времена, а на делимично објављивање резултата ископавања морало се чекати још четврт века.⁸⁶

У јужном делу унутар утврђења, које је било правоугаоног облика са трапезоидним подграђем, откривени су остаци тробродне базилике са полукружном апсидом на истоку и троделним нартексом на запа-

⁸⁰ А. Оршић Славетић, „Белешке са путовања“, 172–173.

⁸¹ В. Кондић, В. Поповић, *Царичин град. Утврђено насеље у византијском Илирику*, 157–158; О. Илић, „Палеохришћански сакрални споменици“, 117–118.

⁸² О. Илић, „Палеохришћански сакрални споменици“, 118.

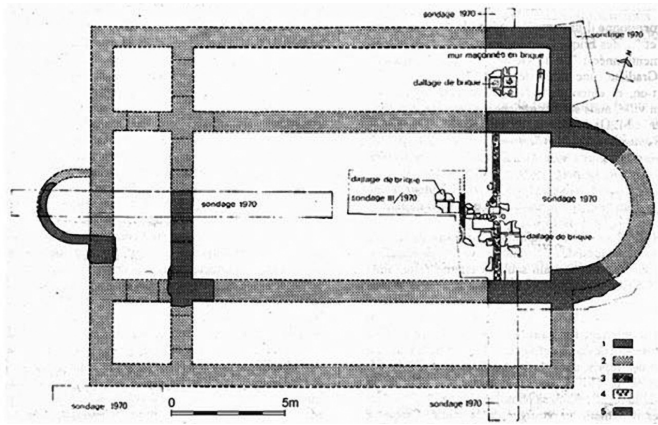
⁸³ Ђ. Стричевић, „Баконикон и протезис у ранохришћанским црквама“, *Старинар* IX-X, Београд 1959.

⁸⁴ А. Оршић Славетић, „Белешке са путовања“, 170–171.

⁸⁵ Д. Срејовић, А. Симовић, „Портрет византијске царице из Балајнца“, *Старинар* IX-X, Београд 1959.

⁸⁶ М. Jeremić, „Agglomération protobyzantine fortifiée“, *Antiquité tardive* 3, 1995; М. Милинковић, „Нека запажања о рановизантијским утврђењима на југу Србије“, *Ниш и Византија* III, Ниш 2005, 165.

ду (Сл. 19). Димензије храма су 20,90 x 15,80 m.⁸⁷ Под је био поплочан деловима парпетних плоча, што значи да је базилика након рушења у неком тренутку била обновљена.⁸⁸ Плоче су орнаментисане рељефним крстовима.⁸⁹

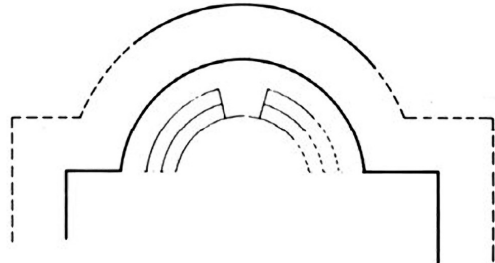


Сл. 19 – Црква у Балајнцу
(преузето: Jeremić 1995: fig. 5)

Једноставна стратиграфија налазишта која указује на један временски хоризонт коришћења одређен на основу покретних археолошких налаза, затим архитектура и камена пластика базилике у Кулинама код Балајнца, опредељују је у 6. век.⁹⁰

Црква у Миљковцу

На локалитету „Градиште“ у селу Миљковац, око 12 km северно од Ниша, унутар зидина рановизантијског утврђења, учени су остаци цркве која није истражена, те се о њој не може много тога рећи. Имала је полукружну апсиду са степенастим синтроносом (Сл. 20), по фрагментима фреско–малтера и мермерним парпетним плочама закључује се да је била украшена и живописана.⁹¹



Сл. 20 – Црква у Миљковцу
(преузето: Ракоција 1998: сл. 10)

⁸⁷ М. Jeremić, „Agglomération protobyzantine fortifiée“, 198.

⁸⁸ М. Милинковић, „Нека запажања о рановизантијским утврђењима на југу Србије“, 166.

⁸⁹ М. Jeremić, „Agglomération protobyzantine fortifiée“, 198–199.

⁹⁰ *Ibid.*, 200; М. Милинковић, „Нека запажања о рановизантијским утврђењима на југу Србије“, 166; О. Илић, „Палеохришћански сакрални споменици“, 121.

⁹¹ М. Ракоција, *Манасџири и цркве града Ниша*, Ниш 1998, 20; О. Илић, „Палеохришћански сакрални споменици“, 123–124.

4. б. Гробнице

Ранохришћанске зидане гробнице на свод типа *hypocaust* воде порекло од паганских засвођених подземних просторија. Појављују се прво у Сирији и Палестини одакле се шире на запад. На Балкану су редовна појава на некрополама урбаних центара, али их има и на ширим градским територијама, углавном у склопу ранохришћанских цркава и гробаља. Основна подела засведених гробница је према њиховим архитектонским одликама. У прву групу спадају гробнице засведене полуобличастим сводом, у другу засведене са једном или две калоте. Оба типа гробница обично имају приступно степениште (дромос) и улаз затворен вертикално постављеном каменом плочом. У унутрашњости је више гробних места која могу бити различито архитектонски решена (преграде, банци, аркосолијуми, озидане раке, слободан простор без посебно инсталираних гробова). Овакве гробнице често могу бити и осликане, што је од посебног значаја за њихово датовање, пошто су, у складу са хришћанском праксом сахрањивања покојника, обично оскудне покретним налазима.

Све засада познате старохришћанске зидане гробнице Ниша откривене су у насељу Јагодин мали, о чему је већ било говора. Ту је, североисточно од тврђаве, у касној антици била главна градска некропола *extra muros*. Површина на којој се ова некропола простирала приближно је одређена на основу археолошки истражених и случајно откривених гробова. Западна граница некрополе је на неких 100 m северозападно од Тврђаве; источна у Улици Ратка Павловића (Пантелејска), изнад текстилне фабрике Нитекс; јужну границу чини десна обала Нишаве, а на северу некрополе се завршава код Ул. Косовке девојке, око 150 m јужно од Цркве Светог Пантелејмона⁹² (Сл. 2).

Извршена је и типолошка подела касноантичких гробова откривених у Јагодин мали: тип I – слободно укопани гробови; тип II – гробови без зидане конструкције, ограђени каменом облутком; тип III – гробови с покривачем од опека или тегула (4 варијанте); тип IV – гробови грађени од опека, омалтерисани са спољне и унутрашње стране (2 варијанте); тип V – полуоблично засведене гробнице правоугаоне основе (2 варијанте); тип VI – гробнице засведене калотом.⁹³

У складу са темом овог рада, у прегледу који следи биће приказане само гробнице петог типа по Љ. Зотовић, и то њихова друга варијан-

⁹² М. Ракоција, „Архитектура зиданих гробница старохришћанског Ниша“, *Ниш и Византија X*, Ниш 2012, 39.

⁹³ Љ. Zotović, „Izveštaj sa iskopavanja kasnoantičke nekropole u Nišu“, 171–174; Љ. Зотовић, Н. Петровић, *Касноантичка некропола у Јагодин мали*, без пагинације.

та,⁹⁴ као и оне шестог типа. У питању су зидане гробнице засведене полуобличастим сводом или са једном или две калоте, тј. оне које се за разлику од обичних зиданих гробова могу назвати грађевинским објектима, у правом смислу те речи. То су: гробница са крстом, гробница са фигуралним представама, гробница са сидром и гробнице бр. 6, 18, 19. и 27. Осим гробница бр. 18. и 19, засведених са једном, односно две калоте,⁹⁵ остале гробнице пронађене у Јагодин мали засведене су полуобличастим сводом.⁹⁶

Поред јагодинмалских, у околини Ниша, у кругу пречника око 25 km, откривене су још четири ранохришћанске зидане гробнице: полуоблично засведене – у селима Јелашници, Горњој Топоници и Клисури код Малошишта; и гробница у Нишкој Бањи, засведена са две калоте. Овом броју треба придружити и засведену гробницу откривену у остацима цркве у Габровцу, о којој је било речи у оквиру прегледа црквених објеката.

Гробнице у Јагодин мали

Гробница бр. 6. (код Мосџа младосџи)

У Јагодин мали, недалеко од базилике са мартиријумом, приликом градње пута 1932. године уништена је старохришћанска зидана гробница чија је унутрашњост била живописана. Гробницу је истражио А. Оршић Славетић и евидентирао је под бројем 6.⁹⁷

⁹⁴ Разлика у варијантама V типа је у димензијама гробница. У прву варијанту спадају засведене гробнице малих размера без прилазног дела са степеницама, док су у другу варијанту убројане гробнице већих димензија и са вишим сводом, са улазом и приступним степеницама. М. Ракоција за гробнице V типа поделу на две варијанте сматра сувишном: М. Ракоција, „Архитектура зиданих гробница старохришћанског Ниша“, 42.

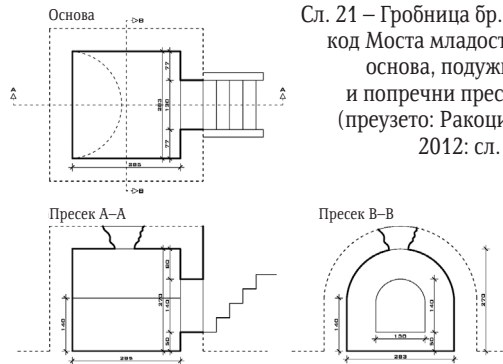
⁹⁵ Током археолошких истраживања 2012. године на простору фабрике Бенетон откривене су и две гробнице засведене са по једном калотом (Г. Јеремић, „Сахрањивање у касној антици у Наису – пример некрополе у Јагодин мали“, у: *Константин Велики и Милански едикт 313 : Рађање хришћанства у римским провинцијама на тлу Србије*, ур. И. Поповић, Б. Борић-Брешковић, Народни музеј, Београд 2013, 134), тако да их је са куполом до сада познато укупно пет. Већ је напоменуто да резултати ових истраживања још нису публиковани.

⁹⁶ Укупан број до сада откривених полуоблично засведених гробница у Јагодин мали, од којих су неке биле и осликане, нешто је већи од обрађених у овом раду. Нажалост, све гробнице нису публиковане. О томе види: М. Ракоција, „Архитектура зиданих гробница старохришћанског Ниша“, 48–51; Исти, „Рановизантијска гробница на свод код села Клисура поред Ниша и кратак осврт на проблеме засведених гробница“, *Ниш и Византија II*, Ниш 2004, 159, нап. 67.

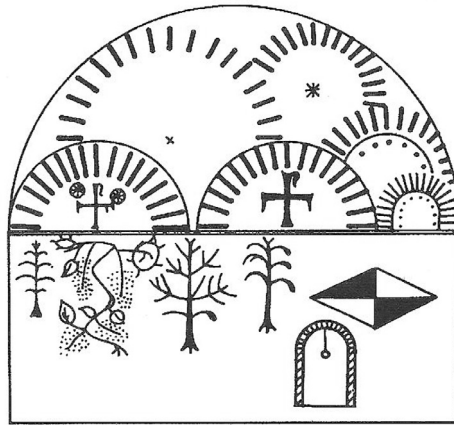
⁹⁷ А. Оршић Славетић, „Археолошка истраживања у Нишу и околини“, 304.

Била је квадратне основе, 2,85 x 2,83 m, висине 2,70 m, полуоблично засведена, са лучно завршеним улазним отвором на источном зиду, затвореним великом каменом плочом. До улаза се стизало степеницама фланкираним зидовима (Сл. 21). Фреско-декорација је била комплетно сачувана само на западном зиду и своду, док је на северном била очувана делимично. Нажалост, од свега је преостао само цртеж фреске на западном зиду и једна фотографија детаља исте представе⁹⁸ (Сл. 22, 23).

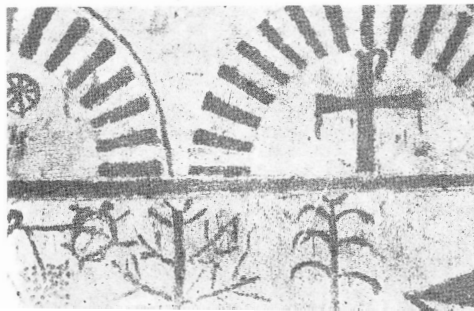
Представа на западном зиду, изведена црвеном бојом на белој подлози, једном хоризонталном бордуром је подељена у две зоне. У доњој зони приказана су три стилизована дрвета, винова лоза, ромб са унакрсним црвено-белим пољима и испод ромба архитектонска конструкција коју чине два лучно повезана тордирана стуба између којих виси обруч окачен у теменом делу лука. У горњој зони, која је лучно завршена због полуобличног свода, у два реда су приказана по три полукруга које образују радијално сложене линије. У средишту два по-



Сл. 21 – Гробница бр. 6, код Моста младости, основа, подужни и попречни пресек (преузето: Ракоција 2012: сл. 5)



Сл. 22 – Гробница бр. 6, цртеж фреске на западном зиду (преузето: Оршић Славетић 1934: сл. 6)



Сл. 23 – Гробница бр. 6, фреска на западном зиду, детаљ (преузето: Петровић 1999: сл. 33а)

⁹⁸ *Ibid.*, 307; Р. Братанић, „Ископавања у Нишу и околини“, 184; М. Ракоција, „Архитектура зиданих гробница старохришћанског Ниша“, 43.

лукруга доњег реда налази се христограм, а горњег по једна звезда. Два преостала полукруга, један у горњем други у доњем реду, са унутрашње стране уоквирени су линијом и тачкама.⁹⁹

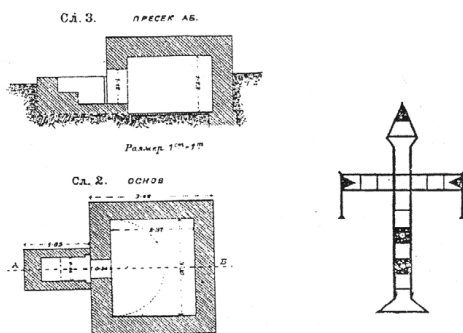
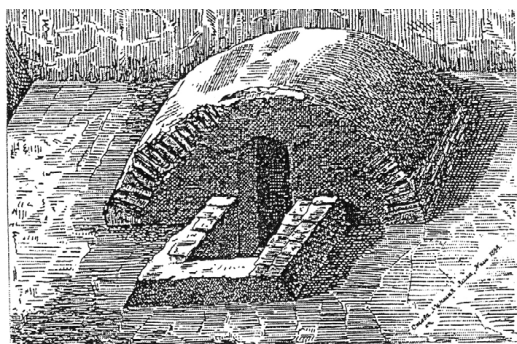
Тумачење симболичних приказа на западном зиду гробнице је следеће: тордирани стубови повезани у лук представљају циборијум са окаченим кандилом или полијелејем што заједно указује на светлост Господњу. Ромб представља улаз, у овом случају у рајско насеље, приказано уз помоћ дрвећа и винове лозе, и пут којим душа власника гробнице иде у вечно блаженство Царства небеског, које је насликано у горњој зони у виду полукружних конструкција са христограмом и звездама.¹⁰⁰

Гробница је датована новчићем Анастасија I у почетак 6. века, што је у сагласности и са стилском анализом њеног фреско–сликарства.¹⁰¹

Гробница са крстом

На Градском пољу, недалеко од базилике са мучеништем, 1887. године случајно је откривена зидана ранохришћанска гробница, о којој знамо само на основу давно публикованих података и цртежа М. Валтровића и Ф. Каница¹⁰² (Сл. 24, 25).

Њене димензије износиле су: дужина 2,37 m, ширина 3,00 m и висина 1,73 m. Била је правоугаона у основи, оријентисана у правцу исток–запад, са полукружно засведеним улазом на истоку (1,12 x 0,60 m), који је био затворен хоризонтално постављеном каменом плочом, до које



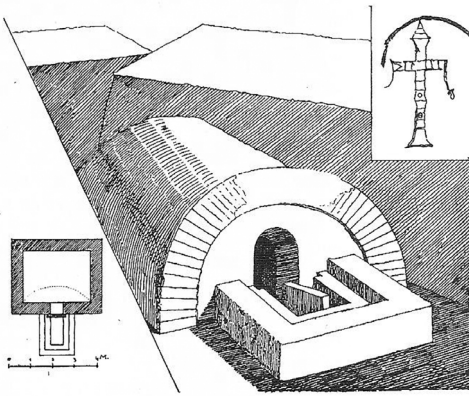
Сл. 24 – Гробница са крстом, према М. Валтровићу (преузето: Ракоција 2012: сл. 6)

⁹⁹ М. Ракоција, „Сликарство уништене гробнице код Моста младости у Нишу“, 109–110.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 110–118.

¹⁰¹ *Ibid.*, 118.

¹⁰² М. Валтровић, 118–119; Ф. Каниц, 167–168.

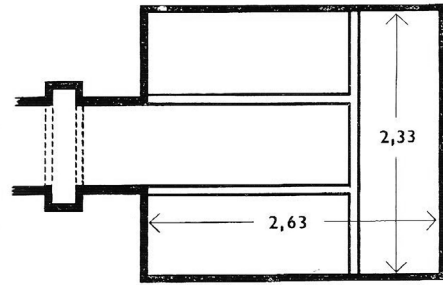


Сл. 25 – Гробница са крстом, према Ф. Каницу
(преузето: Каниц 1985: стр. 167)

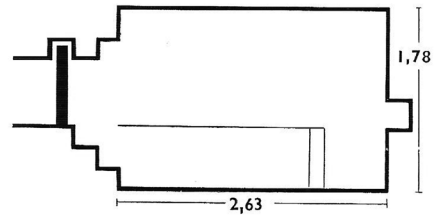
се долазило преко два степеника. Гробница је била засведена полуобличастим сводом, док јој је под сачињен од опека и малтера. Споља и изнутра је била омалтерисана, а унутрашњост делимично живописана црвеном бојом на белој подлози, са великим крстом на западном зиду.¹⁰³

Гробница са фигуралним представама (Ул. Косовке девојке)

Најзначајнија ранохришћанска гробница Ниша откривена је случајно, 1953. године, у дворишту Дома средњошколске деце (Ул. Косовке девојке) у Јагодин мали. Зидана циглом, правоугаоне основе (дуж. 2,63 m, шир. 2,23 m, вис. 1,78 m), полуобличасто је засведена, оријентисана у правцу исток–запад, са улазом на источној страни, који је био затворен масивном каменом плочом ужлебљеном у довратнике. Висина правоугаоног улазног отвора, после ког се у гробну одају ступало преко три степеника, износи 0,70 m. На супротном, западном зиду, налази се једна мања ниша. Ниским преградним зидовима одаја је подељена у четири правоугаона простора (налик на саркофаге без поклопца), приближно једнаких димензија, од којих су три у оси оријентације гробнице, док је четврти простор дужом осом оријентисан у правцу исток–запад и смештен је уз западни зид гробнице (Сл. 26, 27). Уну-



Сл. 26 – Гробница са фигуралним представама, основа
(преузето: Мирковић 1967: сл. 4)

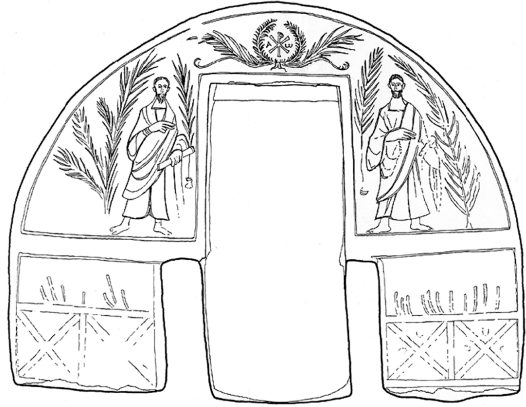


Сл. 27 – Гробница са фигуралним представама,
подужни пресек
(преузето: Мирковић 1967: сл. 5)

¹⁰³ М. Валтровић, 118–119; Ф. Каниц, 168; М. Ракоција, „Архитектура зиданих гробница старохришћанског Ниша“, 45.

трашњи, али и преградни зидови су омалтерисани и прекривени фрескама.

Скелети сахрањених у овој гробници, нажалост, нису констатовани, као ни покретни налази, што у одређеној мери отежава доношење закључака о броју покојника, који су, по Ђурђу Бошковићу, у директној вези са идентификацијом ликовна представљених на живопису.¹⁰⁴ То је, уједно, био и највећи проблем око кога се научници нису слагали.¹⁰⁵



Сл. 28 – Гробница са фигуралним представама, источни зид (преузето: Ракоција 2008: сл. 3)

На источном зиду гробнице, изнад улаза, у венцу од палминих грана, насликан је христогорам са апокалиптичним словима А и Ω. Са обе стране поред улазних врата је по једна фигура мушкарца са брадом, без нимба, обучена у бели *pallium* и тунику са клавусом. Фигура јужно од улаза држи у рукама отворену књигу, док фигура северно од улаза у левој држи савијен свитак, а десном руком благосиља. Око обе фигуре исликано је дрвеће и разно растиње¹⁰⁶ (Сл. 28).

На западном зиду композиција је слична. Христов монограм са апокалиптичним словима окружен је венцем од палминих грана, али и нимбом. Јужно од мале нише је фигура мушкарца са брадом, у истој одећи као и оне на источном зиду, са рукама подигнутим ка Христовом монограму. Северно је, такође, идентично одевена мушка фигура са брадом, с једном руком у положају благосиљања, док у другој, чини се, држи свитак. Као и на источном зиду, око фигуралних представа насликано је дрвеће и растиње црвене и зелене боје. Испод бордура на којима стоје све четири фигуре, у нивоима гробова, приказане су оgrade иза којих је растиње¹⁰⁷ (Сл. 29).

Представе оgrade са хермама, растињем и палминим гранама налазе се и на јужном и северном зиду гробнице (Сл. 30, 31), док је цео

¹⁰⁴ Дж. Бошковић, „Ещё несколько слов о раннехристианской стеной живописи в нишском склепе“, *Византийский временник* XV, Москва 1959, 144–145.

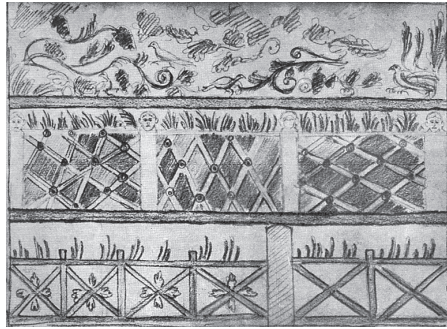
¹⁰⁵ Л. Мирковић, „Старохришћанска гробница у Нишу“, 53–55; Исти, „Да ли на фрескама у нишкој гробници (крај IV века) имамо портрете сахрањених у њој?“, *Зборник Народној музеја V*, Београд 1967, 217–236.

¹⁰⁶ Л. Мирковић, „Старохришћанска гробница у Нишу“, 55, 57.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 55.



Сл. 29 – Гробница са фигуралним представама, западни зид (преузето: Ракоција 2012: сл. 8)

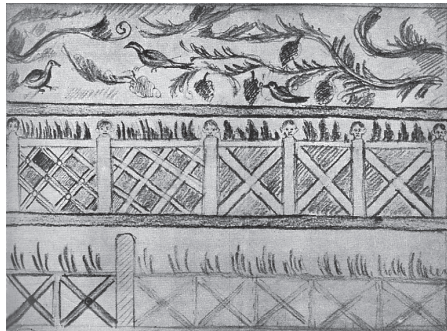


Сл. 30 – Гробница са фигуралним представама, представа раја, јужни зид (преузето: Мирковић 1955: сл. 13)

свод осликан зеленом лозом са руменим и окер лишћем и сиво-црним гроздовима међу којима су птице. Приказ са таванице поновљен је на спољним странама преградних (гробних) зидова.¹⁰⁸

Гробница је датована у крај 4. века, на основу више елемената.¹⁰⁹ Неслагања, међутим, не постоје око датовања, већ, како је напоменуто, у вези са тумачењем појединих композиција, те посредно и целокупног идејног програма

њеног фреско-сликарства. Лазар Мирковић је сматрао да је на зидовима ове гробнице приказан рај, наводећи низ аналогја са палминим гранама, лозама и грожђем, и другим растињем, које у сепулкралној иконографији симболишу рајски врт. Новије анализе сликаних мотива, пре свега прикази ограде са хермама за коју је утврђено да симболизује



Сл. 31 – Гробница са фигуралним представама, представа раја, северни зид (преузето: Мирковић 1955: сл. 11)

¹⁰⁸ *Ibid.*, 56.

¹⁰⁹ Једнослојни малтер на коме су урађене фреске користи се од половине 3. и у 4. веку; Христов монограм са словима А и Ω јавља се у фрескосликарству римских катакомби у периоду 360–451. године; свитак који се налази у рукама две приказане фигуре у нишкој гробници у аналогним представама у катакомбама губи се до почетка 5. века и замењује га кодекс; и на крају, нимб који се овде јавља око Христовог монограма, односно симболичне представе самог Христа, у употребу је уведен нешто пре 340. године и првобитно је био резервисан само за Сина Божјег, касније и за анђеле, а тек крајем 5. века добијају га и свеци. Стога не чуди да ниједна фигура изображена у нишкој гробници нема ореол, односно та чињеница није аргумент против идентификације ових ликова са неким од светих, па и апостолима (*Ibid.*, 56–59, 66).

„ограду раја“, потврђују и допуњују ово мишљење.¹¹⁰ Представљена Константиновим монограмом, централна фигура је сам Христос, окружен Апостолима Петром и Павлом, насликаним на источном зиду код улаза. На западном зиду су двојица еванђелиста (можда Марко и Лука) или неки нишки епископи, а могуће и непознати локални светитељи – мученици. Тако је требало да апостоли и свети буду посредници код Христа, молећи се за душе упокојених чланова породице чија је ово гробница, како би се и они населили у рајском врту приказаном на фрескама.¹¹¹

Ђурђе Бошковић је сматрао да су у гробници биле сахрањене четири особе, тј. да средишњи правоугаони простор није служио само за приступ трима гробницама, већ је и он имао функцију гробног места.¹¹² Лазар Мирковић не одриче ову могућност.¹¹³ Међутим, ствар је у томе што је Ђ. Бошковић број гробова и број насликаних фигура на фрескама довео у директну везу и закључио да су на живопису представљене, још за живота, личности сахрањене у овој гробници.¹¹⁴ С таквим решењем проблема фресака Л. Мирковић није се могао сложити, наводећи низ аргумената против.

Гробница са сигром (Ул. Јаншилејска)

У новије време, 2006. године, у западном делу некрополе у Јагодин мали, у Улици пантелејској (Ратка Павловића 55), приликом копања за темељ стамбено–пословног објекта случајно је откривена ранохришћанска зидана гробница, која је нажалост радом механизације делимично настрадала¹¹⁵ (Сл. 32).

Њена основа је квадратног облика (2,25 x 2,30 m), оријентисана је у правцу исток–запад, са улазом на истоку (0,62 x 0,75 m, на 0,90 m од пода) (Сл. 33). Засведена је полуобличастим сводом (вис. 2,04 m) који се у темену извија дајући специфичан изглед таванице какав до сада није забележен међу засвођеним гробницама Наисуса, и уопште Србије¹¹⁶ (Сл. 34). На земљаном поду констатовани су скелетни остаци три индивидуе, веома лоше очувани. Од покретних налаза пронађено је: два лакримари-

¹¹⁰ I. Popović, „Motif of ‘Railing of Paradise’ on Frescoes from Tombs in Jagodin mala (Naissus) and Čalma (Sirmium)“, *Ниш и Византија* X, Ниш 2012.

¹¹¹ Л. Мирковић, „Старохришћанска гробница у Нишу“, 56, 60.

¹¹² Дж. Бошкович, „Ещё несколько слов о раннехристианской стеной живописи в нишском склепе“, 144.

¹¹³ Л. Мирковић, „Да ли на фрескама у нишкој гробници (крај IV века) имамо портрете сахрањених у њој?“, 219–220.

¹¹⁴ Дж. Бошкович, 146.

¹¹⁵ Т. Чершков, А. Алексић, „Заштитна археолошка истраживања ранохришћанске гробнице у улици Ратка Павловића 55“, 102.

¹¹⁶ M. Rakocija, „Painting in the Crypt with an Anchor in Niš“, 87.



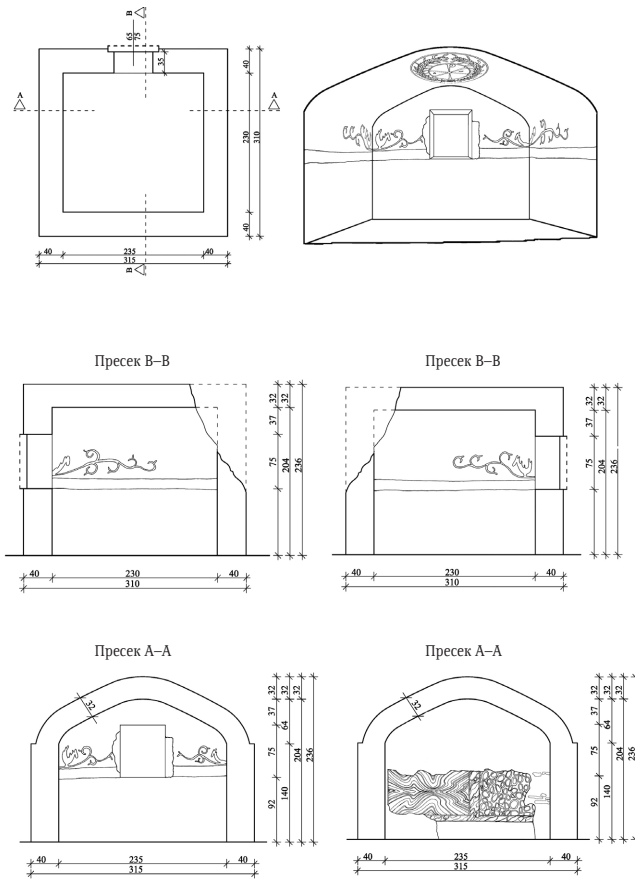
Сл. 32 – Гробница са сидром, након откривања (преузето: Ракоција 2012: сл. 9)



Сл. 33 – Улаз у гробницу са сидром (преузето: Ракоција 2009b: сл. 6)

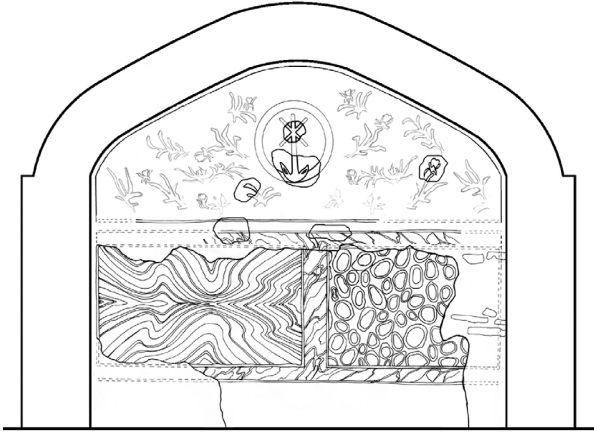
јума, један бронзани новчић цара Теодосија и остаци тканине са златним нитима.¹¹⁷

Унутрашњост је осликана и на основу стилске анализе фресака гробница је датована у крај 4, почетак 5. века. У висини почетка сводног лука, зидови су подељени у два дела црвеном хоризонталном бордуром. Доњи делови зидних површина, осим на западном зиду, нису осликани. На западу је у тој зони фреско-декорацијом имитирана мермерна оплата, али и зид



Сл. 34 – Гробница са сидром, основа и пресеци (преузето: Ракоција 2012: сл. 10)

¹¹⁷ Т. Чершков, А. Алексић, „Заштитна археолошка истраживања ранохришћанске гробнице у улици Ратка Павловића 55“, 104.



Сл. 35 – Гробница са сидром, западни зид
(преузето: Rakocija 2009b: sl. 24)

сачињен од облутака. Горње зоне осликане су виновом лозом, увијених грана окер боје, са птицама у углу источног зида. На западном зиду изнад имитације мермерне оплате смештена је представа сидра у медаљону окруженом цвећем (Сл. 35). На своду гробнице насликан је Христов монограм у медаљону, око кога је лаворовенац унутар прстена¹¹⁸ (Сл. 36, 37).

Читава фреско–декорација, иако садржи неке нове елементе и другачији распоред приказаних симболичних детаља када је у питању фунерарна ранохришћанска уметност на тлу Србије, као што је на пример сидро (у значењу душе која се укотвила у рајском врту), суштински се не разликује од осталих осликаних гробница тога времена, чија је сврха да посредством представљених мотива уведе душе упокојених власника гробнице у рајска насеља. У том смислу, занимљива су тумачења појединих стручњака који сматрају да са доњих зона зидова, као код нишке гробнице, декорација није изостала случајно, већ је то својеврсна представа „земаљског пребивалишта“, које својом празнином треба да истакне лепоту оностраног света осликаног изнад бордуре која их



Сл. 36 – Гробница са сидром, Христов монограм на своду, фотографија
(преузето: Rakocija 2009b: sl. 8)



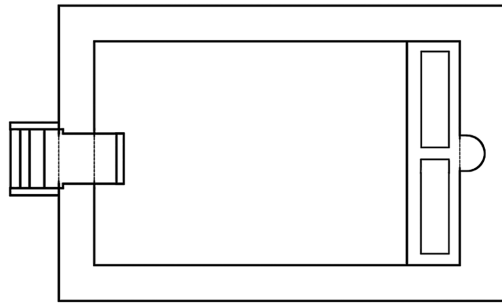
Сл. 37 – Гробница са сидром, Христов монограм на своду, цртеж
(преузето: Rakocija 2009b: sl. 9)

¹¹⁸ M. Rakocija, „Painting in the Crypt with an Anchor in Niš“, 88–89.

дели. Тако, ни имитација мермерне оплате на западном зиду не би била ништа друго до подсећање на свакодневни живот, детаљем који се на сваком кораку среће у јавним зградама и богатијим домовима.¹¹⁹

Гробница бр. 27 (Ул. књажевачка, код Нишкекс)

Реч је о зиданој, полуобличној засведеној (вис. 2,60 m) гробници, правоугаоне основе, највећих димензија (6,00 x 4,30 m) међу досада откривеним гробницама Ниша и околине. Поред величине, њена особеност је и та што јој се улаз налази на јужној страни, а не на источној као код осталих (Сл. 38). До улазног отвора, затвореног великом хоризонтално постављеном каменом плочом са гвозденим карикама, водио је прилаз са степеницама од тесаних камених блокова, након чега се у гробницу ступало преко два степеника на ниво првобитног пода сачињеног од танких камених плоча. Поред ове поднице, констатоване су још две, направљене од опека, по чему се закључује да је гробница коришћена дуже време. Нажалост, слојеви су прилично били поремећени па се није могло са сигурношћу утврдити ком слоју припадају пронађене људске кости и један Валентинијанов бронзани новчић.¹²⁰



Сл. 38 – Гробница бр. 27, основа (преузето: Ракоција 2012: сл. 12)

Два гробна места озидана су дуж северног зида на коме је и лучно обликована ниша (0,65 x 0,94 m). На тај начин, гробови су, у ствари, оријентисани у правцу исток–запад, што је у складу са оријентацијом покојника приликом хришћанских сахрана.¹²¹ Међутим, трагови таквих преграда постоје и уз западни и источни зид. Све гробне преграде одговарају нивоу треће, најмлађе поднице.¹²² Гробница није била осликана, већ само омалтерисана.

¹¹⁹ *Ibid.*, 96–100.

¹²⁰ Lj. Zotović, „Izveštaj sa iskopavanja kasnoantičke nekropole u Nišu“, 173–174; Љ. Зотовић, Н. Петровић, *Касноантичка некропола у Јајодин мали*, без пагинације.

¹²¹ М. Ракоција, „Архитектура зиданих гробница старохришћанског Ниша“, 48.

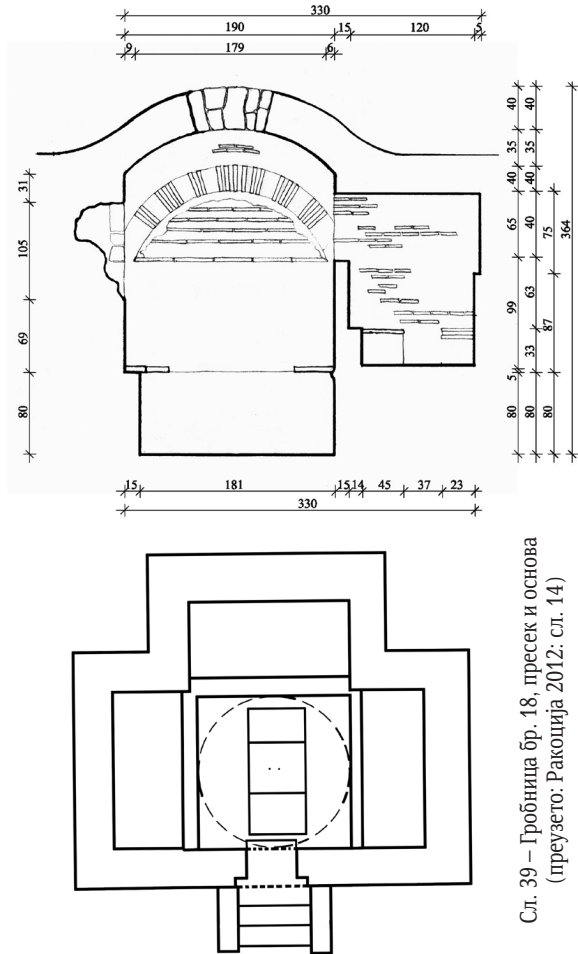
¹²² Lj. Zotović, „Izveštaj sa iskopavanja kasnoantičke nekropole u Nišu“, 173–174; Љ. Зотовић, Н. Петровић, *Касноантичка некропола у Јајодин мали*. Подаци које је о овом објекту дао М. Ракоција у свом прегледном раду о ранохришћанским гробницама Ниша и околине (М. Ракоција, „Архитектура зиданих гробница старохришћанског Ниша“, 48) нису у свим појединостима истоветни са подацима из радова Љ. Зотовић и Н. Петровић, на које се аутор позива.

На основу новчића цара Валентинијана, гробница је оквирно датована у другу половину 4. века.¹²³

Гробница бр. 18 (Ул. кнезселска бб)

На око 30 m источно од гробнице са фигуралним представама, приликом копања канализационог рова 1975. године откривено је 11 гробова који се по конструкцији могу разврстати у неколико различитих типова, а међу њима је и једна гробница зидана опеком, засведена калотом и изнутра омалтерисана.¹²⁴

Основа гробнице је крстообразна, са три аркосолијума, по једним на западној, јужној и северној страни, док је улаз са источне стране уоквирен прецизно клесаним каменим довратницама и надвратником (Сл. 39). Централни простор је 1,90 x 1,90 m, а димензије аркосолија (у којима су били гробови) износе 1,81 m, са испустима за ослањање плоче. Изнад централног дела је калота, ослоњена на пандатифе, омалтерисана и са спољне стране слојем малтера дебљине око 8 cm. Испод нивелете пода у централном делу гробнице налазио се главни гроб (1,82 x 1,02 m), оријентисан у правцу исток-запад, прекривен са три камене плоче, од којих је



Сл. 39 – Гробница бр. 18, пресек и основа (преузето: Ракоција 2012: сл. 14)

¹²³ Lj. Zotović, „Извештај са ископавања касноантичке некрополе у Нишу“, 174; М. Ракоција, „Архитектура зиданих гробница старохришћанског Ниша“, 48.

¹²⁴ D. Šljivar, „Јагодин мала, Ниш – заштитни радови на касноантичкој некрополи“, *Археолошки преглед* 17, Београд 1975, 111–112; М. Ракоција, „Архитектура зиданих гробница старохришћанског Ниша“, 52.

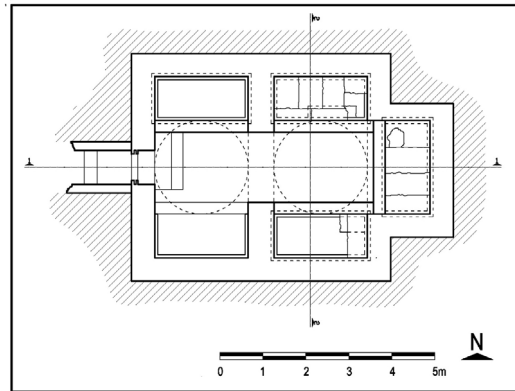
само западна била фиксирана а остале две мобилне. На средњој плочи су две гвоздене алке.¹²⁵

Сви гробови, и у аркосолијумима и гроб у централном делу, били су поремећени, очигледно приликом упада пљачкаша који су пробали темен калоте, што је констатовано одмах након откривања гробнице. На основу броја поремећених скелета могло се утврдити да је гробница била дуго у употреби. Наиме, у централном гробу регистроване су три сахране, а судећи по остацима трулог дрвета покојници су полагаани у дрвеним сандуцима. Од прилога у овом гробу затечен је само кружни поклопац пиксиде израђен од бронзаног лима. У западном аркосолију нађен је део капитела од кречњака, у јужном фрагментован керамички поклопац коничне форме са дугмастом дршком, а у северном аркосолију, поред фрагмента керамичког лонца, нађене су и две бронзане једноделне копче за појас, остаци крста од танког сребрног лима са крацима у облику једнакоугаоног троугла, од којих је један перфориран и кроз њега провучена каричица ланца од бронзане жице.¹²⁶

На основу архитектонских одлика и малобројног покретног археолошког материјала (бронзане копче), гробница је датована у 6. век.¹²⁷

Гробница бр. 19 (Ул. кнезселска)

Гробница је откривена 1960. године.¹²⁸ Налази се у Кнезселској улици на око 40 m удаљености источно од гробнице бр. 18. Зидана је од опека и изнутра омалтерисана хидростатичним малтером. Оријентисана је у правцу исток–запад, димензија 5,00 x 5,00 m (не рачунајући аркосолијум на источној страни) и засведена са две калоте. Такво архитектонско решење је условљено основом грађевине коју чине два квадратна простора: западни, са два аркосолијума (на северном у јужном зиду), и источни са три аркосолијума (на северном, јужном и источном зиду) (Сл. 40,



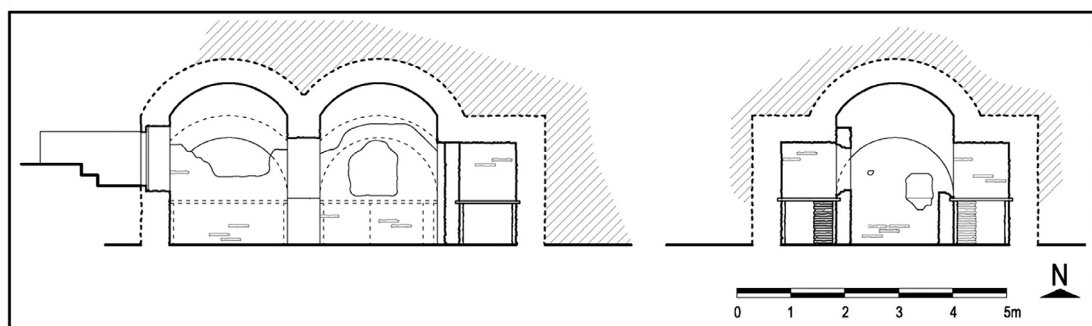
Сл. 40 – Гробница бр. 19, основа
(преузето: Ракоција 2012: сл. 15)

¹²⁵ D. Šljivar, „Jagodin mala, Niš – zaštitni radovi na kasnoantičkoj nekropoli“, 111–112; M. Ракоција, „Архитектура зиданих гробница старохришћанског Ниша“, 53–54.

¹²⁶ D. Šljivar, „Jagodin mala, Niš“, 112–113.

¹²⁷ *Ibid.*, 112; M. Ракоција, „Архитектура зиданих гробница“, 54.

¹²⁸ Lj. Zotović, N. Petrović, „Niš – kasnoantička nekropola“, *Arheološki pregled* 2, Beograd 1960, 130.



Сл. 41 – Гробница бр. 19, подужни и попречни пресек
(преузето: Ракоција 2012: сл. 16)

41). На западној страни је улаз, што је неуобичајено решење када су у питању засведене ранохришћанске гробнице Ниша. До улаза, затвореног хоризонтално постављеном каменом плочом, долазило се дромосом са два степеника фланкирана зидовима, који су такође омалтерисани. У унутрашњости грађевине, две просторије повезане су широким лучним пролазом. Гробница је, иначе, опљачкана кроз отвор који је пробијен на источној калоти, тако да су сви гробови потпуно поремећени и без покретних археолошких налаза.¹²⁹

Две куполе изграђене су на различит начин. Изнад централног квадратног простора првог одељења прелаз из квадрата у круг изведен је помоћу пандатифа, док се изнад друге, источне одаје уздиже кришкасти свод ослањајући се на кривине лука аркосолијума. Различита решења за сводне конструкције у вези су са бројем аркосолијума у ове две просторије. Ипак, обе куполе су зидане без употребе оплата и подупирача, већ везивањем малтером конусно постављених слојева опека, што је одлика византијске градње када је у питању овај конструктивни елемент.¹³⁰ Захваљујући тој чињеници гробница је датована у другу половину 5. или 6. век.¹³¹

Када су у питању аркосолијуми и ту имамо занимљива решења искоришћености простора. Наиме, у њима су смештена по два гроба на два нивоа, један испод другог, одвојени мермерним плочама ужлебљеним у плитке канале у зидовима. Аркосолијуми су били зазидани и омалтерисани, тако да читав поступак градње подсећа на локулусе у катакомбама.¹³²

¹²⁹ *Ibid.*, 131; М. Ракоција, „Архитектура зиданих гробница“, 54.

¹³⁰ Љ. Зотовић, Н. Петровић, *Касноантичка некропола у Јајодин мали*; Петровић, *Ниш у античко доба*, 82.

¹³¹ М. Ракоција, „Архитектура зиданих гробница“, 55–56.

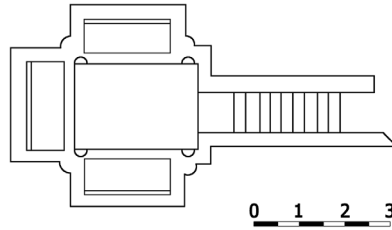
¹³² *Ibid.*, 57–58.

Гробнице у околини Ниша

Гробница у селу Јелашници

У селу Јелашници, око 12 km источно од Ниша, 1952. године истражена је зидана ранохришћанска гробница типа хипогеум, за коју се данас не зна где се тачно налази. Пошто није публикована, о њој се веома мало може рећи.

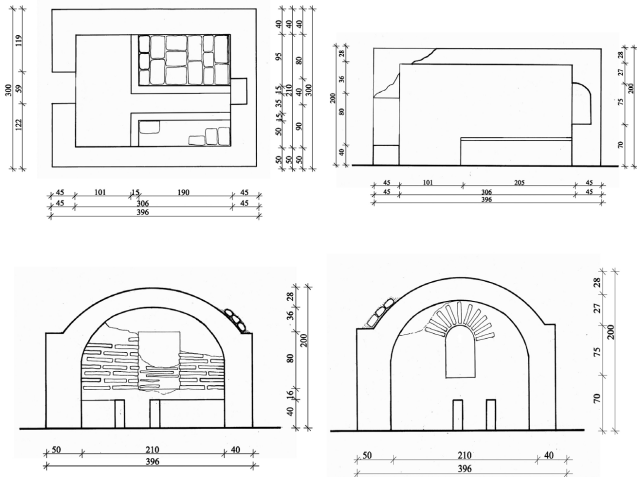
Основа грађевине, оријентисане у правцу исток–запад, је у виду крста, чије краке чине аркосолијуми, којих има три, на северној, јужној и западној страни. Улаз је на истоку, са дугачким прилазним степеништем. Централни правоугаони простор гробнице засведен је полуобличастим сводом. У угловима северног и јужног зида налазе се укупно четири полукружно обликоване нише¹³³ (Сл. 42).



Сл. 42 – Ранохришћанска гробница у Јелашници, основа (преузето: Ракоција 2012: сл. 20)

Гробница у селу Горњој Топоници

Поред асфалтног пута који из Ниша води ка Алексинцу, на месту Знојинце – Голи брег у селу Г. Топоници (око 12 km североисточно од Ниша), случајно је откривена зидана ранохришћанска гробница. Њена једноставна основа је у облику правоугаоника (3,00 x 2,09 m – унутрашње мере, висина 1,70 m), оријентације исток–запад, са улазом (ширина 0,60 m) на источном зиду. На западном зиду налази се лучно обликована ниша (вис. 0,58, шир. 0,41, дубина 0,31 m). Гробница је полуоблично засведена¹³⁴ (Сл. 43).



Сл. 43 – Гробница у Г. Топоници, основа и пресеци (преузето: Ракоција 2012: сл. 21)

¹³³ *Ibid.*, 60.

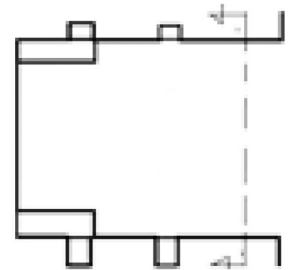
¹³⁴ Т. Чершков, А. Алексић, „Заштитна истраживања ранохришћанске гробнице у Горњој Топоници“, *Археолошки преглед* н. с. 4 (2006), Београд 2008, 105.

Гробна места, правоугаоног облика, оријентисана у правцу исток–запад, образована су уз помоћ оградних зидова од опеке, тако што је у западном делу гробнице простор уз јужни и северни зид ограђен, док је између њих остао ужи пролаз/прилаз. Димензије северног гроба износе 1,93 x 0,49 m, док је јужни гроб доста шири, 1,93 x 0,95 m, и могао је бити двојни. Оба гробна места су поплочана опекама, омалтерисане су им унутрашње стране оградних зидова, али и горња њихова површина. Дужи зидови и свод гробнице су омалтерисани.

Распоред гробних места и ниша на источном зиду су главни елементи на основу којих је гробница у Горњој Топоници датована у другу половину 4. или у 5. век.¹³⁵

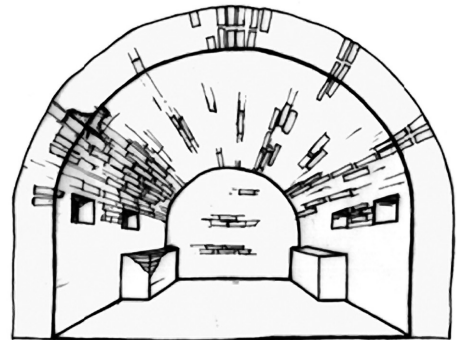
Гробница у селу Клисуре

Полуоблично засведена старохришћанска гробница у селу Клисуре (око 12 km јужно/југозападно од Ниша), позната као црквиште Св. Симеона Столпника, због промене намене у непознатом временском периоду доживела је знатна оштећења и преправке. Објекат је оријентисан у правцу исток–запад, са улазом на западној страни, који је рушењем западног зида и дела свода уклоњен, а простор испред је претворен у мањи плато са кога се преко два степеника ступа у унутрашњост гробнице¹³⁶ (Сл. 44).



Сл. 44 – Гробница у Клисуре, основа (преузето: Ракоција 2004: сл. 10)

Гробница је правоугаоне основе, 3,30 x 2,50 m, висине 1,90 m. Грађена је од опека и омалтерисана хидростатичним малтером црвене боје. На основу незнатних трагова фресака зна се да је била осликана. У источној половини гробнице, уз подужне зидове, налазе се опеком зидани и омалтерисани банкови, високи 0,50 m, широки 0,28 m (Сл. 45). С обзиром на њихову малу дужину, која износи само 1,00 m, може се претпоставити да је ова гроб-



Сл. 45 – Гробница у Клисуре, цртеж (преузето: Ракоција 2004: сл. 8)

¹³⁵ М. Ракоција, „Архитектура зиданих гробница“, 60–63.

¹³⁶ М. Ракоција, „Рановизантијска гробница на свод код села Клисуре поред Ниша и кратак осврт на проблеме засведених гробница“, *Ниш и Византија II*, Ниш 2004, 141–143.

ница служила за сахрану двоје деце. На банке су вероватно полагани сандуци, који су могли бити како од дрвета тако и од олова, али није искључено да су покојници положени без сандука, увијени у платно.¹³⁷

На северном и јужном зиду, 0,80 m изнад нивелете пода, распоређене су по две четвртасте нише неједнаких дубина. Димензије ниша на јужном зиду су 0,25 x 0,15 x 0,23 m, а на северном 0,25 x 0,15 x 0,40 m.

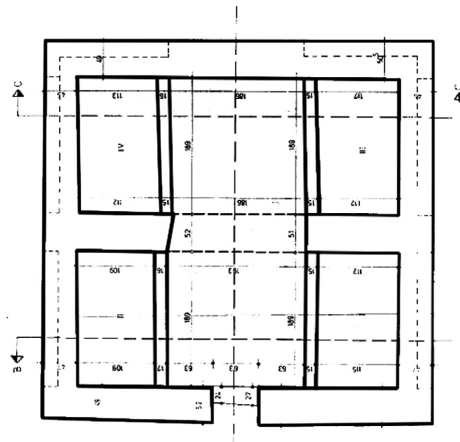
Поред рушења дела објекта и накнадног дозиђивања западног дела са платоом, његов аутентичан изглед нарушава и двосливни кров постављен изнад сводне конструкције.

На основу налаза бронзаног новца Анастасија I, гробница се даје у 6. век.¹³⁸

Гробница у Нишкој Бањи

Гробница у Нишкој Бањи (око 8 km источно од Ниша) откривена је 1975. године. Квадратне је основе, димензија 5,40 x 5,40 m. Оријентисана у правцу исток–запад, подељена је на две једнаке одаје са по два аркосолијума, на северном и јужном зиду. Правоугаони улазни отвор (0,95 x 0,63 m) је на источној страни. Затворен је хоризонтално ужлебљеном каменом плочом, а до њега се долазило спуштајући се преко неколико степеника (Сл. 46). Са спољне источне стране, где се налази улаз у гробницу, озидана је од опека степенаста конструкција чија функција није статичка (Сл. 47). Иначе, цела гробница је зидана опеком; унутрашњост, подница и зидови дрмоса су омалтерисани.¹³⁹

Два квадратна простора у унутрашњости засведена су калотама (вис. 2,50 m), које су са све четири стране ослоњене на пандатифе и лукове – на северним и јужним зи-



Сл. 46 – Гробница у Нишкој Бањи, основа (преузето: Ракоција 2012: сл. 19а)



Сл. 47 – Гробница у Нишкој Бањи (преузето: Ракоција 2012: сл. 19)

¹³⁷ *Ibid.*, 142.

¹³⁸ *Ibid.*, 148.

¹³⁹ Исти, „Архитектура зиданих гробница“, 58–60.

довима на лукове аркосолијума, затим обе калоте на лучни отвор између одаја, и на лукове на западном и источном зиду гробнице. У аркосолијумима, чија висина износи 1,10 m, гробна места (1,90 x 1,10 m) су издигнута 0,25 m у односу на нивелету пода и ограђена зидовима висине 0,40 m.

У гробовима су пронађени скелети покојника и мањи број прилога. Један од скелета имао је сачуване делове одеће коју чини једноставан тамномрки хаљетак, док је у другом гробу констатована кошуља са дугачким рукавима која је досезала до половине бутних костију. Од покретног материјала пронађен је један коштани чешаљ и један керамички суд.¹⁴⁰

На основу архитектонских одлика гробница са две калоте у Нишкој Бањи датована је у 6. век.

5. Закључак

Оскудни историјски извори и степен истражености касноантичких локалитета Ниша и околине не пружају до краја јасну представу о животу ранохришћанске заједнице на градском подручју. Посебан проблем представља чињеница да покретан археолошки материјал и резултати ископавања нису увек били публиковани, нарочито када се има у виду да је много тога од пронађеног у међувремену заувек пропало.

Историја Наиса од 4. до почетка 7 века, судећи по писаним изворима, мање–више је типична повест једног епископског седишта и провинцијског града, који су, будући на раскрсници важних античких путева, веома често посећивали римски цареви, што је било од великог значаја и за његов урбани развој. Од посебне важности је чињеница да је први хришћански цар, „равноапостолни“ Константин Велики, рођен у овом граду. Од седам нишких епископа чија имена знамо (Киријак, Гауденције, Бонос, Марцијан, Далмације, Гајан и Пројект), поједини су имали истакнуту улогу у верским превирањима у Илирику, било на страни правоверних, као Гауденције, иначе пријатељ Атанасија Александријског, било јеретика, као Бонос, по чијем имену је названа боносијанска јерес, осуђена на Сабору у Капуи 391. године. Након провале Хуна (441) јужно од Дунава, Ниш је остао у рушевинама, а његово напађено становништво годинама је боравило у руинираним градским црквама, тражећи на светим местима утеху и спас од болести. Неколико деценија касније (473) Ниш су заузели Готи. Последњи ударац задали су му Словени половином друге деценије 7. века, када је град, делећи судбину осталих места северног Илирика, коначно био напуштен.

¹⁴⁰ *Ibid.*, 60.

О животу обичних хришћана Наиса – друштвеним приликама, социјалним разликама, верским схватањима, естетским критеријумима – сазнајемо на основу археолошких налаза, покретних и непокретних, јер у сачуваним писаним изворима о томе нема ни речи. Поред старохришћанских објеката обрађених у овом раду, вредни су помена и неки покретни налази, који својом израдом сведоче о веома развијеном занатству и радионицама у граду, мада је могуће да неки од предмета нису направљени у Нишу. Међу њима се истичу: део сребрног пехара са шупљом стубастом стопом на чијој спољној страни се налази христограм, па се претпоставља да је посуда коришћена током литургијских обреда¹⁴¹ (Сл. 48); сребрни реликвијар у облику саркофага из села Тасковића¹⁴² (Сл. 49); бронзана мерица од једног секстаријуса са христограмом¹⁴³ (Сл. 50) и чак пет оловних саркофага.¹⁴⁴ Од керамичких производа вредна је помена једна лампа са Христовим монограмом на диску, датована у 5. век.¹⁴⁵



Сл. 48 – Црквени сасуд са христограмом, сребро (преузето: Илић 2008: сл. 1)



Сл. 49 – Сребрни реликвијар из Тасковића (преузето: Илић 2008: сл. 3)



Сл. 50 – Бронзана мерица за жито (преузето: Петровић 1993: кат. 147 (С. Д.))

Нова вера имала је потребе за подизањем читавог низа култних објеката: меморија, хипогеума, цркава, мартријума, као и сложених грађевинских целина које су поред меморијалне остваривале и литургијску функцију. Неки од побројаних типова објеката регистровани су у Нишу и ближој околини, али недостају још многе појединости за боље познавање ранохришћанске топографије овог простора.¹⁴⁶ Примера ради, на подручју града је откривен само један мартријум, што је у супротности са записом

¹⁴¹ Ј. Кондић, „Касноантичко сребро“, кат. 316; О. Илић, „Палеохришћански литургијски предмети и делови црквене опреме на територији Јужне Србије“, *Ниш и Византија VI*, Ниш 2008, 128.

¹⁴² I. Nikolajević, „Sahranjivanje u ranohrišćanskim crkvama na području Srbije“, *Arheološki vestnik XXIX*, Ljubljana 1978, 688; Кондић, „Касноантичко сребро“, кат. 284; О. Илић, „Палеохришћански литургијски предмети и делови црквене опреме на територији Јужне Србије“, 130.

¹⁴³ Б. Дрча, „О запремини римских бронзаних мерица“, *Гласник српској археолошкој друштва* 26 (2010), Београд 2011, 44–45.

¹⁴⁴ Р. Ајдић, „Античке некрополе у Нишу“, *Нишки зборник* 1, Ниш 1974, 36, нап. 14.

¹⁴⁵ Т. Цвјетићанин, „Приватна побожност. Предмети хришћанског култа у свакодневном животу“, у: *Константин Велики и Милански едикт 313: Рађање хришћанства у римским провинцијама на тлу Србије*, Београд 2013, 215, сл. 118.

¹⁴⁶ О. Шпехар, „Настанак хришћанске сакралне топографије касноантичких градова на тлу данашње Србије – прелиминарна разматрања“, *Ниш и Византија X*, Ниш 2012. 257–259.

Светог Виктриција, епископа Руана, да су у Нишу у 4. веку светитељске реликвије чиниле чуда.¹⁴⁷ Такође, није пронађена ниједна градска црква, па ни епископска, већ само гробљански храмови, изван зидина касноантичког Наиса, у данашњој Јагодин мали (Сл. 2). Па ни они нису сви до краја истражени. Три од пет цркава су само констатоване, а о њиховом изгледу и хронологији једва да се шта може рећи. Црква бр. 42 (Сл. 5) је имала полукружну апсиду и на западној страни, што није чест случај у црквеној архитектури. Слично решење има и катедрала у Орлеанвилу (Ел Аснам) у северној Африци.¹⁴⁸ И о неким ранохришћанским црквама из околине Ниша (Миљковац и Габровац) не располажемо са довољно података да би могли у пуној мери говорити о њиховој архитектури и хронологији.

Све старохришћанске цркве које су до сада откривене на подручју Ниша могу се разврстати у три типа – једнобродне базилике, тробродне базилике и триконхоси. Црква бр. 8 (Сл. 3) и црква у Медијани (Сл. 12) су једнобродне грађевине, једноставне правоугаоне основе са полукружном апсидом на источној страни. И црква на Камари код Габровца (Сл. 17) је очигледно једнобродна, али се не зна како јој је изгледала апсида. Док је црква бр. 8 имала веома издужен наос без припрате, базилика у Медијани је имала и нартекс, несразмерно велики у односу на брод. Храмови са сличном основом, са или без нартекса, срећу се на истоку, пре свега у Малој Азији, али их има и на нашим просторима, на пример, у Сакизолу код Царичиног града¹⁴⁹ и Чаракову на градини Зецови.¹⁵⁰ Базилика у Медијани је датована у крај 4. века, захваљујући сачуваном подном мозаичном пољу са христогорамом¹⁵¹ (Сл. 13).

На територији Ниша и околине, географски омеђеној кружницом пречника око 25 km, до сада су пронађене три тробродне базилике – у Ђурлинама, Балајнцу и базилика са мартирејумом у Јагодин мали. Аналогије за ђурлинску цркву су бројне. Када је у питању наш простор црква у Ђурлинама (Сл. 16) се може упоредити са Епископском базиликом у Царичином граду,¹⁵² тробродном базиликом на локалитету Бреговинско кале код Прокупља,¹⁵³ али и неким другим црквеним објектима.

¹⁴⁷ Ж. Зелер, *Почеци хришћанства на Балкану*, 122.

¹⁴⁸ R. Krauthajmer, S. Ćurčić, *Ranohrišćanska i vizantijska arhitektura*, Građevinska knjiga, Beograd 2008, 44, сл. 10.

¹⁴⁹ F. R. Hoddinott, *Early Byzantine Churches in Macedonia and Southern Serbia*, London 1963, fig. 114; В. Кондић, В. Поповић, *Царичин праг. Утврђено насеље у византијском Илирику*, 149–150.

¹⁵⁰ Ђ. Basler, *Arhitektura kasnoantičkog doba u Bosni i Hercegovini*, Veselin Masleša, Sarajevo 1972, 55.

¹⁵¹ М. Васић, „Хроника ископавања Медијане 2000–2002. године“, 290–292.

¹⁵² В. Кондић, В. Поповић, *Царичин праг*, 25–33.

¹⁵³ М. Јеремић, „Рановизантијска базилика на локалитету ‘Бреговинско кале’ код Прокупља“, у: *Прокупље у праисторији, антици и средњем веку*, Археолошки институт : Народни музеј Топлице, Београд : Прокупље 1999, 122, сл. 3–4.

Пастофорије су јој као код Епископске базилике, уз олтар, а уместо једне чак три апсиде су јој споља тростране. Имала је и синтронос. Према архитектонским одликама базилика у Ђурлинама се сврстава у тип базилика тзв. цариградског круга¹⁵⁴ и датује се у другу половину 6. века.¹⁵⁵

Базилика у Кулинама код Балајнца (Сл. 19), тробродне диспозиције са полукружном олтарском апсидом и нартексом, спада у тзв. хеленистички тип базилика, као што су и базилика „F“ у Царичином граду и базилика у Скупију.¹⁵⁶

Посебно место заузима тробродна базилика са мартријумом у Јагодин мали (Сл. 9). Гробна конструкција старија је од базилике која је подигнута тек крајем 5. века, наред гробља које се формирало око мартријума. С обзиром на то да је мартријум зидан као самостална грађевина могао је имати истакнуту надземну конструкцију која се у архитектонском смислу разликује од мартријума који су грађени као анекси цркава.¹⁵⁷ Према организацији простора и архитектонским одликама уочене су сличности базилике са мартријумом са гробним меморијалним грађевинама у Марусинцу и Капључу код Салоне, затим у Печују, а код нас са грађевином на локалитету Киш у Белој Цркви код Пећи.¹⁵⁸ Крипта нишког мартријума (Сл. 6, 7, 9), посматрана издвојено, има доста заједничких одлика (димензије и унутрашњи распоред) са криптом унутар утврђења Караташ.¹⁵⁹

Једина триконхална црквена грађевина на нишком подручју налази се у селу Клисуре код Малошишта (Сл. 18). У истом селу је констатована и зидана гробница на свод. По општој диспозицији основе, аналогни су јој триконхос из Царичиног града, откривен југоисточно од бедема, и црква у Куршумлији.¹⁶⁰

Најбројнији старохришћански грађевински објекти на подручју Ниша су зидане гробнице типа *hypogaeum*. Порекло воде од паганских подземних засвођених просторија.¹⁶¹ У периоду од 4. до почетка 7. века срећу се на целом Балканском полуострву, пре свега у урбаним центрима. Понекад није тако једноставно утврдити које је вере био власник гробнице, па је за ње-

¹⁵⁴ *Ibid.*, 147–149, сл. 26.

¹⁵⁵ О. Илић, „Палеохришћански сакрални споменици“, 122.

¹⁵⁶ В. Кондић, В. Поповић, *Царичин траг*, 66–91; М. Јерemić, „Agglomération proto-byzantine fortifiée“, 200.

¹⁵⁷ В. Кораћ, М. Шупут, *Архитектура византијској светињи*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд 2005, 19.

¹⁵⁸ Г. Милошевић, „Мартријум и гробљанска базилика“, 127–128.

¹⁵⁹ I. Nikolajević, „Sahranjivanje u ranohrišćanskim crkvama na području Srbije“, 685–686.

¹⁶⁰ F. R. Hodinott, *Early Byzantine Churches*, 195–196; В. Кондић, В. Поповић, *Царичин траг*, 158; Ђ. Стричевић, „Рановизантиска црква код Куршумлије“, *Зборник радова Византолошкој институцији* 2, Београд 1953, 180–183.

¹⁶¹ R. Krauthajmer, S. Čurčić, *Ranohrišćanska i vizantijska arhitektura*, 30.

но атрибуирање веома битно познавање ширег археолошког контекста.¹⁶² Управо је некропола у Јагодин мали добар пример преплитања паганске и ранохришћанске фунерарне праксе.¹⁶³ Поред архитектуре, она се најбоље огледа у гробним прилозима. Мада су многе гробнице давно опљачкане, некропола је генерално веома сиромашна покретним археолошким материјалом, који опет претежно чине лични предмети (нарукнице, прстење, фибуле). Сиромаштво у прилозима у складу је са хришћанским веровањем о загробном животу. Међутим, у појединим случајевима у хришћанским гробницама су пронађени предмети који одступају од прописаних верских норми и као прави гробни прилози сведоче о преживелим традиционалним заупокојеним обичајима из раноцарског периода. Углавном су то керамичке посуде, новац и стаклени лакримаријуми, који су везани за ритуал либације.¹⁶⁴ Две стаклене посуде регистроване су у гробници са сидром,¹⁶⁵ а керамички судови у гробници бр. 18¹⁶⁶ и у гробници у Нишкој Бањи.¹⁶⁷ Бронзани новац пронађен у гробницама припадао је царевима: Констанцију II (крипта базилике са мартријумом), Валентинијану (гробница бр. 27), Теодосију (гробница са сидром), Анастасију I (гробница код Моста младости и гробница у Клисури).

Током истраживања некрополе у Јагодин мали на више места су констатовани правилни редови (правац север–југ) гробова, почев од најједноставнијих гробних рака, које су морале имати и надземно обележје, до зиданих засвођених гробница, што значи да је некропола била парцелисана и урбанистички осмишљена. Између гробница, могуће груписаних по породицама, биле су приступне стазе, а читаво гробље вероватно је било украшено дрвћем и разним растињем. Овако уређене некрополе су типичне за урбане центре позног царства.¹⁶⁸

¹⁶² Најстарија (паганска) некропола града Наиса још није откривена на терену. Детектовано је само неколико гробова са опаленим ракама на међусобно удаљеним местима у граду и ближој околини, од којих су три са спаљеним костима покојника регистрована у Ул. Косовке девојке у Јагодин мали, па није искључено да је касноантичка некропола делом захватала простор старијег гробља које је уништено каснијим укупима: П. Петровић, *Ниш у античко доба*, 79.

¹⁶³ Г. Милошевић, „Паганско и ранохришћанско у касноантичким гробницама у Србији“, у: *Трећа југословенска конференција византолога*, Византолошки институт : Народни музеј Крушевац, Београд : Крушевац 2002, 212–216.

¹⁶⁴ Љ. Зотовић, „Промене у формама сахрањивања забележене на територији Југославије у времену од I до VI века“, *Лесковачки зборник* X, Лесковац 1970, 23; Иста, „Погребни ритуал и схватања загробног живота у светлу касноантичке некрополе Наиса“, *Нишки зборник* 1, Ниш 1974: 47; Г. Милошевић, „Паганско и ранохришћанско у касноантичким гробницама у Србији“, 212–213.

¹⁶⁵ Т. Чершков, А. Алексић, „Заштитна археолошка истраживања ранохришћанске гробнице у улици Ратка Павловића 55“, 104.

¹⁶⁶ D. Šljivar, „Jagodin mala, Niš“, 112–113.

¹⁶⁷ М. Ракоција, „Архитектура зиданих гробница старохришћанског Ниша“, 60.

¹⁶⁸ *Ibid.*, 39–41.

Највећа концентрација гробова је била око цркава у Јагодин мали, што је у складу са праксом сахрањивања *ad sanctos*.¹⁶⁹ Тај обичај подразумева сахрањивање и унутар храма, гробљанског или градског, као што је случај са базиликама у Ремезијани, Улпијани, Белој Цркви, Бањици код Пећи, Коловрату код Пријепоља, Базиликом „F“ у Царичином граду,¹⁷⁰ Базиликом „D“ и „E“ на Градини на Јелици,¹⁷¹ итд. Иако немамо директних потврда да су откривени нишки храмови чували реликвије светаца и мученика, речи Светог Виктриција наводе на ову претпоставку. Наравно, у непосредној близини меморије, мартријума или цркве који чувају мученичке или мошти неког локалног свеца, није могао бити сахрањен било ко, већ само привилеговани грађани. Они су као ктитори култних грађевина стицали право да са члановима своје породице и најближих буду погребени у самој цркви или оближњој гробници, одмах до светитеља коме је грађевина посвећена. Када је у питању Ниш и околина, поред засведене гробнице у цркви у селу Габровцу (Сл. 17), пример је базилика са мартријумом (Сл. 9). У унутрашњости базилике и око ње откривен је велики број гробова који се по свом положају, конструкцији и покретним налазима могу приписати знатнијим градским личностима и породицама. Поред остатака свилоног покроба, пергаментног свитка, одеће са *clavae*, кожним сандалама, новца, посебно су значајна два оловна саркофага откривена у нартексу базилике, један слободно укопан а други у оквиру озидане гробне целине. Саркофаг са крстом и представама царске тријаде (Сл. 11) припадао је некој особи веома високог ранга, могуће детету из царске куће.¹⁷²

По архитектонским одликама зидане ранохришћанске гробнице регистроване у Нишу и околини могу се сврстати у два типа. Прву групу чине гробнице засведене полубличастим сводом (гробница код Моста младости, тзв. гробница са крстом, са представама апостола, са сидром, гробница бр.

¹⁶⁹ I. Nikolajević, „Sahranjivanje u ranohrišćanskim crkvama“, 680.

¹⁷⁰ *Ibid.*, 682.

¹⁷¹ М. Милинковић, *Градина на Јелици. Рановизантијски траг и средњовековно насеље*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд 2010, 95–96, 171–177.

¹⁷² Г. Милошевић, „Мартријум и гробљанска базилика“, 137. Изнета су и нешто друга чија мишљења поводом тумачења представе на оловном саркофагу. И. Поповић сматра да су царске бисте овде попримиле једно ново значење: „Налазећи се на крајевима крака крста и формирајући замишљени крст повезивањем представа на бочним странама саркофага, оне представљају покушај визуелизације Светог Тројства, изведен кроз употребу мотива биста три цара који царноправно владају на земљи...“ (И. Поповић, „In hoc signo vinces“, у: *Константин Велики и Милански едикт 313: Рађање хришћанства у римским провинцијама на тлу Србије*, ур. И. Поповић, Б. Борић-Брешковић, Народни музеј, Београд 2013, 156). М. Ракоција, пак, сматра да се релефна декорација на саркофагу може тумачити као представа Христовог распећа на Голготи, препознајући три жене у трочланим бистама, уместо римских императора, и два апостола у стојећим фигурама на левом и десном краку крста (М. Ракоција, „Још једном о декорацији ранохришћанског дечијег саркофага из базилике мученика у Нишу“, *Зборник Народног музеја XX-2* (историја уметности), Београд 2012).

27 и гробнице у Горњој Топоници, Јелашници и Клисуре), које су по класификацији Љ. Зотовић сврстане у тип V, варијанту 2.¹⁷³ У другу групу, или тип VI по Љ. Зотовић, убрајају се хипогеуми засведени са једном (гробница бр. 18) или две калоте (бр. 19 и Нишка Бања), у зависности од основе објекта.

Нишке зидане гробнице засведене полуобличастим сводом поред евидентних сличности међусобно се разликују у појединим архитектонским и декоративним решењима. Две су квадратне основе,¹⁷⁴ пет правоугаоне,¹⁷⁵ док је једна, због распореда аркосолијума, са основом у виду крста.¹⁷⁶ Већина објеката има прилазно степениште и улаз са источне стране. У гробницу бр. 27 се улазило кроз отвор на јужном зиду, а у гробницу у селу Клисури на западном. По једну нишу на западном зиду имају: гробница са фигуралним представама (правоугаону) и гробница у селу Топоници (лучну), док је лучна ниша у гробници бр. 27 на северном зиду, наспрам улаза. Једино хипогеум у Клисури има четири нише, по две на бочним зидовима. Унутрашњи простор гробних одаја решен је на три начина. Гробница у Клисури има два банка, уз јужни и северни зид, који су служили за полагање сандука са покојником, мада сандук није обавезан. Овакве гробнице су веома честе у Босни и Херцеговини, нпр. у Читлуку код Шипова,¹⁷⁷ Превишу и Доњем Зелениковцу код Неума и Вељој Међи,¹⁷⁸ а банци уз подужне зидове су констатовани и у две засведене гробнице у Базилици „Д“ и гробници западно од Базилике „В“ на Градини на Јелици,¹⁷⁹ као и у зиданој гробници у једнобродној рановизантијској цркви на Пазаришту.¹⁸⁰ Без преградних зидова у гробној одаји су: гробница код Моста младости, гробница са крстом, са сидром и у Јелашници, док су гробна места одвојена преградама у преостале три гробнице.¹⁸¹

Оно по чему се четири гробнице из ове групе издвајају од осталих су њихове осликане унутрашње зидне површине. Нажалост, два таква објекта више не постоје (гробница код Моста младости и са представом

¹⁷³ Љ. Zotović, „Izveštaj sa iskopavanja kasnoantičke nekropole u Nišu“, 171–174; Љ. Зотовић, Н. Петровић, *Касноантичка некропола у Јаџодин мали*, без пагинације.

¹⁷⁴ Гробница код Моста младости (Т. VII/1–3) и гробница са сидром.

¹⁷⁵ Гробница са крстом, гробница бр. 27, гробница са фигуралним представама и гробнице у Топоници и Клисури.

¹⁷⁶ Гробница у Јелашници.

¹⁷⁷ I. Vojanovski, „Kasnoantičke grobnice na svod u Čitluku i njihova prethodna konzervacija“, *Naše starine* IX, Sarajevo 1964, 106–109.

¹⁷⁸ I. Miličević-Čapek, „Novi nalazi kasnoantičkih grobnica na svod u Donjoj Hercegovini“, *Archaeologia Adriatica* III, Zadar 2009, 226–229, sl. 6, 9.

¹⁷⁹ М. Милинковић, *Градина на Јелици. Рановизантијски траг и средњовековно насеље*, 171–177, 198.

¹⁸⁰ М. Popović, *Tvrđava Ras*, Arheološki institut, Posebna izdanja 34, Beograd 1999, 133.

¹⁸¹ Уз западни, јужни и северни зид у гробници са представама апостола; уз северни и јужни у гробници у Г. Топоници; два уз северни и по један уз источни и западни зид у гробници бр. 27.

крста). Сликани мотиви нишких хипогеума – христогорами, крст, имитације оплате, разно растиње и биље, винова лоза, птице, антропоморфне представе – уобичајени су за ранохришћанске декорисане гробнице.

Представа крста искићеног драгим камењем из уништене гробнице у Јагодин мали (Сл. 24, 25) слична је, на пример, појединим украсеним крстовима у објектима монашке насеобине Ђелије у Египту, који припадају коптском сликарству од 5. до 7. века.¹⁸²

Од неколико Христових монограма на нишким фрескама издваја се монограм са свода тзв. гробнице са сидром, који се налази у медаљону окруженом ловоровим венцем (Сл. 36, 37). Сличан је христогорам из Виминацијума, затим у гробу бр. 4 на ранохришћанској некрополи у Софији и у крипти у Херсонесу код Севастопоља.¹⁸³ Из исте гробнице је и представа сидра, на западном зиду, која није тако чест мотив. Аналогија је успостављена са сидром на фресци у Акчилару код Варне.¹⁸⁴

Најзначајнија по својој фреско–декорацији свакако је гробница са представама Апостола Петра и Павла. Композиција са апостолима између којих је христогорам у венцу (Сл. 28) има веома блиску аналогију са композицијом на северном зиду ранохришћанске осликане гробнице у Печују (*Sopiana*).¹⁸⁵ И прикази раја на јужном и северном зиду (Сл. 30, 31), односно читава идејно–теолошка потка фресака нишке гробнице, савршено се уклапају у познате сликане програме позноримске катакомбне уметности, нашта је својевремено указивао Л. Мирковић.¹⁸⁶ Новија истраживања и закључци потврдили су његов став. Наиме, након открића бронзане оgrade у Медијани 2000. године, састављене од решеткастих плоча (*cancelli*) и херми Асклепија и Луне,¹⁸⁷ поново су анализиране оgrade насликане у нишкој гробници због њихове међусобне сличности. Питање сличности са медијанским налазом је од секундарне важности, али је указано на аналогне примере тзв. „рајских ограда“ на неким ранохришћанским фрескама и још једном је скренута пажња на симболичко значење мотива оgrade, која одваја овоземаљски од оностраног света. Слична иконографска решења су у базилици у Аквилеји, катакомбама Св. Себастијана у Риму, у аркосолију катакомбе Св. Киријаке у Риму и на фрескама у гробницама бр. 89 и 90 у Солуну.¹⁸⁸

¹⁸² Д. Дамјановић–Шахнер, „Почети пустињског монаштва у Египту“, *Теолошки погледи* XLV (2/2012), Београд 2012, 313, сл. 6.

¹⁸³ М. Rakocija, „Painting in the Crypt with an Anchor in Niš“, 92; R. Pillinger, „Early Christian Grave Paintings in Niš between East and West“, *Ниш и Византија* X, Ниш 2012, 25.

¹⁸⁴ Д. Овчаров, „Архитектура и декорација на старохришћанским гробницама у нашата земи“, *Археологија* 4, Софија 1977, 23; М. Rakocija, „Painting in the Crypt with an Anchor in Niš“, 102.

¹⁸⁵ Л. Мирковић, „Старохришћанска гробница у Нишу“, 68; I. Popović, „Motif of ‘Railing of Paradise’ on Frescoes from Tombs in Jagodin mala (Naissus) and Calma (Sirmium)“, 67.

¹⁸⁶ Л. Мирковић, „Старохришћанска гробница у Нишу“, *Стираринар* V–VI, Београд 1955.

¹⁸⁷ М. Vasić, „Bronze Railing from Mediana“, *Стираринар* LIII/LIV (2003–2004), Београд 2004.

¹⁸⁸ I. Popović, „Motif of ‘Railing of Paradise’“, 72–75.

Од зиданих гробница калотасто засведених две су откривене на некрополи у Јагодин мали, једна у Нишкој Бањи (Сл. 46, 47). Куполе, једна или две, подразумевају централни квадратни простор око кога се налазе аркосолијуми, у којима је вршено сахрањивање. Калоте нису у свим случајевима једнако изведене. У гробници бр. 18 (Сл. 39) калота је изидана концентричним редовима опеке. У гробници бр. 19 (Сл. 40, 41) калоте се конструктивно разликују – западна је урађена концентричним слојевима и ослоњена на пандатифе, док је источна изведена спајањем четири кришке чије се доње ивице ослањају на лукове аркосолијума. И калоте у гробници у Нишкој Бањи ослањају се на пандатифе и лукове аркосолијума.

Простор аркосолијума није истоветно искоришћен у сва три случаја. У Нишкој Бањи гробна места у нишама издигнута су 0,25 m у односу на нивелету пода и ограђена зидовима висине 0,40 m. У гробници бр. 19 у Јагодин мали аркосолијуми су раздвојени на два нивоа, преграђени и обложени мермерним плочама, а затим зазидани. Гробница бр. 18, поред гробова у нишама, у централном простору надвишеном калотом, испод нивелете пода, има озидано гробно место покривено са три камене плоче. Као и код полуобличног засведених гробница у главну одају се ступало преко прилазних степеница фланкираних зидовима. У гробници бр. 19 улаз није са источне већ са западне стране. За разлику од неких полуобличног засведених гробница, гробнице са куполом нису биле фреско–декорисане, већ само омалтерисане.

Архитектура и фреско–сликарство ранохришћанских зиданих гробница на свод у Нишу и околини уклапа се у познате примере на ширем простору Балкана и Паноније. Порекло, међутим, највероватније воде са Истока, из Сирије и Палестине. Проблем је у томе што се стилски и конструктивни елементи гробница типа хипогеум у великој мери прожимају, тако да за сваку постоји већи број аналогних примера на ширем географском подручју, па су ове гробне грађевине често хронолошки неосетљиве. Када су нишке зидане гробнице у питању уочавају се и неке особености у архитектури, као код тзв. гробнице са сидром, која има јединствено решен свод извијен у темену. Проблем хронологије полуобличног засведених гробница недавно је покушао да реши М. Ракоција, предложивши начин за њихово прецизније датовање на основу броја и распореда ниша на зидовима гробних одаја.¹⁸⁹ Када је реч о гробницама засведеним кало-

¹⁸⁹ М. Ракоција, „Рановизантијска гробница на свод код села Клисуре“, 148–157. На основу претпоставке да се нише на бочним зидовима гробница јављају по узору на нише на зидовима цркава, почев од 6. века, изведена је следећа типолошка класификација и хронологија полуобличног засведених гробница: гробнице са једном нишом на чеоном зиду (4/5. век); гробнице са нишом на чеоном зиду и са по паром ниша на бочним зидовима (5/6. век); гробнице са нишама само на бочним зидовима (6/поч. 7. века) (*Ibid.*, 148–157). Иначе, сврха ових ниша није сасвим поуздано утврђена. Зани-

том, поред наведених конструктивних разлика, заједничко им је да су им све куполе грађене без употребе оплата и подупирача, што је, за разлику од римских, карактеристика византијских сводних конструкција. Како је купола на сакралним рановизантијским грађевинама честа појава од 6. века, довођењем у везу сепулкралне са црквеном архитектуром закључено је да су калотасто засведене гробнице настале у истом периоду.¹⁹⁰

Коначно словенско заузимање илирских градова, негде око 615. године, прекинуло је развој касноантичке цивилизације, па и црквене архитектуре на овим просторима. Међутим, неке ранохришћанске култне грађевине, као што је рушевина базилике са мартиријумом, у средњем веку служе за уповавање покојника, што је јасно сведочанство присутности свести о култном месту. Засведена гробница у селу Клисуре и данас служи као објекат за молитву и ходочашће, због веровања да је у питању црквиште Св. Симеона Столпника.¹⁹¹

Библиографија:

Ајдић, Р. (1974), „Античке некрополе у Нишу“, *Нишки зборник* 1, Ниш, 33–45.

Марцелин, А. (1998), *Историја*, прир. М. Милин, Београд: Просвета.

Basler, Ђ. (1972), *Arhitektura kasnoantičkog doba u Bosni i Hercegovini*, Sarajevo: Veselin Masleša.

Војановски, И. (1964), „Касноантичке гробнице на свод у Ћитлuku и њихова претходна конзервација“, *Наше старине* IX, Sarajevo, 103–122.

Бошковић, Дж. (1959), „Ещё несколько слов о раннехристианской стеной живописи в нишском склепе“, *Византийский временник* XV, Москва, 144–147.

Братанић, Р. (1937), „Ископавања у Нишу и околини“, *Прејлед еџархије нишке* 5–6, Ниш, 180–187.

Валтровић, М. (1888), „Белешке с пута“, *Сџаринар* IV, Београд.

Васић, М. (1975), „Налаз римских сребрних тањира из Ниша“, *Зборник Народној музеја* VIII, Београд, 221–227.

Васић, М. (2004), „Хроника ископавања Медијане 2000–2002. године“, *Сџаринар* LIII/LIV (2003–2004), Београд, 288–294.

мљиво је да су у неким од њих пронађене птичије кости па је претпостављено да су у гробове стављане птице, чија би улога била да душу покојника узнесу на небо (Љ. Зотовић, „Погребни ритуал и схватања загробног живота у светлу касноантичке некрополе Наиса“, 49). Могуће је да су у нишама одлагани предмети и сасуде за обред у спомен умрлог: М. Ракоција, „Рановизантијска гробница на свод код села Клисуре“, 156.

¹⁹⁰ Љ. Зотовић, Н. Петровић, *Касноантичка некропола у Јајодин мали*, без пагинације.

¹⁹¹ М. Ракоција, „Рановизантијска гробница на свод код села Клисуре“, 141.

Vasić, M. (2004), „Bronze Railing from Mediana“, *Старинар* LIII/LIV (2003–2004), Београд, 79–109.

Васић, М., *Извештај о рагу у 2007. години*, Универзитет у Нишу, Центар за научна истраживања САНУ и Универзитета у Нишу, Одсек за археологију и историју уметности (документ преузет са www.ni.ac.rs/images/stories).

Vasić, M. (2008), „Prolasci i boravci rimskih imperatora u Nišu krajem III i u IV veku“, *Naissus I*, Ниш, 9–23.

Осторогорски, Г. (ур.) (1955), *Византијски извори за историју народа Југославије I*, Београд: Византолошки институт.

Дамјановић–Шахнер, Д. (2012), „Почеци пустињског монаштва у Египту“, *Теолошки погледи* XLV (2/2012), Београд, 305–317.

Дрча, С. (2006), *Медијана*, Ниш: Народни музеј.

Дрча, Б. (2011), „О запремини римских бронзаних мерица“, *Гласник Српској археолошкој друштва* 26 (2010), Београд, 43–49.

Зелер, Ж. (2005), *Почеци хришћанства на Балкану*, Подгорица: ЦИД.

Зечевић, Н. (2002), *Византија и Гоџи на Балкану у IV и V веку*, Београд: Византолошки институт.

Zotović, Lj. (1961), „Izveštaj sa iskopavanja kasnoantičke nekropole u Nišu“, *Limes u Jugoslaviji I*, Београд, 171–175.

Zotović, Lj. (1962), „Jagodin mala. Niš – kasnoantička nekropola“, *Arheološki pregled* 4, Београд, 230–233.

Зотовић, Љ. (1970), „Промене у формама сахрањивања забележене на територији Југославије у времену од I до VI века“, *Лесковачки зборник X*, Лесковац, 19–24.

Зотовић, Љ. (1974), „Погребни ритуал и схватања загробног живота у светлу касноантичке некрополе Наиса“, *Нишки зборник 1*, Ниш, 46–51.

Zotović, Lj., Petrović, N. (1960), „Niš – kasnoantička nekropola“, *Arheološki pregled* 2, Београд, 130–133.

Зотовић, Љ., Петровић, Н. (1968), *Касноантичка некропола у Јагодин мали*, водич, Ниш: Народни музеј.

Zotović, Lj., Petrović, N., Petrović, P. (1967), „Niš, Jagodin mala – kasnoantička nekropola“, *Arheološki pregled* 9, Београд, 115–116.

Илић, О. (2008), „Палеохришћански литургијски предмети и делови црквене опреме на територији Јужне Србије“, *Ниш и Византија VI*, Ниш, 125–136.

Илић, О. (2010), „Палеохришћански сакрални споменици у мањим насељима и утврђењима у околини Ниша“, *Ниш и Византија VIII*, Ниш, 111–125.

Petrović, P. (1979), *Inscriptions de la Mésie Supérieure, Vol. IV, Naissus – Remesiana – Horreum Margi*, Београд: Centre d'études épigraphiques et numismatiques de la Faculté de philosophie de l'Université.

Јеремић, Г. (2006), „Мозаици Медијане – нека разматрања“, *Ниш и Византија IV*, Ниш, 145–158.

Јеремић, Г. (2013), „Сахрањивање у касној антици у Наису – пример некрополе у Јагодин мали“, у: *Константин Велики и Милански едикт 313 : Рађање хришћанства у римским провинцијама на тлу Србије*, ур. И. Поповић, Б. Борић–Брешковић, Београд: Народни музеј Београд, 126–135

Jeremić, M. (1995), „Agglomération protobyzantine fortifiée“, *Antiquité tardive* 3, 193–207.

Јеремић, М. (1999), „Рановизантијска базилика на локалитету ‘Бреговинско кале’ код Прокупља“, у: *Прокупље у праисторији, антици и средњем веку*, Београд: Археолошки институт, Прокупље: Народни музеј Топлице, 119–157.

Каниц, Ф. (1985), *Србија – земља и становништво 2*, Београд: СКЗ–Рад.

Кондић, Ј. (1994), „Касноантичко сребро“, у: *Античко сребро у Србији*, прир. И. Поповић, Београд: Народни музеј, 55–67.

Кондић, В., Поповић, В. (1977), *Царичин траг. Утврђено насеље у византијском Илирику*, Београд: Галерија САНУ.

Кораћ, В. (2000), „Свети Пантелејмон у Нишу, задужбина Стефана Немање“, у: *Стефан Немања – Свети Симеон Мироточиви, историја и предање*, Београд: САНУ, 163–169.

Кораћ, В. (2002), „Истраживање остатака храма Св. Пантелејмона у Нишу“, *Зборник радова Византолошког института* 39, Београд, 103–145.

Кораћ, В., Шупут, М. (2005), *Архитектура византијског светца*, Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.

Krauthajmer, R., Ćurčić, S. (2008), *Ranohrišćanska i vizantijska arhitektura*, Београд: Грађевинска knjiga.

Љубомировић, И. (2005), „Наисус у новој провинцији између истока и запада“, *Ниш и Византија III*, Ниш, 87–102.

Мано–Зиси, Ђ., Јовановић, Д. (1952), „Археолошко испитивање Нишке тврђаве и Јагодин мале у Нишу“, *Гласник САН IV/2* (1952), Београд, 365–367.

Милинковић, М. (2005), „Нека запажања о рановизантијским утврђењима на југу Србије“, *Ниш и Византија III*, Ниш, 163–181.

Милинковић, М. (2010), *Градина на Јелици. Рановизантијски траг и средњовековно насеље*, Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.

Милинковић, М. (2012), „Мрежа насеља и њихова структура на северу Илирика у 6. веку – археолошки подаци“, у: *Византијски свет на Балкану II*, Београд: Византолошки институт, 299–311.

Милићевић, М. Ђ. (1884), *Краљевина Србија*, Београд: Државна штампарија Краљевине Србије.

Miličević–Čapek, I. (2009), „Novi nalazi kasnoantičkih grobnica na svod u Donjoj Hercegovini“, *Archaeologia Adriatica III*, Zadar, 223–236.

Милошевић, Г. (2002), „Паганско и ранохришћанско у касноантичким гробницама у Србији“, у: *Трећа југословенска конференција византолога*, Београд: Византолошки институт, Крушевац: Народни музеј Крушевац, 207–224.

Милошевић, Г. (2004), „Мартиријум и гробљанска базилика у Јагодин мали у Нишу“, *Ниш и Византија II*, Ниш, 121–140.

Мирковић, Л. (1955), „Старохришћанска гробница у Нишу“, *Старинар V–VI*, Београд, 53–71.

Мирковић, Л. (1967), „Да ли на фрескама у нишкој гробници (крај IV века) имамо портрете сахрањених у њој?“, *Зборник Народној музеја V*, Београд, 217–236.

Мирковић, М. (1974), „Нека питања владе Константина и Лицинија“, *Зборник Филозофској факултета XII–1*, Београд, 139–152.

Николајевић–Стојковић, И. (1952), „Јонски импост–капители из Македоније и Србије“, *Зборник радова Византолошкој институцији 1*, Београд, 169–179.

Nikolajević, I. (1978), „Sahranjivanje u ranohrišćanskim crkvama na području Srbije“, *Arheološki vestnik XXIX*, Ljubljana, 678–693.

Овчаров, Д. (1977), „Архитектура и декорација на старохришћанским гробницама у нашата земи“, *Археологија 4*, Софија, 20–29.

Оршић Славетић, А. (1934), „Археолошка истраживања у Нишу и околини“, *Старинар VIII–IX*, Београд, 303–310.

Оршић Славетић, А. (1936), „Белешке са путовања“, *Старинар X–XI*, Београд, 170–174.

Петровић, П. (1993), „Naissus – задужбина цара Константина“, у: *Римски царски градови и палате у Србији*, прир. Драгослав Срејовић, Београд: Галерија САНУ.

Петровић, П. (1999), *Ниш у античко доба*, Ниш: Просвета.

Pillinger, R. (2012), „Early Christian Grave Paintings in Niš between East and West“, *Ниш и Византија X*, Ниш, 25–36.

Popović, I. (2012), „Motif of ‘Railing of Paradise’ on Frescoes from Tombs in Jagodin mala (Naissus) and Čalma (Sirmium)“, *Ниш и Византија X*, Ниш, 65–83.

Поповић, И. (2013), „In hoc signo vinces“, у: *Константин Велики и Милански едикт 313 : Рађање хришћанства у римским провинцијама на тлу Србије*, ур. И. Поповић, Б. Борић–Брешковић, Београд: Народни музеј, 138–159.

Popović, M. (1999), *Tvrđava Ras*, Arheološki institut, Posebna izdanja 34, Beograd.

Поповић, Р. (2004), *Хришћанство на тлу источној Илирика пре досељења Словена*, Београд.

Ракоција, М. (1994), „Манастир Св. Јована изнад села Горњи Матејевац код Ниша“, *Гласник Друштва конзерватора Србије 18*, Београд, 117–121.

- Ракоција, М. (1998), *Манастѝри и цркве ĩрага Ниша*, Ниш.
- Ракоција, М. (2002), „Резултати истраживања у порти цркве Св. Николе у Нишу и покушај убикације епископске цркве Св. Прокопија“, *Гласник Друшћва конзерваћора Србије* 26, Београд, 127–131.
- Ракоција, М. (2004), „Рановизантијска гробница на свод код села Клисуре поред Ниша и кратак осврт на проблеме засведених гробница“, *Ниш и Византија* II, Ниш, 141–164.
- Ракоција, М. (2006), „О парапетној плочи из Ниша, пореклу и типологији палеовизантијских преграда“, *Ниш и Византија* IV, Ниш, 95–111.
- Ракоција, М. (2007), „Paleobyzantine Churches of Niš – Preliminary Survey“, *Ниш и Византија* V, Ниш, 125–147.
- Ракоција, М. (2008), „Нова сазнања о ранохришћанској прошлости Ниша“, *Ниш и Византија* VI, Ниш, 45–58.
- Ракоција, М. (2009), „Сликарство уништене гробнице код Моста младости у Нишу“, *Иконографске студије* 2, Београд, 109–120.
- Ракоција, М. (2009), „Painting in the Crypt with an Anchor in Niš“, *Ниш и Византија* VII, Ниш, 87–105.
- Ракоција, М. (2010), „Старохришћански баптистеријални комплекс на Медијани у Нишу“, *Ниш и Византија* VIII, Ниш, 61–97.
- Ракоција, М. (2012), „Архитектура зиданих гробница старохришћанског Ниша“, *Ниш и Византија* X, Ниш, 37–64.
- Ракоција, М. (2012), „Још једном о декорацији ранохришћанског деџејег саркофага из базилике мученика у Нишу“, *Зборник Народној музеја ХХ–2 (историја уметности)*, Београд, 17–39.
- Срејовић, Д., Симовић, А. (1959), „Портрет византијске царице из Балајнца“, *Старинар* IX–X, Београд, 77–87.
- Стричевић, Ђ. (1953), „Рановизантиска црква код Куршумлије“, *Зборник радова Визанѝолошкој инстѝиѝуѝа* 2, Београд, 179–198.
- Стричевић, Ђ. (1959), „Ѓаконикон и протезис у ранохришћанским црквама“, *Старинар* IX–X, Београд, 59–65.
- Ферјанчић, С. (2002), *Насељаване леѝијских већерана у балканским ѝпровинцијама (I–III век н. е.)*, Београд: Балканолошки институт.
- Hoddinott, R. F. (1963), *Early Byzantine Churches in Macedonia and Southern Serbia*, London.
- Цвјетићанин, Т. (2013), „Приватна побожност. Предмети хришћанског култа у свакодневном животу“, у: *Констѝанѝин Велики и Милански едикт 313 : Рађане хришћанстѝва у римским ѝпровинцијама на ѝлу Србије*, ур. И. Поповић, Б. Борић–Брешковић, Београд: Народни музеј, 206–217.
- Чершков, Т., Алексић, А. (2008), „Заштитна археолошка истраживања ранохришћанске гробнице у улици Ратка Павловића 55“, *Археолошки ѝреѝлед* н. с. 4 (2006), Београд, 102–104.

Чершков, Т., Алексић, А. (2008), „Заштитна истраживања ранохришћанске гробнице у Горњој Топоници“, *Археолошки преглед* н. с. 4 (2006), Београд, 105–107.

Šljivar, D. (1975), „Jagodin mala, Niš – zaštitni radovi na kasnoantičkoj nekropoli“, *Arheološki pregled* 17, Београд, 111–113.

Шпехар, О. (2012), „Настанак хришћанске сакралне топографије касноантичких градова на тлу данашње Србије – прелиминарна разматрања“, *Ниш и Византија* X, Ниш, 253–265.

Примљено: 7. 8. 2013.

Одобрено: 22. 8. 2013.

EARLY CHRISTIAN OBJECTS IN THE CITY OF NIŠ AND IN IT'S SURROUNDING AREA

Vladan Milivojević

National Museum in Aranđelovac

Summary: *The article considers early Christian objects located in Niš and around Niš, covering the circle of 25 km in diameter with the city of Niš being in the center. The objects in question are the church ruins, built tombs i.e. hypogeums and one martyrium. The chronology of research and a concise historical overview are followed by a description of each of the early Christian objects in particular, including information on their position, architectural and construction features, decoration, tombs and possible mobile material.*

Key words: *Church, basilica, necropolis, Jagodin mala, tomb, martyrium, early Christianity.*

ЕХТЕРНАХ КАО ПРВО СРЕДИШТЕ АНЛОСАКСОНСКЕ ХРИШЋАНСКЕ МИСИЈЕ НА КОНТИНЕНТАЛНОМ ДЕЛУ ЗАПАДНЕ ЕВРОПЕ У VIII ВЕКУ**

Ивица Чапровић*
Православни богословски
факултет Универзитета
у Београду

Апстракт: Ехтернах као средиште анлосаксонске мисије у Фризији постоје временом средиште ширења хришћанства у том простору западне Европе, али и средиште даљих ширења франачке власти на Аустразију и Неустрију. Мисија у Ехтернаху и владарска заштита анлосаксонских мисионара први је случај забележен у историји да је неко из каролиншке династије ступио у везу са римским папом, а тај догађај биће почetak једне нове епохе у историји западне Европе и Цркве на Западу. Бонифације и његова мисионарска – али и политичка – служба ће касније унапредити добре односе са Римом и навести на пут који ће променили многе дошаташње односе и позиционирања на геополитичкој мапи тадашње западне Европе, али и саму црквену историју тог поднебља. Стварање идентификалне државе у Италији услед интервенције Франака и стварање Западне Царства су две кључне тачке за будућа исцртавања, и, како каже Вилхелм Левисон, „две тачке кључања за промену старих и стварање нових идеја у западноевропском друштву и политици,“ а и у Цркви на западу Европе.

Кључне речи: Ехтернах, Вилиброрд, Пийин, мисија, Рим, Франачка

Увод

На почетку треба нагласити да о Вилиброрду¹ има мање података у историјским изворима од оних о његовим најпознатијим савременицима: епископу Вилфриду из Енглеске или Бонифацију, проповеднику

* chivica@gmail.com.

** Рад настао уз несебичну помоћ протонамесника Зорана Радивојевића из Луксембурга и протојереја-ставрофора др Радомира Поповића.

¹ Алкуиново *Житије Вилибрордово* је писано између 785. и 797. године и бави се

и реформатору Цркве међу германским племенима која су живела на континенталном делу северозападне Европе. У Бединој историји постоји кратак, али важан, одељак о мисионарској активности англосаксонских монаха на Континенту.² Вилиброрд је настављач нортамбријске мисије коју је иницирао епископ Вилфрид на просторима где су живели Фризи и где је Вилиброрд проповедао хришћанску веру.

1.1. Вилиброрд

Рођен је 658. године у периоду када је Нортамбрија била доминантна, а његов отац Вилгилс је – у већ каснијим годинама – био отшелник у Деири. Он је свог сина одвео у манастир Рипон.³ После расправе о пракси слављења Васкрса између римске и келтске струје у Цркви у Енглеској у VII веку, манастир Рипон се приклонио римској струји, тако да је Вилиброрд био заступник римског обреда.⁴ У 678. години када је Вилфрид прогнан из своје епархије, Вилиброрд – његов духовни син – напустио је Рипон, тако да ова два догађаја

углавном чудима, а мање његовим животом. Житије је посвећено Беорнреду, игуману Ехтернаха и архиепископу сенском, који је био пореклом Англосаксонац и Вилибрордов рођак. Спис има много граматичких грешка и помало је реторичан, а пошто недостају историјски детаљи, изгледа као да је намера писца била да спис има богослужбену употребу. Друга верзија списа је писана за ученике монашке школе, у хексаметричком стиху. Житије је сачувано само у рукописној традицији континенталне Европе. Прво *Житије Вилибрордово* написао је ирски монах сировим стилем и баш тај спис је користио Алкуин приликом писања свог дела о Вилиброрду, а о вези између ова два списа говори игуман Ехтернаха Теофрид (1083–1100). Можда је због превеликог утицаја тог првог извора на Алкуина и настао спис којим доминирају описи чуда, која су била врло важна карактеристика ирске духовности и схватање монаштва. Трећи спис који описује живот Вилиброрда написао је већ поменути Теофрид који је саставио своје дело коришћењем метричке прозе, која је заснована на стилу и описима из Алкуиновог дела, те на Бединим списима, и житијама других светитеља, а посебно на даровницама манастира Ехтернах. Штампана издања и студије: Алкуиново, *Житије Вилибрордово*, прво је штампао Суријус у збирци *De Probatis Sanctorum Historis* (Cologne, 1575), Vol. VI, 127–37. Критичко издање је приредио W. Wattenbach, *Monumenta Alcuiniana*, у серији *Bibliotheca Rerum Germanicarum*, ур. Ph. Jaffe. Први пут је објављено у Берлину 1873. године као седма књига у збирци а уредио је W. Levison у *Scriptores Rerum Merovingicarum*, VII, 81–141. Енглески превод је приредио A. Grieve, *Willibrord, Missionary in the Netherlands* (London, 1923), у збирци *Lives of Early and Medieval Missionaries*, СПСК.

² Bede (1896), *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, књига V, глава 11 (ур. Carolus Plummer, *Venerabilis Baedae Opera Historica*, Oxford).

³ *Житије Вилиброргово*, <http://www.fordham.edu/halsall/basis/Alcuin-willbrord.asp>, поглавље III, посећено 21. 3. 2011.

⁴ Abels, R. (1984), „The Council of Whitby: A Study in Early Anglo-Saxon Politics“, у: *Journal of British Studies*, 23.

могу да се доведу у везу – мада то није могуће поткрепити материјалним доказима. Од тада је Вилиброрд дванаест година провео у Ирској где се учио монашком животу и где се усавршавању духовности и где је опитно желео да добровољно буде изгнан – и то према дотадашњој пракси – на Континент.⁵

Када је Вилиброрд, заједно са осталим ученицима, дошао у Фризију да мисионари, Франачка је преузела политички примат над фризијским земљама са престоницом у Утрехту, тако да су англосаксонски мисионари започели да раде у фризијским областима које су биле под влашћу Пипина II. Франачка власт и хришћанска мисија из Енглеске заједнички су деловале у Фризији. Као Вилфридови ученици, англосаксонски мисионари су тежили да своје мисионарске напоре верификују и папиним благословом, те су ишли у Рим, где су код папе Сергија пробудили интересовање за те области. До доласка англосаксонских мисионара папа у Риму није био значајна личност за Цркву у Франачкој. У новој констелацији, Вилиброрд је од папе добио благослов за мисионарење, али и делове светих моштију и остале реликвије из Рима за цркве које су биле у плану за изградњу. Од осталих англосаксонских мисионара који су се упутили у Фризију са Вилибрордом знамо за Етелберта, који је постао светитељ у Холандији, презвитер Веренфрид чији је култ касније био у Елсту у Гелдерленду.⁶

Папа Сергије је хиротонисао Вилиброрда 21. новембра 695. године у старој Цркви Свете Цецилије, а том приликом му је дао име Климент (зато што се 23. новембра славио Свети Климент). На исти начин је 24 године касније Винфриду је дато име Бонифације, а уједно му је дат благослов за мисионарски рад. Ова промена имена означавала је да ове англосаксонске мисионаре Римска Црква прихвата у своје крило и да они заступају интерес римске заједнице.⁷

1.2. После овог догађаја може се рећи да је установљена Црква у Фризији, са Катедралном црквом Христа Спаситеља у Утрехту, као седиштем епархије. Организација ове Цркве – обласне по својој вокацији – била је иста као и у Цркви у Енглеској. Дакле, заснивала се

⁵ Откако је Колумбан 590. године отишао у Франачку, овај облик аскетизма практиковали су Ирци и то је њихов *добровољни еџил или проионство* био усмерен ка Континенту: Франачка, Германија и Италија; и ка Шкотској и северној Енглеској.

⁶ Bede (1896), *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, ур. Carolus Plummer, *Venerabilis Baedae Opera Historica*, Oxford, 5, 22; El-Fers, M. (2011), *Encyclopedie van Hollandse Heiligen*, Grote Letter, 376.

⁷ Levison, W. (1946), *England and the Continent in the Eighth Century: The Ford Lectures Delivered in the University of Oxford in the Hilary Term 1943*, Oxford University Press, 60.

на старом обичају митрополитанског устројства који је Вилиброрд пренео на Континент и поставио га је као образац за успостављање будућих обласних Цркава у западној Европи. Вилиброрд је посветио храм Христу Спасу у Утрехту што сигурно може да има ширу димензију, самим тим што су и храмови у Кентерберију и Риму посвећени Спаситељу. Тако ова три града после скоро два века постају камен темељац за стварање нове Западне Европе и новог еклисијалног система који Вилиброрд ствара, са средиштем у Риму. Као и у Кентерберију, у Утрехту је изграђена црква на темељима мање цркве коју су раније срушили пагани. Вилиброрд је поред катедралног храма саградио и Цркву Светог Мартина, што може да буде још једна паралела са Кентерберијем где је такође била црква посвећена истом светитељу, али је она већ била саграђена када су Августинови мисионари стигли на Острво. Англосаксонски утицај се огледао и у томе што су монаси и клирици заједно живели и у Кентерберију и у Утрехту. Био је то Вилибрордов монашки идеал. Може се рећи да је Вилиброрд иницијатор англосаксонског утицаја на континентални део западне Европе, који се огледао у циљаним доласцима англосаксонских мисионара међу континентална паганска племена, али и у сарадњи са франачким племством и каролиншким двором; а било је и литерарних утицаја са Острва. Вилибрордов утицај је био почетак другачијег размишљања на каролиншком двору и увод у каролиншку ренесансу.

Дакле, као што је познато, Црква у Енглеској је од друге половине 7. века била везана за Рим и римску праксу, што су англосаксонски мисионари на Континенту одмах пренели на оне који су слушали њихове проповеди, тако да су они стварали исту везу са Римом. Док је Вилиброрд боравио у Риму, његови ученици су међу собом изабрали Суидберта за епископа, те се он вратио у Енглеску где га је епископ Вилфрид хиротонисао.⁸ Као епископ вратио се у Фризију, али не задуго, јер одлази у Вестфалију, како би проповедао Саксонцима – знајући да је Вилиброрд са ученицима кадар да устроји Цркву у Фризији и без његове помоћи. Он је од Пипина добио место (код данашњег Диселдорфа) где је направио манастир у коме је и скончао овоземаљски живот 713. године.⁹

⁸ Herbermann, Charles, ed. (1913), „St. Suitbert“, *Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton Company. Архиепископ Теодор је умро 690. године, те је катедрa у Кентерберију била неко време удова, па је Суидберт потражио помоћ у Мерсији, где је Вилфрид био у изгнанству. Хиротонију је извршио Вилфрид, а од тада је Суидберт постао епископ-мисионар у Фризији. Тако је случајно – или намерно – онај ко је започео мисију у Фризији, хиротонисао првог Англосаксонца за епископа у Фризији.

⁹ Овде морамо стати како бисмо поставили неколико питања, на која ћемо

2.1. Ехтернах као место сарадње Каролинга и англосаксонских мисионара

На почетку истраживања о избору Ехтернаха за почетак англосаксонске мисије у Фризији, као првом месту континенталне мисије из Енглеске, треба истаћи да су у Ехтернаху још римски војни заповедници направили вилу са бањом у 1. веку Христове ере. До 6. века имање у Ехтернаху је проширено малим манастиром, а област је стављена под јурисдикцију катедре у Триру. Пошто лежи на реци Сауер, Ехтернах је имао добар географски положај, и као римско, али и као паганско насеље.¹⁰

У областима где је већ проповедао Аманд (око 584–675) у доба Пипина II (око 635–714) забележени су трагови хришћанских цркава, а у неким даровницама из каснијег периода помињу се неке мање цркве у Фризији, које могу да се датују у доба када је Вилиброрд дошао да проповеда на тим просторима.¹¹ Те црквице су се, углавном, налазиле у области реке Мозел (у околини Трира), а могу да се сматрају поклонима од стране верника, који су у својој побожности желели да материјално допринесу манастирима или црквама,¹² или су побожни

покушати да – укратко- одговоримо: да ли је било размимоилажења међу англосаксонским мисионарима у Фризији; да ли је Пипин био против да Суидберт постане први епископ у Фризији; да ли је Суидберт само због мисионарског порива напустио Фризију? Вилиброрд се по повратку из Рима вратио у Фризију, а дата му је црква у Антверпену која се била саграђена у време Светог Аманде – што је по први пут када се говори о помоћи мисионарима, а после неколико година – пошто је мисија уродила плодом и много народа крштено – било је неопходно да се Црква у Фризији организује. Тада је Пипин послао Вилиброрда – по други пут – у Рим како би тамо био хиротонисан и наречен за архиепископа Фризије. Њега су могли да хиротонишу епископи у Франачкој, али је и он и Пипин имао виши циљ, што може да објасни Пипинов однос са Вилибрордом и са Суидбертом (кога је рукоположио Вилфрид у Енглеској). Можда је то одговор на питање о односу Пипина и Суидберта и његове жеље да га хиротонишу у Енглеској. Сигурно да није било размимоилажења међу англосаксонским мисионарима поводом повратка Суидберта у отаџбину како би био хиротонисан за епископа-мисионара, јер су то сви желели. Суидберт је задојен мисионарењем пожелео да оде у другу земљу и проповеда међу паганима, а није желео да се сукобљава ни са Вилибрордом, ни са Пипином, те му зато он и даје место да он сагради манастир. Политички циљ Пипина је био изнад мисионарског порива Суидберта, зато је он Вилиброрда послао у Рим, а не у Енглеску.

¹⁰ За разлику од периода Римског царства и владавине Меровинга, река Сауер као лева притока реке Мозел, протиче поред града и данас је она природна границу између Луксембурга и Немачке. Римска вила у Ехтернаху, чији су остаци у врло добром стању откривени 1975. године највећа је на простору северно од Алпа.

¹¹ „Manuscripts and palaeography“ (2006), *A New History of Ireland*, volume 1, Dublin, 525,

¹² *Житије Вилиброродово*, поглавље XXI-XXIII.

људи који су се спријатељили и остварили прави хришћански однос са Вилибрордом желели да на овај начин помогну свом пријатељу јер је духовно утицао на њих. Тако су многи припадници аристократског staleжа остављали земаљска блага и постајали аскете и отшелници.¹³ Нешто слично је раније урадио Колумбан утичући на богатије људе, а управо је тај духовни елан који је Колумбан оставио у залог на територији Франачке помогао англосаксонским мисионарима да на тим просторима проповедају. Вилиброрд је само наставио Колумбановим путем и успевао је да каналише ревност свих верника.

2.2. Пример за то је близак однос Вилиброрда са Ирмином, игуманијом Ерена, пипинидског породичног манастира; али и манастирâ у Нивелу, Андену, Приму и Вајсенбургу, где је Ирмина и сахрањена.¹⁴ Зашто њу помињемо? Ова игуманија је Вилиброрду дала посед у Ехтернаху на коме је он саградио манастир, где је окупио англосаксонске монахе да мисионаре.¹⁵ Око тог локалитета Ирмина је већ саградила цркве посвећене Светој Тројици, Богородици и Светом Петру и Павлу, а установила је и један мањи манастир за отшелнике са севера, који су напуштали своју отаџбину Христа ради и свој живот посвећивали Богу. Вероватно је још тада она желела да англосаксонски монаси као будући мисионари дођу у Ехтернах и одатле шире благу Христову реч међу германским племенима у тадашњој западној Европи.

Ирминин дар Вилиброрду у Ехтернаху су увећали Пипин II и Плектруда, а у тексту њихове даровнице се види да је Вилиброрд већ саградио манастир и цркву која је била дуга 21 метар, са бродом ширине 7,6 метара.¹⁶ Вероватно је да је у манастиру била и крстионица, јер се у крипти данашње цркве у Ехтернаху налази извор, и зато што је Вилиброрд проповедао паганима које је крштавао.

У Ехтернаху је било седиште Вилибрордове мисије, а из његовог манастира монаси су одлазили да проповедају у околним областима у долини реке Мозел, па су зато и црквице грађене у тој области. И пре него што је Ирмина устројила какав–такав хришћански живот, па је Вилиброрд унапредио монаштво, Ехтернах је био урбанизован,

¹³ Wallace–Hadrill, J. M. (1983), *Ideal and reality in Frankish and Anglo–Saxon society*, Blackwell Publishers, 45–56.

¹⁴ Englebert, O. (1998), *The Lives of the Saints*, превод Christopher и Anne Fremantle, New York: Barns & Noble, 122.

¹⁵ Mershman, F. (1912), „St. Willibrord“, у: *The Catholic Encyclopedia*, New York: Robert Appleton, <http://www.newadvent.org/cathen/15645a.htm>, посећено 29. 3. 2013.

¹⁶ Ова црква је 1944. године откривена приликом бомбардовања јер је бомба пала и направила кратер у земљи, па су тако откривени остаци цркве. Cf. *The New Cambridge Medieval History: Volume 1, c.500–c.700*, (2006) Cambridge University Press, 394.

а доказ за то су – већ поменута – римска купатила и бања која се и данас налази недалеко од цркве која је подигнута на месту где је био Вилибрордов манастир.¹⁷ Дакле, терен који је Ирмина изабрала за градњу цркава, а затим и за дар мисионарима већ је био средиште, и у урбанистичком и у економском смислу. Било је далеко лакше градити цркве и манастире на простору где је већ народ био цивилизованији у односу на германска племена која су живела у шумама. Захваљујући добром положају која је Ирмина већ одредила за хришћанско средиште тог дела северне Аустразије, Вилиброрду је било лако да шири даљи утицај на вернике целе Аустразије.

2.3. Поред тога, Ирмина је избрала Вилиброрда због угледа који је овај мисионар међу Фризима имао на франачком двору, али и због опасности која је претила епископској катедри у Утрехту од паганских Фриза. Ехтернах је – на тај начин – постао први англосаксонски манастир у континенталној Европи, где су живели и радили мисионари који су дошли из Енглеске. Овим чином Ирмина је показала своју личну побожност, која може да се посматра у контексту опште побожности хришћана у Франачкој у том периоду. После Ирминине смрти, све везе које је она остварила у Цркви и држави преузела је њена ћерка Плектруда. Пошто је била удата за Пипина који је већ користио Вилибрордову мисију како би политички утицао на Фризе, и пошто је Ехтернах већ постао средиште хришћанске мисије, може се рећи да је то место у северној Аустразији било у сфери интересовања пипинидске династије, на државничком и верском пољу.

Вилиброрд је саградио прву цркву у Ехтернаху око 700. године, захваљујући Пипиновој финансијској подршци. Настављајући ову везу, Пипинов син Карло Мартел, оснивач династије Каролинга, свог сина Пипина Малог крштава у Ехтернаху 714. године. Поред подршке Каролинга, Вилиброрд и његова мисија у Ехтернаху имала је подршку епископа Вилфрида из Енглеске, са којим је он био у Рипону. Врло је значајно да је Вилфридов утицај Вилиброрд успешно превазишао јер није имао – као и овај енглески епископ – антикелтски став, већ је омогућио келтским монасима да се придруже његовој мисији у Ехтернаху.

У граду Триру постоји манастир монахиња који се у време Вилиброрда сусрео са страшном кугом. Многе монахиње су умрле од инфекције, и док су једни лежали у кревету болујући од тешке болести,

¹⁷ Cf. http://www.mnha.public.lu/pictures/fr/actualite/autres/dalheim_romain2010.pdf, посећено 21. 2. 2013.

други су били у стању страха, очекујући смрт. Недалеко од овог града налази се манастир светог човека у коме почива његово тело до данас и који су његови наследници одржали јер им је био законита заоставштина, како је рекао отац и каква је била добра воља побожних царева. Знајући да свети човек долази онамо, жене из поменутог манастира послате су у изасланство молећи га да, без одлагања, дође до њих. По доласку у манастир, одмах је служио Литургију и прочитао болеснима молитву, а потом је освештао воду и наредио да се зграде прскају светом водом и да се монахињама да ова вода да пију. Божјом милошћу брзо су се опоравили и више није било смртних случајева у том манастиру од куге (*Житије Вилибрордово*).¹⁸

Пипинова настојања и претензије у Аустразији наставља Карло Мартел (око 688–741) који је своју позицију у државничком смислу осигурао у тим областима, али је свој утицај проширио и на Неустрију. У доба Карла Мартела игумани у Ехтернаху остају лојални франачком владару, што показују и многе даровнице.¹⁹ Вилиброрд проводи у Ехтернаху много времена, нарочито после слома епископске катедре у Утрехту 716. године. Умро је 739. године. Вилиброрд је сахрањен у цркви у Ехтернаху, која је убрзо постала место ходочашћа.

2.4. Чим је Пипин III постао краљ, прогласио је манастир Ехтернах краљевским манастиром са свим привилегијама, тако да манастир задобија и политичку моћ. Игуман и монаси утичу на вернике целе регије да поштују каролиншку династију.²⁰ Доказ за ово је чињеница да није забележен ни један покушај да игуман у манастиру у Ехтернаху буде неко ко неће бити лојалан франачком владару, али такође ниједан локални верник није био кандидат за место игумана у манастиру, већ је игуман увек одређиван уз сагласност франачког двора.

Енглески мисионари су, уз помоћ франачких политичких савезника, у Фризији и северној Аустразији створили идентитет и националну свест Вилибрордових следбеника међу становницима тих области. Ве за Енглеза и Франачке посебно се уочава у Келну. Франци и Фризи су се придружили Вилибрордовим англосаксонским наследницима што се препознаје на пољу културе, нпр. преписивачка школа у Ехтернаху рефлектује и острвске и франачке карактеристике у писању.²¹ Са дру-

¹⁸ *Житије Вилибрордово*, поглавље XXI, XXIV.

¹⁹ Levison, W. (1946), 40.

²⁰ Cf. Wampach, C. (1929–1930), *Geschichte der Grundherrschaft Echternach im Frühmittelalter: Untersuchungen über die Person des Gründers, über die Kloster – und Wirtschaftsgeschichte auf Grund des Liber aureus Epternacensis (698–1222)*, Luxemburg.

²¹ Cf. Alexander, J. J. G. (1978), *Insular Manuscripts, 6th to the 9th Century*, Lon-

ге стране, потоње генерације су наставиле Вилибрордово предање да поштују каноне Цркве, посебно оне који се тичу црквене дисциплине и догмате Цркве установљене на васељенским саборима, а то говори да је утицај англосаксонских монаха у Ехтернаху био огроман, али и у целој Аустразији и Франачкој.²² Вилиброрд је успео да у ширењу хришћанства на већ поменути просторима уједини сврху и метод, што ће затим наставити и Бонифације.

Ехтернах је био само парадигма добре организације и испуњавања зацртаних циљева на пољу христијанизације за будуће генерације англосаксонских мисионара.

3.1. Црква у Фризији

Са Вилибрордовом хиротонијом створена је нова Црква у Фризији, која је могла да се упореди са Црквом у Енглеској, а архиепископ те нове Цркве је сада могао да хиротонише епископе који би били са њим у сабору. Папа је Вилиброрду дао палијум, што је био знак да је његова архиепископска служба требало да буде у служби Рима, односно да Рим буде Мајка Црква Цркве у Фризији, као што је од раније била и Цркви у Енглеској. Врло је важно да се истакне да је Вилиброрд послат у Рим да буде хиротонисан за архиепископа а не за епископа Цркве у Фризији. Припремљен му је палијум, по истом обичају који је већ постојао у Цркви у Енглеској. Како је Беда посведочио (731. године Беда завршава своју *Историју*) – Вилиброрд је утврдио епископоцентричну структуру Цркве, у којој су његови сатрудници – англосаксонски мисионари – играли главну улогу.²³ Нажалост, није остало записано ниједно име тих епископа, али се знало да структура постоји, те да би Вилиброрд требало да буде хиротонисан за архиепископа. Сигурно је било претходних припрема за тај догађај, али о томе – опет – нема сведочанстава, тако да остаје само да нагађамо.

Пипин је Вилиброрда послао у Рим са свим уважавањима – како сведочи Беда.²⁴ Палијум је врло важан мотив у односима Цркве у Енглеској и у Риму, који је пренет по први пут на Континент. Дакле, исти однос који је започет са Црквом у Енглеској, Рим је започео да гради

don: H. Miller; De Hamel, C. (1997), *A History of Illuminated Manuscripts*, London: Phaidon Press.

²² McKitterick, R. (1985), „Knowledge of canon law in the Frankish kingdoms before 789: the manuscript evidence“, у: *Journal of Theological Studies* n. s.36.1, 97–117; *idem.* (1989), „The Anglo-Saxon missionaries in Germany: reflections on the manuscript evidence“, у: *Transactions of the Cambridge Bibliographical Society*, 9, 291–329.

²³ Bede (1896), *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, 5, 24.

²⁴ Levison, Wilhelm (1946), 60.

и са Црквом у Фризији, као почетну тачку за даље ширење на северу и западу континенталног дела Европе.

Закључак

Беда истиче да је иницијативу за продубљивање добрих односа са Римом покренуо Пипин, а не Вилиброрд који би требало да као англосаксонски мисионар буде на римском путу. Ово је био први случај који је забележен да је неко из каролиншке династије ступио у везу са римским папом, а тај догађај биће почетак једне нове епохе у историји западне Европе и Цркве на Западу. Бонифације и његова мисионарска – али и политичка – служба ће касније унапредити добре односе са Римом и навести на пут који ће променити многе дотадашње односе и позиционирања на геополитичкој мапи тадашње западне Европе, али и саму црквену историју тог поднебља. Стварање понтификалне државе у Италији услед интервенције Франака и стварање Западног Царства су две кључне тачке за будућа истраживања и, можемо цитирати Левисона, „две тачке кључања за промену старих и стварање нових идеја у западноевропском друштву и политици, а и Цркви на западу Европе“.²⁵ Овакав развој догађаја сигурно да нису ни претпоставили ни Пипин, а ни Вилиброрд, али је тај одлазак Вилиброрда у Рим и његова хиротонија донела нова стремљења римског епископа и нове планове у западној Европи.

Литература:

Извори:

Bede (1896), *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, ур. Carolus Plummer, Venerabilis Baedae Opera Historica, Oxford.

Житије Вилиброргово, <http://www.fordham.edu/halsall/basis/Alcuin-willbrord.asp>, посећено 21. 2. 2013. г.

Grieve, A. J. (1923), *Willibrord, Missionary in the Netherlands*, Lives of Early and Medieval Missionaries, London.

De Probatis Sanctorum Histords (1575), Cologne, Vol. V.

Levison, W. (1923), „The Life of Willibrord“, *Scriptores Rerum Merovingicarum*, VII.

Wattenbach, W., Jaffe, Ph. (1964), *Monumenta Alcuiniana*, Bibliotheca Rerum Germanicarum Vol. 6, Scientia Verlag.

²⁵ *Ibid.*, 61.

Енциклопедије:

El-Fers, M. (2011), *Encyclopedie van Hollandse Heiligen*, Grote Letter. Herbermann, Charles, ed. (1913), „St. Suitbert“, *Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton Company.

„Manuscripts and palaeography“ (2006), *A New History of Ireland*, volume 1, Dublin.

The New Cambridge Medieval History: Volume 1, c.500–c.700, (2006) Cambridge University Press.

Студије:

Abels, R. (1984), „The Council of Whitby: A Study in Early Anglo–Saxon Politics“, у: *Journal of British Studies*.

Alexander, J. J. G. (1978), *Insular Manuscripts, 6th to the 9th Century*, London: H. Miller.

Englebert, O. (1998), *The Lives of the Saints*, превод Christopher и Anne Fremantle, New York: Barns & Noble

De Hamel, C. (1997), *A History of Illuminated Manuscripts*, London: Phaidon Press.

Levison, W. (1946), *England and the Continent in the Eighth Century: The Ford Lectures Delivered in the University of Oxford in the Hilary Term 1943*, Oxford University Press.

Mershman, F. (1912), „St. Willibrord“, у: *The Catholic Encyclopedia*, New York: Robert Appleton, <http://www.newadvent.org/cathen/15645a.htm>, посећено 29. 3. 2013.

McKitterick, R. (1985), „Knowledge of canon law in the Frankish kingdoms before 789: the manuscript evidence“, у: *Journal of Theological Studies* n. s.36.1.

McKitterick, R. (1989), „The Anglo–Saxon missionaries in Germany: reflections on the manuscript evidence“, у: *Transactions of the Cambridge Bibliographical Society*, 9.

Wallace–Hadrill, J. M. (1983), *Ideal and reality in Frankish and Anglo–Saxon society*, Blackwell Publishers.

Wampach, C. (1929–1930), *Geschichte der Grundherrschaft Echternach im Frühmittelalter: Untersuchungen über die Person des Gründers, über die Kloster – und Wirtschaftsgeschichte auf Grund des Liber aureus Epternacensis (698–1222)*, Luxemburg.

Dalheim Romain, каталог, www.mnha.public.lu/pictures/fr/actualite/autres/dalheim_romain2010.pdf, посећено 21. 2. 2013.

Примљено: 19. 8. 2013.

Одобрено: 22. 8. 2013.

ECHTERNACH AS THE FIRST CENTER OF ANGLO–SAXON CHRISTIAN MISSION IN CONTINENTAL WESTERN EUROPE IN THE 8TH CENTURY

Ivica Čairović

University of Belgrade Faculty of Orthodox Theology

Summary: Echternach as the center of the Anglo–Saxon mission in Friesland eventually became the center of Christianity in the territory of Western Europe, and also the center for further expansion of the Frankish authorities, in Austrasia and Neustria. Willibrord as the Anglo–Saxon missionary was imbued with Roman practice. Together with Pepin, unconsciously or consciously, he created the alliance with Rome. The mission of Echternach and protection of Frankish King of Anglo–Saxon missionaries was the first case that was recorded in history that a member of the Carolingian dynasty made contact with the Pope. The event would be the beginning of a new epoch in the history of Western Europe and the Church in the West. Boniface and his missionary – and political – service will later enhance good relations with Rome and head down the path that would be changed many former relationships and positioning on the geopolitical map of the Western Europe, but the very history of the Church in this region. The creation of the Pontifical State in Italy due to the intervention of the Franks and the creation of the Western Empire were two key points for future research, and as Wilhelm Levison says those were two points range for the replacement of old and creation of new ideas in Western European society and politics, and that the Church in Western Europe. This development certainly did not assume any Pepin, nor Willibrord, but the Willibrord's ordination of the archbishop in Rome brought the new plans of Bishop of Rome in Western Europe.

Key words: Echternach, Willibrord, Pepin, Mission, Rome, Frankish state.

ПОГЛЕД НА ПРОШЛОСТ СРПСКЕ ПРАВОСЛАВНЕ ЕПАРХИЈЕ ЗВОРНИЧКО—ТУЗЛАНСКЕ

Радован Филиповић*
Архив Српске Православне
Цркве, Београд

Апстракт: Аутор у овом тексту даје синтетички преглед историјског развоја Српске православне епархије зворничко—тузланске, издвајајући најзначајније догађаје, личности и процесе који су традили њој ове епархије и њених организационих претеча. Израђена експозиција раскида са устаљеним фактиографским оковима домаће црквене историографије, али, исто тако, није лишена чињеничних основа из односне литературе, објављених извора, али и необјављених података из важних, мало дошћаних, архивских збирки и фондова. Без претензија да текст буде коначан, настојало се да се понуди довољно чврст и сигуран нацрт за будућа свеобухватнија и дубља истраживања српске црквене и националне прошлости сјевероисточне и источне Босне.

Кључне речи: Митрополија зворничка, Митрополија зворничко—тузланска, Епархија зворничко—тузланска, Зворник, Тузла, сјевероисточна и источна Босна, бј. Република Српска, манастири и свештенство Српске Православне Цркве.

Епархија зворничко—тузланска је значајна организациона јединица Српске Православне Цркве на простору данашње Републике Српске, односно Босне и Херцеговине. Она има своју стародревну прошлост и садржајношћу важан пређени историјски пут. Јурисдикција и духовни утицај ове епархије, која је прије само једног вијека имала и ранг митрополије, простире се на подручја и

* beriozushka@gmail.com.

крајеве сјевероисточне и источне Босне, односно Републике Српске. Заједно са Митрополијом дабробосанском и Епархијом захумско–херцеговачком Епархија зворничко–тузланска, према времену у коме је устројена и једном организационом поријеклу, потиче из средњег вијека. Ова епархија је свакако старија од епохе турске владавине на поменутиим географским пространим. Упркос трагичним временима ратовања, периодичним распонима са учесталим крвопролићима и другим пратећим недаћама, ипак има сачуваних историјских извора и релевантне историографске литературе, тј. дјела из историографије о црквеној прошлости Епархије зворничко–тузланске.¹

У ову студију је уграђена намјера да се пружи синтетички и критички историјски преглед, односно пресјек историјског хода црквене организације Зворничко–тузланске епархије и њених дијецезалних претеча. О тим питањима нема много сакупљених извора на једном мјесту и специјално публикованих, напротив, веома их је лако набројати, а већина фактографског материјала и архивских докумената налази се у садашњем сједишту Епархије зворничко–тузланске у Бијељини.²

¹ Прву историјску биљешку о Зворничко–тузланској митрополији написао је као студент на острву Халка 1892. протосинђел Дионисије (Петровић), „Зворничко–тузланска српско–православна Епархија и њени митрополити“, *Босанско–херцеговачки Источник*, св. 6 (1892), стр. 235–237. Он је доцније постао Митрополит рашко–призренски (1896–1900). Први прегледни рад о прошлости Српске Православне Цркве у сјевероисточној Босни дали су рељевски богослови Душан Тешић и Јаков А. Поповић, *Зворничка епархија и њени митрополити*, Сарајево 1904. Иако свеобухватан, рад је у неким својим сегментима неједнаке научне вриједности. Методолошки, хеуристичко и интерпретативно, до сада је најбољи рад Миленка С. Филиповића, „Почеци и прошлост Зворничке епархије“, *Богословље* (1964), стр. 49–132. Садржајан историјски преглед је из пера Душана Кашића, „Преглед историје Зворничко–тузланске епархије“, у: *Српска православна Епархија зворничко–тузланска – шематизам*, уредио протосинђел Василије Качавенда, Тузла 1977, стр. 9–43, али на жалост без критичког апарата.

² *Збирка наредаба митрополијске управе српско–православне епархије зворничко–тузланске ујужених српско–православном епархијском свештеништву и народу*, Сремски Карловци 1900. *Мемоари Живка Црнојорчевића*, приредио за штампу Миленко С. Филиповић, Сарајево 1966. Од користи су свакако Љ. Стојановић, *Сџари српски зајиси и нађииси*, књ. I–VI, Београд–Сремски Карловци (1902–1926) као најопштија збирка домаћих извора за српску историју. (Даље: Љ. Стојановић, *Сџари српски зајиси и нађииси...*). Такође, сређивање Архива Српске Православне Цркве у Београду већ даје своје прве резултате који се могу примјенити и на историографију СПЦ у Босни и Херцеговини, а посебно Епархије зворничко–тузланске, видјети: Радован Пилиповић, „О српском пребегу из Босне 1873. године (необичан канонски пријем пре 140 година)“, *Теолошки погледи* XLVI/1 (2013), стр. 227–236.

Епархија зворничко–тузланска данас има шест архијерејских намјесништава, то су: бијељинско, брчанско, дервентско, добојско, зворничко и тузланско. Она се додирује са границама јурисдикција Митрополије дабробосанске на југу, Епархије бањалучке на западу, затим са Славонском и Сремском епархијом на сјеверу и Шабачком и Жичком епархијом на истоку. Данас има већи територијални опсег од онога који је био крајем XIX вијека; наиме, тада су крајеви око Дрвенте, затим Теслића, Маглаја, Власенице и Сребренице били подложни дабробосанском митрополиту.

Светосавски почеци

На основу одређеног броја расположивих извора из раног средњег вијека, области и подручја која спадају у јурисдикцијски простор Епархије зворничко–тузланске рачунају се у корпус земаља насељених Србима. Византијски цар Константин Порфирогенит (†959) у свом дјелу *О ујрављању државом* смјешта град Салинес у „покрштену Србију“, а то је свакако данашња Тузла.³ Поред града Салинес (старосрпски: Соли, турски: Тузла) у „покрштеној Србији“ се налазе још и градови Дестиник, Чернавуск, Међуречје, Дресник и Лесник.⁴ Ови топоними нису у науци лоцирани нити тачно убицирани, али за два града, која су такође поменута код византијског цара, а то су Котор и Десник, за које још каже да су у „области Босне“, могло би да се претпостави да је ријеч о мјесту Которско код Добоја и данашњем граду Тешањ.⁵ За византијске и латинске писце раног средњег вијека Босна је удиона област једног ширег српског географског подручја. Најпрецизније је та мисао изречена код Јована Кинама који, описујући ратни поход цара Манојла I Комнина (1143–1180), вели за цара да „кад стиже близу Саве, одатле заокрену према другој ријеци по имену Дрина која извире негдје одозго и одваја Босну од *остале Србије*“.⁶

Такође, *Барски родослов*, односно *Љешојис Поја Дукљанина*, набраја земље насељене Србима, па каже да се Загорје (Србија) дијели управо на Босну и на Рашку од којих је једна са лијеве, а друга са десне обале ријеке Дрине. „Србију, пак, која се зове и Загорје,

³ *Византијски извори за историју народа Југославије*, том II, ур. Љ. Максимовић, Београд 2007, стр. 58.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, стр. 27–28.

подијелио је на двије покрајине, од којих се једна од велике ријеке Дрине простире према западу до планине Pina [Борова Планина]; њу назва и Босном; а друга обухвата простор од речене ријеке Дрине према истоку... њу назва Рашком.⁷

Источно хришћанство, односно православље „српског типа“ које је институцијски било учвршћено у држави Немањиних потомака ширио је на просторима између ријека Босне, Саве и Дрине краљ Стефан Драгутин (1276–1316). Познате су његове родбинске и династичке везе са угарским двором, са краљем Ладиславом од кога је добио на управу Срем, дијелове данашње Славоније, али и, како су то забиљежили млађи српски наративни извори (*Троношки родослов*) „от теста јего, а такожде и част Босније, придобите им, а прочеје царства оставив Милутину“.⁸ По *Троношцу*, Драгутин је подигао Рачу украј Дрине, те манастир Папраћу и манастир Ловницу (који је добио име по краљевим ловиштима), а затим и манастир Тамну „у зворничкој нахији“.⁹

Са друге стране, документарни извори потврђују постојање православне црквене организације на простору данашње сјевероисточне Босне, заправо у оним крајевима у којима се осјећала власт српског краља Стефана Драгутина. На документу којим је склопљен предбрачни уговор између Драгутиновог сина Владислава и Констанце, кћерке Михаила Морозинија, изасланици краљевске српске стране (краља Драгутина, краљице Катарине и краљевог сина Владислава) били су Вито Бобаљевић и „босански Епископ Василије“ који се 1293. потписао „Ја Василије, Божијом милошћу Епископ босански, дужник и слуга краља Стефана“ (*Io Basilio, per la Dio grazia vescovo Bassinense, vasallo e servitor del re Stefano*).¹⁰

Позитивна клима за развој православља у средњовјековној босанској држави била је и владавина краља Стефана Твртка (1377–1391) који је преносио немањићке државне традиције. Крунисан је 1377. године у манастиру Милешеви „у земљи родитеља и прародитеља“, односно „на гробу Св. Саве“ и то двоструком круном „сугубим

⁷ Љешојис ѿоја Дукљанина, приредио др Славко Мијушковић, Београд 1988, стр. 114. У оригиналу: „*Surbiam autem, quae et Transmontana dicitur, in duas divisit provincias: unam a magno flumine Drina contra occidentalem plagam usque ad montem Pini, quam et Bosnam vocavit, alteram vero ab eodem flumine Drina contra orientalem plagam usque ad Lariam... quam Rassam vocavit*“. (Љешојис ѿоја Дукљанина, ур. Фердо Шишић, Београд–Загреб 1928, стр. 307; уп. Константин Јиречек, *Историја Срба*, књ. I, превео Јован Радонић, Београд 1952, стр. 68).

⁸ Гласник Друштва србске словесности, св. V, Београд 1853, стр. 56.

⁹ *Ibid.*, стр. 58.

¹⁰ Јован Радонић, *Дубровачка акџа и повеље*, св. I/1, Београд 1934, стр. 83–84.

вијенцем“ Србије и Босне, којим се означава везаност за културне и политичке домете Немањине династије. Стога, не без разлога, западњачки извори веле како је краљ „био захваћен заблудама и шизмом грчком, одродио се далеко и много од врлине и вјере предака, јеретицима је пружио уточиште и заштиту, католике је злостављао на који год је начин могао“, а такође „под његовом влашћу порастоше шизматичима смјелост, а истовремено и број људи“.¹¹

О организацији Православне Цркве, нарочито о њеном епископалном устројству, зна се нешто више од првих деценија XV вијека. Наиме, тада је српски деспот Стефан Лазаревић загосподарио дијеловима данашње источне Босне (1413–1427), односно Подрињем и сусједним крајевима, важним и рудним богатствима обдареним областима. Дубровчани новембра 1415. године пишу у вези са разрјешењем једног трговачког спора деспоту и његовом сребреничком војводи Богдану, као и тамошњем митрополиту.¹² На жалост, име овог православног црквеног великодостојника није нам сачувано и познато. Из ових времена потиче и натпис, пронађен у Трњачкој, између Јање и Богутова Села, на коме на крају јасно читљиво стоји: „А тој писа Гојчин поп“, ¹³ што говори о постојању ниже хијерархије Православне Цркве. Такође, православно митрополит се помиње 1488. у тужби римокатолика санџака који се жале на додатно убирање прихода.¹⁴

Борба за светосавски континуитет

Пад средњовјековних српских земаља под османску власт: Србије 1459, Босне 1463, Херцеговине 1481. и Црне Горе 1496. године повлачио је за собом и постепено утрнуће организације Српске Цркве. Посљедњи српски патријарх био је Арсеније II (1457?–1463?).¹⁵ Али, српска државотворна идеја временом није јењавала, напротив, манифестација њене снаге већ се очиту-

¹¹ D. Farlati, J. Coleti, *Illyricum sacrum*, tomus IV, Venetis 1751–1819, p. 61, 172.

¹² Михаило Ј. Динић, *За историју рударства у средњевековној Србији и Босни I*, Београд 1955, стр. 63.

¹³ Ђиро Трухелка, „Натписи из сјеверне и источне Босне“, *Гласник Земалској музеја*, VII (1895), стр. 348; Љ. Стојановић, *Сџари српски зайиси и најџиси*, књ. III, бр. 4744.

¹⁴ Јосип Матасовић, „Фојничка регеста“, *Сџоменик Српске краљевске академије LXVII* (1930), стр. 104–105.

¹⁵ Миодраг Ал. Пурковић, *Српски џаџријарси средњега века*, Диселдорф 1976, стр. 154–164.

је у дјелатности Митрополита смедеревског Павла, Србина који је покушао да обнови устројство и јурисдикцију Српске Патријаршије. Почетак рада митрополита Павла пада у 1528. годину, а већ средином марта 1532. године, по наредби цариградског Патријарха Јеремије I, сазван је сабор у Охриду који је осудио овог митрополита. Тај једнострано сабор га је „свргнуо, проклео и одлучио од Цркве“ заједно са његовим истомишљеницима Епископом лесновским Неофитом, кратовским Пахомијем и зворничким Теофаном.¹⁶ Митрополит Павле се у међувремену, како је његова власт јачала и како је хиротонисао епископе, прогласио за српског патријарха. Против себе је изазвао јаку опозицију јелинских еклесијалних кругова. Притиснут од турских политичких власти присуствовао је Сабору у Охриду 20. јула 1541. године који је рјешавао питање српске црквене јурисдикције, а на коме су такође били присутни патријарси Михаило Антиохијски и Кирило Јерусалимски.¹⁷ Елиминисан од стране моћника, завршио је као „човјек прав и вјеран“, „који је имао велику нужду и плењење од Турака“, сакупљајући милостињу и прилоге по влашким кнежевинама.¹⁸

Малобројни извори сачувани са почетка XVI вијека свједоче и о процесу исламизације, о замаху тог процеса и његовој дубини. Видимо да су коријени конвертита на ислам слабаши и генерацијски сагледиви. Тако, зворнички кадија јавља сарајевском „да су насљедници Ахмеда сина Луфтије, а унука Маркова (sic!), који је умро у Сарајеву, управо Ајша и Халима, кћери Хусеинове, а унук Маркове“.¹⁹ У турско–османском рукопису који датира из 1585. године специјално се говори о исламизацији Босне и Херцеговине, а нарочито је занимљив одјељак о Меших–паши који је „у договору са угледним старцима уредио да из сваког села бар неко прими муслиманско име те да им се због тога опрости цизја. Тако су многи једноставно своја имена превели на турски: Живко је постао Јахја, Вук Курт, а Гвозден Тимур. Тиме је и цизја укинута, а на баштине је одредио један дукат“.²⁰

¹⁶ Рајко Л. Веселиновић, *Историја српске православне цркве са народном историјом*, књ. I (1219–1766), Београд 1966, стр. 65. (Опширније: Радомир Милошевић, *Павле митрополић смедеревски*, Смедерево 2006).

¹⁷ Р. Л. Веселиновић, *op. cit.*, стр. 66.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Mehmed Handžic, *Islamizacija Bosne i Hercegovine i porijeklo bosansko–hercegovačkih muslimana*, Sarajevo 1940, стр. 24.

²⁰ М. Handžic, *op. cit.*, стр. 31.

Хришћанско становништво било је још увијек много бројније у односу на новонастале муслимане почетком XVI вијека. О томе нам свједоче први детаљни пописи за Зворнички санџак. У Сребреничкој нахији је било 59 муслиманских и 174 хришћанске куће, у Горњој Тузли 149 муслиманских, а хришћанских 549 кућа, у До(л)њој Тузли 147 муслиманских и 873 хришћанске куће.²¹ Затим у нахији Зворник 45 муслиманских, а хришћанских 144 куће, у Спречи 15 муслиманских, а хришћанских 22, у нахији Сребреник 35 муслиманских, а 40 хришћанских, у нахији Сапна 68 муслиманских, а хришћанских 111, у нахији Теочак (Телчак) 33 муслиманске, а хришћанских 106, у нахији Смолућа 35 муслиманских, а хришћанских 68. Ово је довољно да се стекне увид у демографску пропорцију на равни конфесионалних односа.²²

У обновљеној Пећкој Патријаршији (1557–1766)

Обнова Српске Патријаршије са сједиштем у Пећи 1557. године и легализовање њеног положаја у оквиру Османског царства дали су подстрека вјерском животу, развоју парохија и монашких обитељи на читавом етничком пространству српског православног народа. Први зворнички епископ који се помиње у XVI вијеку био је Павле, а његово архијерејско служење везује се за деценије око године 1561.²³

Монашки живот се развија, манастири се обнављају и све граде црквене умјетности (дуборез, фрескопис, иконопис) доживљавају свој процват. Монаси манастира Папраће 1561. године одлазе у Русију гдје добијају милостињу и финансијску подршку.²⁴ Овој монашкој обитељи руски цареви Теодор Иванович (1592) и Василије Иванович (1607) издају повеље о даровима.²⁵ У манасти-

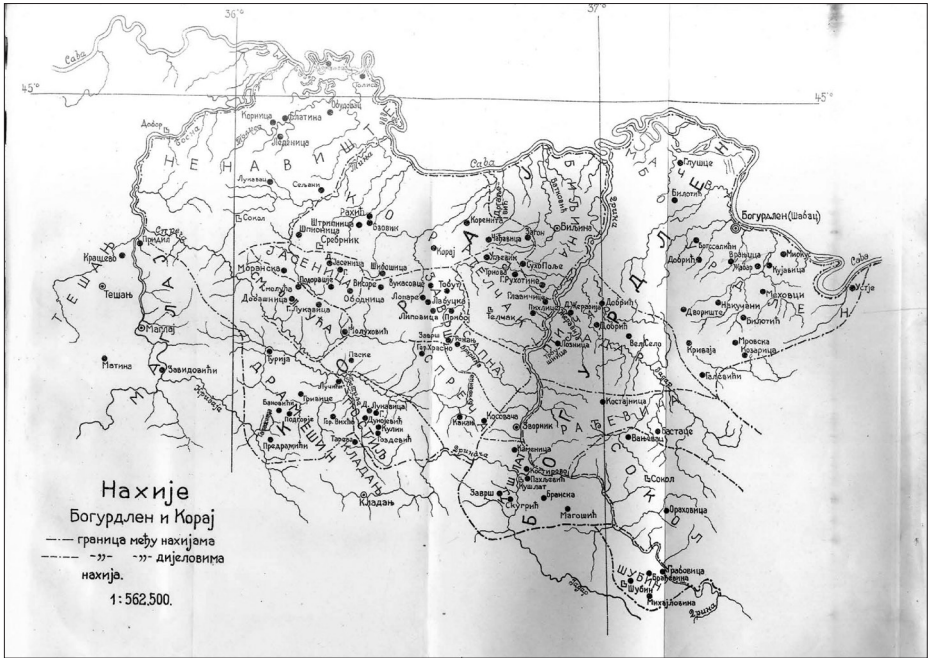
²¹ *Prva dva popisa zvorničkog sandžaka (iz 1519. i 1533. godine)*, дешифровао, приредио и обрадио Adem Handžić, Сарајево 1986, стр. 87–94.

²² *Ibid.*, стр. 99–104.

²³ *Српска православна Епархија зворничко–тузланска – шемаџизам*, уредио протосинђел Василије Качавенда, Тузла 1977, стр. 22, 60. (Даље: *Епархија зворничко–тузланска – шемаџизам...*) Епископ Павле се помиње у натпису који говори о обнови старе цркве манастира Петковице. Љ. Стојановић, *Стари српски записи и напisi*, књ. III, бр. 4971.

²⁴ Иларион Руварац, „Нешто о Босни дабарској и Дабро–босанској епископији и о српским манастирима у Босни“, *Годишњица Николе Чуйића VIII* (1877), стр. 255.

²⁵ И. Руварац, *op. cit.*, стр. 266.



Сл. 1 – Административна подјела источне Босне у XVII вијеку

ру Озрен је од 1592. године појачана дјелатност преписивања богослужбених књига²⁶ а исто се дешава и у манастиру Ловница.²⁷

Административне линије по којима је била уређена Османска царевина која је захватила српске земље биле су принцип подјела и одређења јурисдикцијских области Пећке Патријаршије. Епархија, односно Митрополија зворничка је у XVI и XVII вијеку духовно окупљала православне који су насељавали Зворнички санџак, а ријеч је о областима (кадилуцима) Сребреница, Зворник, Бијељина, Соли и Грачаница, односно о територији између ријека Босне и Саве, а затим Спрече и Мајевице планине. Такође, треба додати да се Зворнички санџак простирао и на крајеве на десној обали Дрине, а то су Сокол, Рађевина, Јадар и Мачва.

Један домаћи епистоларни приручник који је настао у вријеме Патријарха српског Максима Скопљанца 1656. године говори о начину адресирања писама тадашњим српским епископима, али је важан извор и за територијално одређење граница односних епархија. Тамо се вели, „А сице на Зворник. Смереније моје пишет ва

²⁶ *Ibid.*, стр. 257.

²⁷ *Ibid.*, стр. 256–257.

богоспасајемују епархију зворничку и ва кадилук Соли и ва град Шабац и Бељино и Грачаницу и Лозницу и Соко и Сребреницу и Сасе и Крупањ са васеми жупами и сели и оправданијем тех предел, првеје митрополиту тоје области“.²⁸

Дефтер црквене канцеларије турског султана у коме су били уписани приходи од појединих црквених области, наиме износ који се плаћао држави приликом попуњавања одређене епархије, свједочи о економској снази појединих крајева, а за нас је битан јер говори о црквеном устројству на простору Зворничког санцака. Документа турске државне администрације говоре како су православни на простору Зворничког санцака имали чак тројицу владика средином XVII вијека: Пајсије (држао Шабац и Семберију), Лонгин (Сокол и Сребреницу) и Стефан (унутрашњост Зворничког санцака према Солима, тј. Тузли), тачније временски лоцирано у периоду 1640–1655. године. „Монах Пајсије“ је био задужен за „ђауре кадилука Шабац и Зворник“ и „обичај пешкеша“ је био 10 дуката.²⁹ „Монах Макарије“ је држао „Митрополију ђаура Сокола и Сребренице и њено подручје у Зворничком санцаку“, а његов пешкеш је износио 3600 акчи.³⁰ Како је „речени Макарије умро, на његово место дошао је монах Лонгин“ и тај пешкеш је за попуњавање катедре био и плаћен.³¹ На крају се наводи и „ставка Стефана, владике ђаура области Сокола и Сребрнице и Зворника и њихово подручје“ коју је на основу старог берата у истом износу од 3600 акчи у име епископије платио Раде Бостанџија.³²

Домаћи извор који нам таксативно набраја поглаваре Зворничке митрополије јесте *Сојођански ѿменик* и у њему се наводе нека имена црквених великодостојника који су били духовни пастири православних Срба Зворничког санцака. Али, и савремени записи говоре о људима који су вршили епископску службу, а то су: Георгије, Теодосије (око 1601), Гаврило (помиње се као „владика“, да се преставио према запису од 11. јануара 1627. који се чува у Цетињском манастиру) и Константин (око 1629).³³

²⁸ Стојан Новаковић, „Белешке к историји Шапца и шабачке владичанске столице“, *Годишњица Николе Чујића IX*, Београд 1877, стр. 20; Душан Тешић и Јаков А. Поповић, *Зворничка епархија и њени митрополијити*, Сарајево 1904, стр. 7. (Даље: Тешић–Поповић, *Зворничка епархија...*)

²⁹ Радмила Тричковић, „Српска црква средином XVII века“, *Глас Српске академије наука и уметности*, СССХХ, књ. 2 (1980), стр. 148.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*

³³ *Епархија зворничко–тузланска – шемаџизам*, стр. 61–62.

Према *Сојоћанском ѿменуку* реконструисани слијед зворничких владика био би следећи: 1. Георгије, 2. Теодосије, 3. Авксентије, 4. Лука, 5. Пајсије, 6. Макарије, 7. Тимотеј, 8. Венијамин, 9. Евстратије, 10. Лонгин, 11. Леонтије, 12. Исаије.³⁴ Донекле се може доћи до времена у коме су ови духовни пастири били активни: Теодосије се помиње у запису из 1602 године³⁵, а да се дотичним помеником служило до друге половине XVII вијека веома је извјесно, јер Макарије, шести по реду у *Сојоћанском ѿменуку*, треба да буде „монах Макарије“ који је држао „митрополију ђаура Сокола и Сребренице и њено подручје у Зворничком санцаку“. У овом слиједу се не наводи „зворнички кир“ Герасим, владика који је био у Сечују и учествовао у хиротонији Данила Петровића за Митрополита цетињског 1700.³⁶

У првој половини и средином XVIII вијека, све до укидања Пећке Патријаршије 1766. године, територијом Зворничке митрополије су управљали сусједни архијереји са катедри Митрополије дабробосанске и Епархија ужичко–ариљске и ваљевске.³⁷ Свједочанство такве црквене управе јесте документ од 8. јуна 1723. године, синђелија свештенику Томи Протићу на парохију власеничку, на коме се Митрополит дабробосански и сарајевски Мелетије Умиљеновић или Миленковић (1713–1740) потписао као „Божијеју милостију православни Митрополит и *вешил* зворнички и власенички и проч. санцака зворничкаго“.³⁸

Даље, имамо свједочанстава да се Митрополит ужички Алексије Андрејевић 1737. године, назива и Митрополитом „зворничким“ („Божијеју милостију архијереј ужички и зворнички Алексиј рукоју“).³⁹ На још једном мјесту, последије сеобе, у Фрушкој гори се потписује: „смирени архијереј ахилијски и зворнички кир Алексиј Андрејевич“.⁴⁰ Касније је прешао на Епархију костајничку.⁴¹

³⁴ Љ. Стојановић, „Стари српски хрисовуљи, акти, биографије, летописи, типичи, поменици, записи и др.“, *Сјоменик Српске краљевске академије III*, Београд 1890, стр. 177.

³⁵ Љ. Стојановић, *Стари српски записи и најписи*, књ. I, бр. 916.

³⁶ Сима Милутиновић Сарајлија, *Историја Црне Горе*, превод др Драго Ђупић, редакција превода митрополит др Амфилохије Радовић, Цетиње 1997, стр. 39–40.

³⁷ *Епархија зворничко–џуланска – шемањизам*, стр. 62.

³⁸ Тешић–Поповић, *Зворничка епархија*, стр. 8.

³⁹ Љ. Стојановић, *Стари српски записи и најписи*, књ. II, бр. 2706.

⁴⁰ Љ. Стојановић, *Стари српски записи и најписи*, књ. II, бр. 2780.

⁴¹ Након Сеобе 1737. преузео је на управу упражњену Епархију костајничку гдје је изградио епископски двор и саборну цркву, а упокојио се 21. новембра 1749. године. (*Азбучник Српске православне цркве ѿ Радославу Грујићу*, приредио мр Слободан

Занимљиво је да се у натпису на спољном западном зиду манастира Благовештења у Овчару 19. октобра 1737. године помиње „Митрополит ариљски и зворнички Стефан“,⁴² који је практично „наслиједио“ Алексија Андрејевића. Касније су администратори Зворничке митрополије били Гаврило (Михић) Михајловић (1741–1752) и Пајсије Лазаревић (1752–1759), Митрополити сарајевски и дабробосански.⁴³

Ако се изближе погледа синђелија Мелентија Умиљеновића у којој је употријебљен османски појам *већил*, што у црквеној терминологији према аналогiji има само значење администратор, закључујемо да се не ради о стапању Зворничке митрополије и њеном канонско–правном територијалном гашењу. Додуше, придавање епитета „зворнички“ епископима у Западној Србији (манастир Св. Ахилија, ужички крај) говори о посебном црквеном уређењу епархија Пећке Патријаршије, с обзиром на то да се у грчким изворима крајем XVIII вијека помиње епархија „Зворника, Сокола и нахије ужичке“.⁴⁴

У оквиру Цариградске Патријаршије – вијек фанариота

Вијек фанариота на простору Епархије зворничко–тузланске није био тако таман као у другим српским и словенским крајевима на Балканском полуострву гдје су неки архијереји грчке народности огрезли у гријех симоније и према својој пастви све више узимали трговачки и најамнички став. Тако су неки „фанариоти“ одиграли веома важну улогу на пољу просвјете и јачања црквене организације у Зворничкој митрополији.

Први епископ Грк који је управљао Црквом са катедре зворничких митрополита био је Митрополит Григорије (1767–1773), али је након шест година отишао у Кесаро–кападокијску митрополију.⁴⁵ За њега се прича да је био родом Атињанин.⁴⁶

Њега је наслиједио Митрополит Герасим, који је усљед ратних прилика и Аустријско–турског рата 1788–1791. године био прину-

Милеуснић, Београд 1993, стр. 13.)

⁴² Љ. Стојановић, *Сћари српски зайиси и најшииси*, књ. VI, бр. 10259.

⁴³ Миленко С. Филиповић, *Почеци и прошлости Зворничке епархије*, Богословље (1964), стр. 89.

⁴⁴ Тешић–Поповић, *Зворничка епархија*, стр. 10.

⁴⁵ *Епархија зворничко–тузланска – шемајизам*, стр. 62.

⁴⁶ Тешић–Поповић, *Зворничка епархија*, стр. 10.

ђен да пребјегне у Срем, али се не помиње у изворима послје 1804. године. Претпоставља се да се тада упокојио, али се засигурно није враћао у Босну или на територију Турског царства, с обзиром на то да је у очима Турака био компромитован због подршке хришћанским напорима за ослобођењем.⁴⁷

Нису сви поглавари Митрополије зворничке из овог периода били Грци по рођењу. Тако је Јоаникије (1804–1807) био Србин из Херцеговине. У његово вријеме народни прваци из источне Босне, конкретно духовници манастира Тавне и околине, одржавају преписку са Јаковом Ненадовићем и Луком Лазаревићем и другим Карађорђевићим војводама и разматрају могућност преносења устанка на лијеву обалу ријеке Дрине. „Благородни господару Јакове, ево поздрав од нас од ове стране, од Зворника, зворничке наије и од осталије наија од свега народа... прво игуман Мојсеј, друго поп Јевто из Локања и протопоп Димитрија и поп Ристо из Бадњице и Рувим калуђер и сви свештеници од народа осталог, кнезова и кметова, ево Ристо Јакић из села Липовца, Симо Миличевић од Злога Села, поп Стеван од села Тобута буљубаша, и осталије што смо у договору били, све је устало и мало и велико и старо и нејако све се радује да се душманином поћера за вјеру и закон...“⁴⁸

Иза Митрополита Јоаникија долазе: Евгеније (1807–1808), Гаврило Хроми (1808–1837), Кирил (1837–1848).⁴⁹ Митрополит Агатангел је један од најмаркантнијих архијереја на катедри зворничких митрополита овог периода. Његове заслуге су значајне, а потези су били у складу са тадашњим духом времена. Пренио је столицу епархије из Зворника у Тузлу 1852. године.⁵⁰ Одмах је предузео кораке ка изградњи зграде митрополије у којој би било мјеста не само за администрацију, већ и за богомољу и народну школу.⁵¹ Због умијеша-

⁴⁷ *Епархија зворничко-тузланска – шемањизам*, стр. 62–63.

⁴⁸ *Писмо бадњичкој свештеника Христифора Павловића Јакову Ненадовићу од 22. марта 1807. године (препис)*, Лични фонд шабачког проте Јована Павловића, Архив Српске Православне Цркве, стр. 1–2.

⁴⁹ *Епархија зворничко-тузланска – шемањизам*, стр. 63–67. Занимљиво је да се Филимон Теодровић поријеклом „из зворничке нахије, села Локања“ потписивао као „зворнички митрополит“ (1828) године, али то су биле само претензије човјека који је покушао да искористи нову политичку подјелу, када је кнез Милош ослободио дио митрополије на десној обали Дрине у Кнежевини Србији. (Љ. Стојановић, *Стари српски записи и нацрти*, књ. II, 3871 и 4028).

⁵⁰ Тешић–Поповић, *Зворничка епархија*, стр. 11; *Епархија зворничко-тузланска – шемањизам*, стр. 65–66.

⁵¹ Душан Кашић, *Саборна црква Успенија Пресвете Богородице у Тузли*, Тузла

ности у буну проте Стевана Аврамовића из Орашја 1858. морао је да напусти управу, али одлази на исток гдје је био Митрополит ефески и члан Св. Синода Цариградске Патријаршије.⁵²

Затим слиједе: Дионисије I (1861), Дионисије II (1865–1868), Пајсије (1868–1873) и други пут: Дионисије Илијевић (1873–1891).⁵³

Буне и устанци

Сјеверна и сјевероисточна Босна знају за већи број народних буна подизаних против османске власти. На челу таквих народних тежњи и покрета да се поправи друштвени положај српског хришћанског становништва стављали су се по правилу православни свештеници. Позната су она комешања и сукоби са турским властима која су изазвана радом свештеника као што је Ђорђије Вујичић, који је подигао Цикоте и крај око Власенице и имао великог утицаја на хајдуке у Бирчу 1826. године.⁵⁴ Још је значајнија буна свештеника из Детлака Јовице Илића, који је 1834. године побунио околину Дервенте. У његовим наоружаним редовима нашли су се свештеници Павле Џабић, Андрија Поповић, Милан Витковић и остали.⁵⁵ Турске власти силом су угушиле покрет Срба сјевероисточне Босне. Предводници устанка су се растурили по земљама у окружењу (Славонији и Кнежевини Србији), а турска војска и башибозук су се светили над цивилним становништвом.

Велике силе, у првом реду Аустрија и Русија, приморавале су Османско царство да доноси низ реформи које би требало да побољшају положај хришћанског становништва. Спољнополитичке прилике су донекле побољшале положај православних хришћана у Османском царству. Русија је Кучук-кајнарџијским (1774) и Једренским миром (1830) добила право заштите над турским поданицима православне вјере. Успјеси национал-

1982, стр. 12–13.

⁵² *Индекс свештеноства и свештеномонаштва Епархије*, Архив Епархије зворничко–тузланске, Бијељина, стр 4–5.

⁵³ Дионисије (Петровић), „Зворничко–тузланска српско–православна Епархија и њени митрополити“, *Босанско–херцеговачки Истичник*, св. 6 (1892), стр. 235–237.

⁵⁴ *Епархија зворничко–тузланска – шемаџизам*, стр. 25.

⁵⁵ О покрету свештеника Јовице Илића видјети: К[оста] К[овачевић], „Три поповске буне“, *Развјешак*, бр. 5–6 (1910), стр. 158–167; Aleksa Ivić, *Ustanak popa Jovice Ilića (1834)*, Zagreb 1919, str. 5–14; Драгослав Страњаковић, „Поп Јовичина буна у Босни 1834 године“, *Просвјета – календар за 1939 годину*, Сарајево 1938, стр. 54–61.

них револуција балканских народа, најприје Срба 1815, а затим и Грка 1829, нагониле су турске власти да буду попустљивије у поштовању вјерских слобода.⁵⁶

Друштвена либерализација која је услиједила у турској држави, потпомагана административним и законско–нормативним мјерама (укидање јањичара 1826, укидање капетанског реда 1837, доношење Хатишерифа од Ђулхане 1839, итд.) омогућила је хришћанима одређени ниво личних и вјерских слобода.⁵⁷

Постојање слободне Кнежевине Србије и спољно–политички програм кнеза Михаила Обреновића нису остављали по страни Србе на лијевој обали ријеке Дрине. Познато је да је са прећутном дозволом српских власти, неколико добро организованих и покретних јединица зашло дубоко у територију Зворничког санџака, са циљем да буне српско становништво.⁵⁸

Свештеник Стеван Аврамовић из Орашја је неколико година раније, тачније 1858. године, стао на чело организоване буне, за чије подизање је допремљена већа количина оружја и муниције из Србије. Поред Посавине спрема се на устанак читава Требава и села у Вучијаку. Турци су преко доушника и својих обавјештајних канала сазнали за припремање устанка, успјевши да га сасијеку у коријењу.⁵⁹ Вође су, као и у случају Поп–Јовичине буне, успјеле да се домогну слободне Србије, а репресалије над недужним становништвом су биле редовна појава. Турци су, не би ли застрашили рају, посјекли на кућном прагу свештеника Павла Трифуновића у Осјечанима, а затим му одсјекли главу и проносили кроз српска села.⁶⁰

Побуњене српске територије у Босанско–херцеговачком устанку 1875–1876. године на подручју данашње Епархије зворничко–тузланске биле су посавске планине Вучијак и Требава и планина Мајевица. Одреду у Вучијаку је предводио свештеник Благоје Џабић, син Павла Џабића,⁶¹ а око Мајевице је био активан свештеник Цвијетин Мићић, који је погинуо код Бијељине 3. јула 1876. године.⁶²

⁵⁶ Јован Хаџи Васиљевић, *Српски народ и турске реформе*, Београд 1921, стр. 3–11.

⁵⁷ Ј. Хаџи Васиљевић, *op. cit.*, стр. 11–20.

⁵⁸ *Четнички ујаци у Босну 1863 године (рукопис)*, Збирка пензионисаног судије Петра Јовановића, Архив Епархије зворничко–тузланске, Бијељина.

⁵⁹ *Епархија зворничко–тузланска – шемаџизам*, стр. 25.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ Еп. Лонгин Томић, „Улога српског православног свештенства Зворничко–тузланске епархије у прошлости“, у: *Сјоменица поводом осамдесетогодишњице окупаације Босне и Херцеговине (1878–1958), педесетогодишњице анексије (1908–1958) и четрдесетогодишњице ослобођења и уједињења (1918–1958)*, Београд 1959, стр. 44.

⁶² Еп. Лонгин Томић, *op. cit.*, стр. 45.

Црквени живот

Све до реформи сераскера Омер–паше Латаса 1850. године, познатијег као „гуја“ или „ђаурпаша“, на територији Босне и Херцеговине православни Срби нису смјели подизати своје цркве и богомоље на видним мјестима и од чврстог материјала.⁶³ Пашин програм реформи био је укоријењен у општим токовима планиране модернизације Османског царства, али је дјелимично у његовом опхођењу према православнима било и онога од старе вјере православне којој је раније припадао као исламизовани Србин, на крштењу Мићо Латас, родом из Јање Горе код Плашког.

Прије тога материјални оквири богослужбеног живота православних били су веома скромни и омеђени наметнутим стијешњеним друштвеним околностима. Постојале су „ћелије“, односно „чадори“ који су се постављали на нарочито одређена зборна (саборна) мјеста, тзв. „молитвишта“. Савремени описи свједоче да су то биле покретне цркве, односно платно које се пребацивало у виду шаторског крила преко дрвеног склопа, што је требало да заштити свештеника, затим антиминос и часне дарове од евентуалне елементарне непогоде. Занимљиво је да на неким сачуваним књигама штампаним у првој половини XIX вијека имамо записе који свједоче управо о припадности таквим покретним богомољама. Такав је случај са Службеником из Црквине код Шамца штампаним 1838. године на коме стоји: „Ова књига ћелије Црквинске“.⁶⁴ На исто вријеме се односи и запис „Сија књига ћелије градачке“ из 1845 године који стоји на Јеванђељу штампаном у првој половини XIX вијека.⁶⁵ Многи фанатизовани муслимани су настојали да ометају богослужење и при овако скромним материјалним оквирима вјерског живота својих православних комшија. На тужење свештенства, конкретно у Црквини, султан је 1847. године издао ферман, насловљен на босанског валију Мехмеда Тахир–пашу, којим се допушта слобода „да се у кућама митрополита и свештеног сталеза може – не дижући превише гласа – еванђеље читати; надаље, да им се не може и не смије – ако

⁶³ Латас је скршио моћ муслиманског беговата, око 1000 ага и бегова је позатварао, неке је дао посјећи, а 400 окованих је послао у Стамбол, свезаних наопако коњима за репове, да гледају у Босну у коју се никада више вратити неће. Одатле и позната пјесма–севдалинка „Горњу Тузлу опасала гуја“, у којој се мисли на војску Омер–паше Латаса која је опкољавала град.

⁶⁴ *Службеник*, Београд 1838, запис на унутрашњости корица, Збирка старих штампаних богослужбених књига, Архив Епархије зворничко–тузланске, Бијељина.

⁶⁵ *Јеванђеље*, запис на унутрашњости корица, Збирка старих штампаних богослужбених књига, Архив Епархије зворничко–тузланске, Бијељина.

се није дизао превише глас и правила бука – под изликом: ви сте на скривеном мјесту у соби вашег стана литургију и еванђеље читали, кандила вјешали и свијеће палили, столице постављали, слике вјешали и застор метали, тамјан палили и кадионицом махали – од стране валија, заповједника нити осталих чиновника моје велике државе, вршењу њихових вјерских обреда сметати, поготову кршећи шеријатске прописе...“⁶⁶

За овакве богомоље народ сјевероисточне Босне је спleo читав низ предања о томе како оне прелијећу, нестају, како прелазе преко брда, плове низ ријеке, итд. Једноставно, призори који су настајали из чињенице да су те богомоље биле покретне подстицале су народно стваралаштво да плете легендарна казивања.⁶⁷

Темељни документ који је свједочио исправност постављања дотичног свештеника на неку парохију била је синђелија. У њој је епископ укратко објаснио подобност кандидата, дајући препоруку становницима одређене парохије да издржавају свога духовника. Једна од старијих познатих јесте синђелија свештеника Томе Протића издата у Власеници 8. јуна 1723. године.⁶⁸ Зна се за свештеника Симеона Јовановића из предјела градачачког да је имао синђелију од Митрополита зворничког Герасима за парохију црквинску, а доцније и милошевачку.⁶⁹ Синђелија није имала неку строгу дипломатичку форму, садржавала је име епископа, рукоположеног свештеника, мјесто у које се додјељује на службу. Акцент је стављан на материјално и новчано издржавање дотичног духовног службеника. О томе рјечито говори сачувана синђелија свештеника Симе Илића из Човић Поља издата од стране Митрополита зворничког Дионисија I, дана 20. августа 1863. године у којој се чита: „Дали смо њему да кади и милостињу иште, то јест драге воље што у нахију градачку и грачаничку за које свију молитвујем и благословим и мислим да ћете учинити како сте и другима свештеницима учинили и милостињу давали за коју ће милостивјејши Бог сваким добрим Вас обдарити, на наша молитва да будне са свјеми вами“.⁷⁰

⁶⁶ П. Н. Јовановић, „Ферман православне цркве у Црквини“, *Гласник Српске православне њаџријарије*, бр. 16 (1927), стр. 151.

⁶⁷ Vljako Palavestra, „Ќудесне translokације sakралних objekata u usmenom predanju Bosne i Hercegovine“, *Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine*, Sarajevo 1996, str. 210–211. Даје примјере за Обудовац, Слатину код Градачца и Трново код Власенице у Бирчу. Још опширније: Радослав Љ. Павловић, *Како су код нас цркве „лећеле“ (лејенда и истина)*, Београд 1961.

⁶⁸ *Босанско-херцеговачки истичник* (1890), стр. 247.

⁶⁹ Димитрије Руварац, „Пребегли из Србије на ову страну 1791. свештеници и каљуђери“, *Српски Сион* (1904), стр. 113–114.

⁷⁰ Радован Пилиповић, „О српском пребегу из Босне 1873. године (необичан ка-

Административни елементи парохијског живота на подручју Епархије зворничко–тузланске нису проистицали из устава и правила рада црквених општина. Али, неки ред и неки моменти управљања Црквом који су били паралелни и корелативи епископској власти могу да се прате, нарочито у првој половини XIX вијека. Тако је Црквена општина у Зворнику имала свога благајника који је располагао и одговарао за црквени новац. Улога лаика је била назначена, „сеоски кметови“ су играли пресудну улогу у одређивању кандидата за свештенички чин, дотично лице би препоручили епископу ради хиротоније и намјештења на ту парохију.⁷¹ Финансијама Црквене општине у Модричи бавили су се „клисари“, а тај термин се у потоњим временима углавном користио за црквењаке, оне који одржавају ред и чистоћу за богослужење – еклесијарси.⁷²

Просвјета и школство

О српским школама као училиштима у модерном смислу рјечи који кумулише наставни план и програм, учитеља, учионицу и часове може да се пише и говори тек од прве половине XIX вијека. Манастири као духовни центри православља имали су важну улогу у прошлости српског народа. У манастирима су се описмевљавали искушеници који би потом прелазили у редове монаха, послушници који би постајали мирски свештеници, али и дјеца богатијих родитеља која су слата код калуђера да добију основе практичних знања.⁷³ Нарочито су биле значајне и на гласу манастирске школе у сјевероисточним крајевима Босне, на подручју Зворничке митрополије. Почетком друге половине XIX вијека у манастиру Тавна је био активан учитељ Јосип Поповић. Зна се да је око 1853. године Министарство просвјете Кнежевине Србије слало уџбенике за манастир Папраћу. У манастиру око 1870. дјецу подучава учитељ Вук Орић.⁷⁴

Тешањ је био српски трговачки, културни и просвјетни центар још од прве половине XVIII вијека. Неки обрасци просвјетног рада

нонски пријем пре 140 година)“, *Теолошки погледи* XLVI/1 (2013), стр. 227–236.

⁷¹ М. С. Филиповић, *op. cit.*, стр. 119.

⁷² *Ibid.*

⁷³ Радован Пилиповић, „Осврт на српску просвету у Босни и Херцеговини“, *Календар „Црква“* (2009), стр. 91–94.

⁷⁴ Митар Папић, *Историја српских школа у Босни и Херцеговини*, Сарајево 1978, стр. 48.

постојали су тамо и привлачили су Србе из околине (Озрена, сјеверне Босне, Посавине, долине Спрече, итд.). Сачувао се запис који нам говори о старијем школском „систему“, али и о учешћу дјевојака у њему. „Писа ученик, дјевојка Тарса, шћер Јована Атанасића из Тешња касабѣ“.⁷⁵ Тарса (или Перса) се школовала захваљујући подршци и старању богатог оца.

У Зворнику је српска школа јако активна у првој половини XIX вијека. Тамо је учитељ Живко Марковић који се 1818–1819. потписује као „учитељ зворничке вароши“ или као „наставник јуности во училишту јуности зворничкој и окрестним странама“.⁷⁶ Из истог времена датирају школе у Бијељини, Бродцу, Стрмници код Власенице (у Бирчу), Кладњу, Грачаници, Модричи, Градачцу, Врањаку, Дугом Пољу...⁷⁷



Сл. 2 – Печат Школског одбора из Градачца

Живко Црногорчевић пише у својим мемоарима и оставља нам слику типичног училишта средином XIX вијека: „Учили смо у једној приземној кући поред које је била друга соба која је служила за богомољу. У соби гдје смо учили бијашу иза пећи долафи на којима је учитељ спавао. Соба је била асуром застрта, по којој смо ми прекрштених ногу сједили, па књиге пред собом на поду држали и тако учили“.⁷⁸

У Тешњу је учитељ Стево Петрановић (1835–1913), родом из Дрениша у Далмацији, помјерао границе културног рада и дјеловања своје струке. Наиме, он је 1865. године организовао прву позоришну представу у Босни и Херцеговини која је приказана у подруму православне богомоље, а у питању су били комади: Шилерови *Разбојници* и Хебелова *Јудифа*.⁷⁹

⁷⁵ М. Папић, *op. cit.*, стр. 13.

⁷⁶ Љ. Стојановић, *Сѣтари српски записи и напѣиси*, књ. III, бр. 5920–5922.

⁷⁷ М. С. Филиповић, *op. cit.*, стр. 126–128.

⁷⁸ Ристо Јеремић, „Учитељи у Тузли од 1850 до 1875. (из Успомена Живка Црногорчевића)“, *Прилози за књижевност језик, историју и фолклор*, књ. X, (1930), стр. 213.

⁷⁹ Момчило Спасојевић, „Стево Петрановић“, *Загарска ревија – часопис за културу и друштвена питања* 3–4 (1986), стр. 341–346.



Сл. 3 – Печат Црквене општине у Тешњу

Босанској Бијелој Митрополит Агатангел прописује свештенику и одређене учитељске дужности, односно да се код њега уче дјеца и то „не само из вашег села, него и из других села да долазе дјеца да уче, то је моја највиша жеља, да ваша дјеца у сокаку не скитају“.⁸¹

Уређење црквених прилика за вријеме аустроугарске власти (1878–1918)

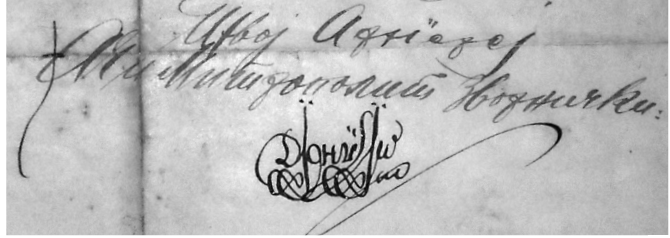
Аустроугарска је према одредбама Берлинског конгреса 1878. године извршила окупацију територија Босне и Херцеговине, како би коначно уредила друштвене прилике и увела у ове „провинције“ европску цивилизацију. Аустроугарска политика према Православној Цркви водила је рачуна о највишим државним интересима, а то су успостављање православне јерархије лојалне круни и контрола црквеног дјеловања према српском националном питању. Напуштене су првобитне идеје да се Босна и Херцеговина потчини јурисдикцији Карловачке митрополије што је за Србе било најприродније. Напротив, бечки двор је направио конкордат са Цариградском Патријаршијом о будућем избору и постављању епископата (1881).⁸² Природни развој ствари био је такав да

⁸⁰ Светозар Душанић, „Просветна делатност тројице грчких владика у Босни“, *Гласник СПЦ* (1951), стр. 114–115.

⁸¹ М. С. Филиповић, *op. cit.*, стр. 128.

⁸² *Шемаџизам православне Митрополије и архидијачезе дабро–босанске за јодину*

су епископе Јелине (фанариоте) смјењивали кандидати за епископске чинове из домаће средине. Посљедњи епископ који је директно



Сл. 4 – Потпис Митрополита Дионисија II из 1890. г.

постављен од стране Патријарха цариградског и Синода на једну катедру у Босни и Херцеговини и који је био представник старог црквеног кадра био је Дионисије II Илијевић, Митрополит зворничко–тузлански. Земаљска влада за Босну и Херцеговину је успјела да смијени Митрополита дабробосанског Антима 1880. и године 1888. Митрополита херцеговачког Игњатија. На те катедре су дошли Срби – Леонтије Радуловић и Саво Косановић. Дионисије Илијевић је до краја остао лојалан патријарашком трону у Цариграду, смијењен је тек пошто се против њега исконструисала афера око штампања богослужбених књига и држава добро побринула да га се отараси године 1891. Али, на његовој страни биле су симпатије народа због много тога учињеног са његове стране на пољу црквено–богослужбеног и просвјетног живота.

Земаљска влада је избацила архимандрита Александра Симића, који је искориштен као персонално оруђе против Митрополита Дионисија. Био је администратор епархије од маја 1891. до јуна 1892. године. Окружницом од 6. јуна 1891. године је обавијестио православне вјернике како преузима управу над Зворничком митрополијом у Доњој Тузли.⁸³ Био је архимандрит манастира Тавне и на добром гласу као борац за српска национална права 1876. године, али је држава убрзо одустала у комбинаторици са њим око попуњавања катедре Зворничко–тузланске митрополије.⁸⁴

Архијереји који су до краја аустроугарске владавине били на катедри митрополита зворничко–тузланских поријеклом су били из крајева који су традиционално припадали Карловачкој митрополији, тј. имали високо развијени црквени живот, а тако и могућност за богословско образовање. Након Митрополита Дионисија II

1883, ур. Ђорђе Николајевић, Сарајево 1883, стр. 8.

⁸³ Српско–православна зворничка Митрополија у Д. Тузли, *Окружница пречасној и часној браћи свештеницима и благодетљивој браћи оштининарима...*, бр. 12, од 6 јуна 1891, Архив Епархије зворничко–тузланске, Бијељина.

⁸⁴ *Епархија зворничко–тузланска – шемањизам*, стр. 74–75.

о црквеној управи се брину Николај Мандић (1892–1896; †1907) из Лике,⁸⁵ затим Григорије Живковић (1896–1909) са Баније⁸⁶ и Иларион Радонић (1910–1921, †1929) из Бачке.⁸⁷

Српска црквено–школска општина тузланска била је један од стубова у покрету Срба Босне и Херцеговине за вјерско–просвјетну аутономију. Наиме, тамошњи представници трговачког



Сл. 5 – Печат Митрополије зворничке из 1891. г.

сталеза, поносни на своја економска достигнућа још за „турског вакта“, нису пристајали на спољашњу редукцију права која се односе на управљање, учествовање и одлучивање у погледу црквених и школских потреба. Ослањајући се формално на канонско право Православне Цркве, нова власт је жељела да преко високе јерархије контролише национална осјећања ширих слојева становништва.⁸⁸ Аустроугарска власт је настојала да све српске црквене општине у Босни и Херцеговини подвргне своме надзору, да строго контролише њихов рад, затим се мијешала у избор учитеља и свештеника, забрањивала је отварање школа, ново подизање и поправку цркава. Срби су то схватили као директно угрожавање оне самоуправе коју су имали још у времену турске владавине.⁸⁹

Наравно да је расположење нижег свештенства било антиаустријско. Тако је управитељ манастира Озрен, настојатељ и парох у Озрену, Илија Инђић, „родом из села Милошевца, котар Гра-

⁸⁵ „Нови митрополит зворничко–тузлански Никола Мандић“, *Босанско–херцеговачки источник* (1892), стр. 429–449.

⁸⁶ „+Григорије Живковић, српско–православни митрополит зворничко–тузлански“, *Источник* (1909), стр. 130–143.

⁸⁷ Еп. Сава шумадијски, *Српски јерарси од деветиој до двадесетиој века*, Београд–Подгорица–Крагујевац 1997, стр. 195–196.

⁸⁸ Мирко Максимовић, „Црквене борбе и покрети“, у: *Најор Босне и Херцеговине за ослобођење и уједињење*, обрадио Перо Слијепчевић и сарадници, Сарајево 1929, стр. 97–106.

⁸⁹ Божо Мацар, Митар Папић, *Полиџика и Српска православна црква у Босни и Херцеговини (1878–1945)*, Бања Лука 2005, стр. 67.

дачац“, године 1894. прецртао пјесму у част благодарења за дуговјечну владавину Фрање Јосифа I и свуда гдје је било потребно стављао скраћеницу „А I“ која би се односила на Александра Обреновића, краља Србије.⁹⁰

Епархија зворничко–тузланска у „брзом“ XX вијеку

Рат Аустроугарске против Србије 1914. прерастао је убрзо у сукоб свјетских размјера. Гњев аустроугарских власти је био велики јер је Србин из Босанске Крајине Гаврило Принцип био атентатор, а завјереници су дан уочи атентата закончили у источној Босни (у Тобуту). Од посљедица репресалија, интернација и прогона у току Првог свјетског рата из Митрополије зворничко–тузланске пострадао је 18 свештеника.⁹¹ Суштину њихове мучнице понајбоље исказује студија случаја Петра Лазаревића, свештеника из Козлука који је објешен у Војном затвору у Тузли 24. августа 1914. године. Када су му поставили конопац око грла, а прије него што ће му избити ослонац под ногама пред сабраним народом, који је био доведен и приморан да гледа његово погубљење ускликнуо је: „Живила Србија која нас ослобађа!“⁹² У овој епархији аустроугарска власт је примјењивала експерименте насиља над српским етничким корпусом (злогласни Добојски логор и планирана етничка брана и баријера уз Дрину која би се направила пошто се раселе Срби).

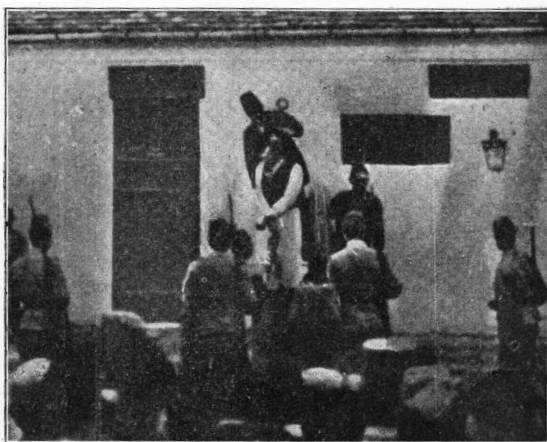
Послије премјештања Илариона Радонића на вршачку катедру Епархија зворничко–тузланска је била неколико година без архијереја, наиме њоме су администрирали епископи из сусједних епархија. Тек је 29. октобра 1928. године за Епископа зворничко–тузланског изабран Нектарије Круљ. Дobar организатор, градитељ богомоља и духовни вођа Богомољачког покрета који је био снажан у Епархији зворничко–тузланској, Нектарије Круљ је био и велики неимар. Статистика за период 1920–1941. године, која се више

⁹⁰ *Благодарственоје ко Господу Богу мољеније совершајемоје дне рожденија једо Императорскојо и Краљевскојо апостолскојо величества Франц Јосифа I*, Вијена 1894, Збирка старих штампаних богослужбених књига, Архив Епархије зворничко–тузланске, Бијељина.

⁹¹ „Погинули и умрли свештеници за вријеме рата (од 1914. до 1918)“, *Српска Црква (часопис за црквени живот)*, ур. Петар Маркичевић, Сарајево 1920, стр. 150–153.

⁹² Ст. М. Димитријевић, *У спомен изинулих и у ројству помрлих свештеника српских (Поводом десетогодишњице ослобођења и уједињења)*, Ниш 1929, стр. 7.

од 95% односи на његов архијерејски стаж, нам саопштава да је у Епархији зворничко–тузланској саграђено 29 нових, а обновљено 17 старих храмова, да је саграђено 13 и обновљене 4 капеле, да су обновљена 3 манастира и 3 манастирска конака, да су саграђена 3 нова звоника, а да је подигнуто 30 и обновљено 7 парохијских



Сл. 6 – Вешање свештеника Петра Лазаревића

домова.⁹³ Епископ Нектарије је био присталица, не само симпатизер, него и организатор Богомољачког покрета (Православне народне хришћанске заједнице).⁹⁴ Кроз овај вид удруживања и рада свештенства са вјерним народом Епархија зворничко–тузланска је депоновала духовну снагу за потоња тешка и атеистичка времена. Протјеран са катедре од стране усташа у априлу 1941, Епископ Нектарије је радио на прикупљању документације о усташким злочинима 1941–1945. године.⁹⁵

Епархија зворничко–тузланска је за вријеме постојања усташке Независне Државе Хрватске доживљавала прави голготски и мартирски пут. Подаци које је званично сакупио Свети Архијерејски Синод 1947. године, а који су плод истраживачког рада његове комисије која је прикупљала податке о страдању Срба у окупира-

⁹³ Момир Лечић, „Изградња и обнова црква и манастира од 1920. до 1941. године“, у: *Српска православна црква 1920–1970. (Споменица о 50–годишњици васпостављања Српске Патријаршије)*, Београд 1971, стр. 67–125.

⁹⁴ Хризостом Војиновић, „Народна хришћанска заједница“, у: *Српска православна црква 1920–1970. (Споменица о 50–годишњици васпостављања Српске Патријаршије)*, Београд 1971, стр. 345–362.

⁹⁵ Нектарије Круљ (Поцрње код Љубиња, 30. новембар 1879 – Сарајево, 7. септембар 1966). Најприје ђакон и катихета, затим ректор средњих богословских школа у Сремским Карловцима, Призрену и Битољу. Изабран 29. новембра 1925. за Епископа захумско–рашког, хиротонисан 16. маја 1926. године. Вратио се после рата у епархију, а до 1951. администрирао Дабробосанском и Захумско–херцеговачком епархијом. Прешао на катедру митрополита дабробосанских на којој је био до смрти. („+Блаженоупокојени Митрополит дабробосански Нектарије“, *Гласник СПЦ* (1966), стр. 266–272).

ним крајевима сумирају се у следећим бројкама: на територији Епархије зворничко–тузланске у Другом свјетском рату укупно су убијена 44 свештеника, од којих су четворицу убили Нијемци, 27 хрватске усташе, 12 партизани, а један је страдао од четника.⁹⁶ Из епархије је на територију Недићеве Србије избјегао 61 свештеник од укупно 599 који су нашли у њој уточиште из свих 15 окупираних епархија.⁹⁷ У извјештају спремљеном за Сабор 1947. године остало је забиљежено: „Народ је у Зворничко–тузланској епархији, нарочито у источним крајевима, много страдао, села су попаљена, куће порушене; може се путовати по читав сат, а да се на путу нико не сретне и не види. Свештенство је у овој епархији јако проређено... Потпуно су срушене три цркве, а многе су оштећене и оскрнављене, црквене одежде, утвари и књиге уништене; неки парохијски домови попаљени, неки порушени, неки оштећени. Манастирски конаци су попаљени или толико оштећени, да се без темељне поправке у њима неће моћи становати.“⁹⁸

Обрачун власти Независне Државе Хрватске са Српском Православном Црквом, њеном организацијом, свештенством, инфраструктуром храмова отпочео је са прогоном елемената препознатљивости православне културе. Прва је на удару била ћирилица као српско национално писмо. Сачувао се документ о њеном службеном укидању у тузланској регији.⁹⁹ У прогонима Срба у НДХ значајан дио римокатоличког свештенства узео је активног учешћа, ако не као директни починилац, оно барем као његов идејни *spiritus movens*. Драгутин Камбер, жупник у Добоју, је обиљежио „светосавље“ као животну снагу српског народа, а интензитет побуне у августу 1941. године, која се проширила од Маглаја до Подновља (у дужини од 60 км) као насљеђе ратничких традиција српског народа, па у писму Павелићу каже: „Генерално узевши не смије се борбеност српског духа потцјењивати...“¹⁰⁰

О геноциду над српским народом сјеверне, сјевероисточне и источне Босне има података из перспективе жртава, а на основу

⁹⁶ Атанасије Јевтић, *Српска Црква у Другом свјетском рату (Из Архива Св. Архијерејској Синода Српске Православне Цркве)*, Посебан отисак из зборника *Србија и коменшари за 1990/1991*, Издање Задужбине Милоша Црњанског, Београд 1992, стр. 102, 104.

⁹⁷ А. Јевтић, *op. cit.*, стр. 105.

⁹⁸ *Ibid.*, стр. 121.

⁹⁹ Архијерејски замјеник јавља Епископу Нектарију Круљу 11. јуна да је усташки логор из Тузле наредио да се на његовој Задужбини скине ћирилички натпис, Архив Епархије зворничко–тузланске, Бијељина.

¹⁰⁰ *Драгућин Камбер жупник у Добоју поглавнику Анђи Павелићу*, Р. Бр. 49/21–2; К–86; Фонд НДХ, Архив Војно-историјског института (= Војни архив), Београд.

избјегличких извјештаја који се чувају у Архиви Св. Архијерејског Синода Српске Православне Цркве. Велики број избјеглица у току друге половине 1941. и прве половине 1942. године дао је писмена свједочанства Комисији Св. Синода која је прикупљала податке о страдању Срба у Независној Држави Хрватској. Међутим, има података и са становишта починилаца злочина. Тако је из јесени 1942. сачуван списак од 92 „гркоисточњака“ из Винске (најмлађи Раде Панић од 5 мјесеци), списак за депортацију у сабирни логор Јасеновац 137 људи из Велике Бруснице (најмлађи учесник те поворке смрти било је „једно некрштено дијете од 4 дана“), затим из Доњег Клакара 148 „гркоисточњака“, тј. Срба (најмлађа Мара Бардак са 4 мјесеца животне доби), па 319 из Мале и Велике Бруснице (најмлађи је био Сретко Радовановић из Мале Бруснице од 4 мјесеца) и 298 из Горњег Клакара (најмлађе је било „једно дијете без имена од 2 мјесеца“).¹⁰¹ На овим списковима су уписана имена и презимена читавих породица које су одређене за смјештај у „сабирном логору Јасеновац“, а то је значило сигурну смрт.

О начину на који су страдали неки од свештеника нека послужи опис следећих људских судбина: свештенику Јовану Књажеву, иако је био Рус емигрант, усташе су одсјекле главу и на коцу проносили кроз насељено мјесто.¹⁰² У првом таласу усташког насиља над Србима у љето 1941. године било је ужасних примјера примијењене и спровођене србофобије. Тако су у Дрињачи над једним буретом клали православне Србе и у њему скупљали људску крв.¹⁰³ Псевдорелигиозне покретаче оваквих злочиначких акција не би било исувише тешко пронаћи, а насиље над Србима је попримало ужасне психопатолошке облике.¹⁰⁴ Ипак, било је ријетких али величанствених примјера човјечности и братског саосјећања. Тузлански муфтија Мухамед Курт је спријечио рушење Цркве Успења Пресвете Богородице у Тузли 1943. године која датира из XIX вијека.¹⁰⁵

¹⁰¹ *Spisak sakupljenih grkoistočnjaka za sabirni logor*, Бр. рег. 14/1 Ф–2, К. 315 (Винска); 14/3 Ф–2, К. 315 (Велика Брусница); 14/4 Ф–2, К. 315 (Доњи Клакар); 14/6 Ф–2, К. 315 (Велика и Мала Брусница); 14/9 Ф–2, К. 315 (Горњи Клакар). Фонд НДХ, Архив Војно-историјског института (= Војни архив), Београд.

¹⁰² Убијен је децембра 1941. у Зовику код Брчког. (*Споменица православних свештеника жртва фашистичког терора и њалих у народноослободилачкој борби*, ур. Душан Н. Штрбац, Београд 1960, стр. 86).

¹⁰³ *Zločini na jugoslovenskim prostorima u Prvom i Drugom svetskom ratu (zbornik dokumenata)*, т. I, *Zločini Nezavisne Države Hrvatske 1941–1945*, Београд 1993, стр. 804–808.

¹⁰⁴ Радован Пилиповић, „Сребреница и околина у Другом светском рату“ I и II, *Православље – новине Српске Патријаршије*, бр. 1015, стр. 34–35, и 1016, стр. 32–33.

¹⁰⁵ Душан Кашић, *Саборна црква Успенија Пресвете Богородице у Тузли*, Тузла

Епископ Лонгин Томић, изабран је за Епископа зворничко–тузланског на засиједању Св. Архијерејског Сабора маја 1955. године, а устоличен је у Саборном храму у Тузли 18. септембра исте године.¹⁰⁶ Епископ Лонгин је дошао на опустошену епархију, али је успио све да обнови: манастире, храмове, филијалне храмове (капеле), да обнови свештенство, свештенмонаштво и да поврати народу дух.¹⁰⁷ За његове епископске службе на простору Епархије зворничко–тузланске подигнуто је 30 нових храмова, 10 капела, 4 храма су у изградњи, 37 нових парохијских домова а 7 парохијских домова су у изградњи.¹⁰⁸ Епископ Лонгин Томић упокојио се 25. августа 1977. године, а епархијом је, до избора новог владике и њеног редовног попуњавања, администрирао Епископ шабачко–ваљевски Јован Велимировић.

Епископа Лонгина Томића на катедри епископа зворничко–тузланских наслиједио је Епископ Василије Качавенда који је овом историјском и знаменитом епархијом управљао од 1977. до 2013. године када је из здравствених разлога поднио оставку на дужност епархијског архијереја, а Свети Архијерејски Сабор исту прихватио на свом редовном засиједању маја мјесеца 2013. године.

За вријеме Епископа Василија Качавенде епархија је услијед ратних дешавања 1992–1995. године много пострадала, нарочито тузланско подручје и Подриње. Из истих разлога је и административно сједиште епископа из Тузле премјештено у Бијељину гдје је подигнут резиденцијални центар Епископа зворничко–тузланског. Подигнуто је и обновљено на десетине нових, девастираних, попаљених и порушених храмова, манастира и парохијских домова.

Одлуком Светог Архијерејског Сабора од 1. јуна 2013. године Епископ зворничко–тузлански је Његово Преосвештенство Г. Хризостом (Јевић), досадашњи Епископ бихаћко–петровачки.

1982, стр. 30–31.

¹⁰⁶ Димитрије Младеновић, „Устоличење Њ. Пр. епископа зворничко–тузланског Г. Лонгина“, *Гласник СПЦ* (1955), стр. 178. Лонгин Томић (Фенлак, 29. априла 1893–Тавна, 25. августа 1977). За Епископа захумско–херцеговачког хиротонисан 1. јула 1951. На Епархију зворничко–тузланску је прешао 1955. Одиграо важну улогу у преносу моштију српских светитеља кнеза Лазара, цара Уроша и деспота Стефана Штиљановића из Фрушке горе у Београд 1942. године. – *Српски јерарси*, стр. 288; *Епархија зворничко–тузланска – шемањизам*, стр. 92–95.

¹⁰⁷ Милорад Петровић, „Упокојио се у Господу епископ зворничко–тузлански Лонгин“, *Гласник СПЦ* (1977), стр. 194–199.

¹⁰⁸ *Епархија зворничко–тузланска – шемањизам*, стр. 94–95.

Резиме:

Данашња Епархија зворничко–тузланска потиче из средњовјековне организације Српске Православне Цркве. Улога свештенства и архијереја ове епархије била је препознатљива и уочљива у преломним тренуцима српске националне и црквене прошлости. Суочена са различитим асимилаторским и децентрализаторским процесима (нестанак средњовјековне српске државности – Србије 1459. и Босне 1463. године, изразита исламизација, укидање Пећке Патријаршије 1766, гушење националних и вјерских осјећања од стране туђинских политичких власти – Турске и Аустроугарске) Епархија (Митрополија) зворничко–тузланска истрајавајући је подносила сва искушења српске националне и црквене повјеснице.

Извори:

а) Необјављени:

Писмо бадњичког свештеника Христифора Павловића Јакову Ненадовићу од 22. марта 1807. године (препис), Лични фонд шабачког проте Јована Павловића, Архив Српске Православне Цркве, Београд.

Индекс свештеништва и свештеномонаштва Епархије, Архив Епархије зворничко–тузланске, Бијељина.

Четири ујади у Босну 1863 године (рукопис), Збирка пензионисаног судије Петра Јовановића, Архив Епархије зворничко–тузланске, Бијељина.

Службеник, Београд 1838, запис на унутрашњости корица, Збирка старих штампаних богослужбених књига, Архив Епархије зворничко–тузланске, Бијељина.

Јеванђеље, запис на унутрашњости корица, Збирка старих штампаних богослужбених књига, Архив Епархије зворничко–тузланске, Бијељина.

Српско–православна зворничка Митрополија у Д. Тузли, Окружница пречасној и часној браћи свештеницима и благодетеливој браћи ојштинарима..., бр. 12, од 6 јуна 1891, Архив Епархије зворничко–тузланске, Бијељина.

Благодарственоје ко Господу Богу мољеније совершајемоје дне рожденија јето Императорског и Краљевског аистолическог величе-

сѣва Франц Јосифа I, Вијена 1894, Збирка старих штампаних бого-службених књига, Архив Епархије зворничко–тузланске, Бијељина.

Архијерејски замјеник јавља Епископу Некѣарију Круљу 11. јуна да је усташки лоџор из Тузле наредио да се на његовој Задужбини скине ћирилички наѣиис, Архив Епархије зворничко–тузланске, Бијељина.

Драѣуѣин Камбер жуѣник у Добоју поглавнику Анѣи Павелићу, Р. Бр. 49/21–2; К–86; Фонд НДХ, Архив Војно-историјског института (= Војни архив), Београд.

Spisak sakupljenih grkoistočnjaka za sabirni logor, Бр. рег. 14/1 Ф–2, К. 315 (Винска); 14/3 Ф–2, К. 315 (Велика Брусница); 14/4 Ф–2, К. 315 (Доњи Клакар); 14/6 Ф–2, К. 315 (Велика и Мала Брусница); 14/9 Ф–2, К. 315 (Горњи Клакар). Фонд НДХ, Архив Војно-историјског института (= Војни архив), Београд.

б) Објављени:

Максимовић, Љ. (ур.) (2007), *Визанѣијски извори за историју народа Јуѣославије*, том II, Београд.

Динић, М. Ј. (1955), *За историју ругарсѣва у средњевековној Србији и Босни I*, Београд: Научна књига.

Vukčević, S. (ur.) (1993), *Zločini na jugoslovenskim prostorima u Prvom i Drugom svetskom ratu (zbornik dokumenata)*, t. I, *Zločini Nezavisne Države Hrvatske 1941–1945*, Beograd: Vojnoistorijski institut.

Јевтић, А. (1992), *Срѣска Црква у Друѣом свѣтском раѣу (Из Архива Св. Архијерејској Синода Срѣске Православне Цркве)*, Посебан отисак из зборника *Срѣба и коменѣари за 1990/1991*, Београд: Задужбина Милоша Црњанског.

Јовановић, П. Н. (1927), „Ферман православне цркве у Црквини“, *Гласник Срѣске православне ѣиѣријарѣије*, бр. 16.

Љѣѣоѣис ѣоѣа Дукљанина (1928), ур. Фердо Шишић, Београд–Загреб.

Љѣѣоѣис ѣоѣа Дукљанина (1988), приредио др Славко Мијушко-вић, Београд.

Матасовић, Ј. (1930), „Фѣјничка регѣста“, *Сѣоменик Срѣске краљевске академије LXVII*.

Милутиновић Сарајлија, С. (1997), *Истѣорија Црне Горе*, превод др Драго Ђупић, редакција превода митрополит др Амфилохије Радовић, Цетиње.

Prva dva popisa zborničkog sandžaka (iz 1519 i 1533 godine) (1986), dešifrovaо, priredio i obradio Adem Handžić, Sarajevo.

Радонић, Ј. (1934), *Дубровачка акѣа и ѣовѣље*, св. I / 1, Београд.

Стојановић, Љ. (1902–1926), *Стари српски записи и најновији*, књ. I–VI, Београд–Сремски Карловци.

Стојановић, Љ. (1890), „Стари српски хрисовуљи, акти, биографије, летописи, типичи, поменици, записи и др.“, *Сјоменик Српске краљевске академије* III, Београд.

Тричковић, Р. (1980), „Српска црква средином XVII века“, *Глас Српске академије наука и уметности*, СССХХ, књ. 2.

„Троношки родослов“, *Гласник Друштва србске словесности*, св. V, Београд 1853.

Трухелка, Ђ. (1895), „Натписи из сјеверне и источне Босне“, *Гласник Земаљској музеја*, VII.

Farlati, D., Coleti, J. (1751–1819), *Illyricum sacrum*, tomus I–VIII, Venetis.

Литература

а) Општа дела, синтезе и монографије:

Азбучник Српске Православне Цркве по Радославу Грујићу (1993), приредио мр Слободан Милеуснић, Београд.

Веселиновић, Р. Л. (1966), *Историја Српске Православне Цркве са народном историјом*, књ. I (1219–1766), Београд.

Сава, Еп. шумадијски (1997), *Српски јерарси од деветиој до двадесетиој века*, Београд–Подгорица–Крагујевац.

Јиречек, К. (1952), *Историја Срба*, књ. I, превео Јован Радонић, Београд.

Кашић, Д. (1982), *Саборна црква Успенија Пресвете Богородице у Тузли*, Тузла.

Маџар, Б., Папић, М. (2005), *Политика и Српска Православна Црква у Босни и Херцеговини (1878–1945)*, Бања Лука.

Милошевић, Р. (2006), *Павле митрополит смедеревски*, Смедерево.

Папић, М. (1978), *Историја српских школа у Босни и Херцеговини*, Сарајево.

Пурковић, М. Ал. (1976), *Српски патријарси средњег века*, Диселдорф.

Сјоменица православних свештеника жртва фашистичкој терору и њалих у народноослободилачкој борби (1960), ур. Душан Н. Штрбац, Београд.

Српска православна Епархија зворничко–тузланска – шемањизам (1977), уредио протосинђел Василије Качавенда, Тузла.

Handžić, M. (1940), *Islamizacija Bosne i Hercegovine i porijeklo bosansko-hercegovačkih muslimana*, Сарајево.

Шемаџизам православне Митрополије и архидијацезе дабро-босанске за годину 1883 (1883), ур. Ђорђе Николајевић, Сарајево.

б) Чланци и расправе:

„+Блаженоупокојени Митрополит дабробосански Нектарије“ (1966), *Гласник СПЦ*.

Хаџи Васиљевић, Ј. (1921), *Српски народ и турске реформе*, Београд.

Војиновић, Х. (1971), „Народна хришћанска заједница“, у: *Српска православна црква 1920–1970. (Споменица о 50–годишњици васпостављања Српске Патријаршије)*, Београд, стр. 345–362.

„+Григорије Живковић, српско–православни митрополит зворничко–тузлански“ (1909), *Источник*.

Димитријевић, Ст. М. (1929), *У спомен изинулих и у ројству њихових свештеника српских (Поводом десетогодишњице ослобођења и уједињења)*, Ниш.

Душанић, С. (1951), „Просветна делатност тројице грчких владика у Босни“, *Гласник СПЦ*.

Ivić, A. (1919), *Ustanak pora Jovice Ilića (1834)*, Zagreb.

Јеремић, Р. (1930), „Учитељи у Тузли од 1850 до 1875. (из Успомена Живка Црногорчевића)“, *Прилози за књижевност језик, историју и фолклор*, књ. Х.

К[овачевић], К. (1910), „Три поповске буне“, *Развитак*, бр. 5–6.

Лечић, М. (1971), „Изградња и обнова црква и манастира од 1920. до 1941. године“, у: *Српска православна црква 1920–1970. (Споменица о 50–годишњици васпостављања Српске Патријаршије)*, Београд.

Максимовић, М. (1929), „Црквене борбе и покрети“, у: *Најор Босне и Херцеговине за ослобођење и уједињење*, обрадио Перо Слијепчевић и сарадници, Сарајево, стр. 97–106.

Младеновић, Д. (1955), „Устоличење Њ. Пр. епископа зворничко–тузланског Г. Лонгина“, *Гласник СПЦ*.

Новаковић, С. (1877), „Белешке к историји Шапца и шабачке владичанске столице“, *Годишњица Николе Чујића IX*, Београд.

„Нови митрополит зворничко–тузлански Никола Мандић“ (1892), *Босанско–херцеговачки источник*.

Павловић, Р. Љ. (1961), *Како су код нас цркве „лећеле“ (лејенда и истина)*, Београд.

Palavestra, V. (1996), „Čudesne translokacije sakralnih objekata u

usmenom predanju Bosne i Hercegovine“, *Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine*, Сарајево.

Петровић, М. (1977), „Упокојио се у Господу епископ зворничко–тузлански Лонгин“, *Гласник СПЦ*.

(Петровић), Д. (1892), „Зворничко–тузланска српско–православна Епархија и њени митрополити“, *Босанско–херцеговачки Историограф*, св. 6.

Тешић, Д. и Поповић, Ј. А. (1904), *Зворничка епархија и њени митрополити*, Сарајево.

Пилиповић, Р., „Сребреница и околина у Другом светском рату“ I и II, *Православље – новине Српске Патријаршије*, бр. 1015 и 1016.

Пилиповић, Р. (2013), „О српском пребегу из Босне 1873. године (необичан канонски пријем пре 140 година)“, *Теолошки погледи* XLVI/1.

Пилиповић, Р. (2009), „Осврт на српску просвету у Босни и Херцеговини“, *Календар „Црква“*.

„Погинули и умрли свештеници за вријеме рата (од 1914. до 1918)“ (1920), *Српска Црква (часопис за црквени живот)*, ур. Петар Маркичевић, Сарајево.

Руварац, Д. (1904), „Пребегли из Србије на ову страну 1791. свештеници и калуђери“, *Српски Сион*.

Руварац, И. (1877), „Нешто о Босни дабарској и Дабро–босанској епископији и о српским манастирима у Босни“, *Годишњица Николе Чујића VIII*.

Спасојевић, М. (1986), „Стево Петрановић“, *Загарска ревија – часопис за културу и друштвена питања* 3–4.

Страњаковић, Д. (1938), „Поп Јовичина буна у Босни 1834 године“, *Просвјета – календар за 1939 годину*, Сарајево.

Томић, Еп. Лонгин (1959), „Улога српског православног свештенства Зворничко–тузланске епархије у прошлости“, у: *Споменица поводом осамдесетогодишњице окупације Босне и Херцеговине (1878–1958), десетогодишњице анексије (1908–1958) и четрдесетогодишњице ослобођења и уједињења (1918–1958)*, Београд.

Филиповић, М. С. (1964), „Почети и прошлост Зворничке епархије“, *Богословље*.

Примљено: 13. 8. 2013.

Одобрено: 22. 8. 2013.

A VIEW ON THE HISTORY OF SERBIAN ORTHODOX DIOCESE OF ZVORNIK-TUZLA

Radovan Pilipović

Archives of the Serbian Orthodox Church, Belgrade

***Summary:** In the present article the author gives a review of the historical development of the Diocese of Zvornik-Tuzla, distinguishing the most important events, persons and processes which molded the history of that diocese and her organisational forerunners. With no intention to make this a final text on the subject, the author wanted to offer a solid draft for future more comprehensive and deeper research of Serbian church and national history of north-eastern and eastern Bosnia.*

***Keywords:** Metropolitanate of Zvornik, Metropolitanate of Zvornik-Tuzla, Diocese of Zvornik-Tuzla, Zvornik, Tuzla, north-eastern and eastern Bosnia i.e. Republika Srpska, monasteries and clergy of Serbian Orthodox Church.*

ПРАВОСЛАВНА ЦРКВА У БОСНИ И ХЕРЦЕГОВИНИ ОД 1766. ДО 1920. ГОДИНЕ

Далибор Петровић*
Православни богословски
факултет у Фочи, БиХ

Апстракт: Православна Црква је у Босни и Херцеговини у периоду од 1766. године прошла један веома пошресан пут. У овом временском раздобљу дошло је до великих глобално–политичких промјена, а које су оставиле великих посљедица на православље у БиХ. Вријеме од укидања до обнављања самосталности Српске Патријаршије, карактерише борба српског народа за повраћање националне јерархије али и права на самобитност и национално достојанство. Оно је било оспоравано на разне начине и представници Цркве и народа су морали пристати на разне компромисе како би у даљем моменту остварили максимум правног признања. Са данашње историјске дистанце могуће је, донекле, сагледати колико је то био мукоштан и захтеван рад.

Кључне речи: Пећка Патријаршија, Васељенска Патријаршија, Босна и Херцеговина, епархије, Турска, Аустроугарска, конкуренција, школство.

Православна Црква, распрострањена у данашњим границама Босне и Херцеговине, је кроз свој дуги историјат развоја прошла веома трновит пут. Истраживање тих историјских, друштвених, политичких и других услова кроз цијели период од када се хришћанство појавило на овим просторима било би изузетно велик подухват. Поготово је то комплексно питање и због преплитања на малом географском простору двије међусобно супротстављене хришћанске цркве, Православне и Римокатоличке. Њихови узајамни односи на овим просторима су, за-

* aluka72@teol.net.

висно од државног уређења у којем се Босна налазила, били оптерећени и јако израженим међусобним антагонизмима. Истовремено, припадност једној струји хришћанства, на овим просторима, повлачила се једнакост са припадношћу одређеном етносу. Велику препреку развоју православља и канонског устројства епархија у Босни и Херцеговини представљала је и вишевековна потчињеност ове територије различитим господарима. Поготову је то било изражено и због чињенице што су ти вишевековни господари имали непријатељски став према православлу.¹ Падом средњовековне Босне под турску власт почиње нова епоха културно–политичких и вјерских дешавања у овим областима. Дошавши у јединствену државу, српски народ у БиХ је потпао под духовну власт Пећке Патријаршије. У свој недаћи која је задесила српски народ од стране турских завојевача, припајање Пећкој Патријаршији био је изузетно важан национални догађај. Међутим, статус у ком се налазио српски народ се мање више погоршао послје укидања Пећке Патријаршије. Сада се зна да је чин укидања Пећке Патријаршије био подухват који је за крајњи циљ имао пројекат обнове некадашње Византије. До тога, као што знамо, никада није дошло али је, чином укидања патријаршије, од Срба одузета и посљедња национална институција у Отоманској империји. Цариградска Патријаршија је задржала стару канонску организацију Цркве. Епископски кандидати су бирани између клира Цариградске Патријаршије. Често су то били људи који нису владали основним чињеницама познавања поднебља, народа и односа који владају у епархији на чију катедру су изабрани. То је понекад представљало велику препреку њиховом свестранијем и озбиљнијем раду на одбрани Православне Цркве од сталних притисака турских власти у Босни. У периоду непосредно пред укидање Пећке Патријаршије у БиХ су постојале три епархије с тим што је Захумско–херцеговачка епархија просторно била много већа него данас и простира се изван граница данашње БиХ. Дабарски епископ је имао титулу митрополита и егзарха Пећког трона за Далмацију.² Поред ове двије епархије постојала још једна, а то је Зворничко–тузланска. Шта је било са епархијом чије је сједиште било у Јањићима не зна се поуздано, али територије под њеном јурисдикцијом су ушле у састав Дабарске и Зворничко–тузланске епархије.³ Послје укидања Пећке Патријар-

¹ Отоманско царство је имало непријатељски став према хришћанству уопште, а у Аустроугарској монархији је Римокатоличка црква била у повлашћеном положају.

² Милаш, Н. (1890), *Православна Далмација*, Задар, 211.

³ Не знају се границе ове црквене области, као што се са сигурношћу не може утврдити ни православна оријентација њених предстојатеља. Види: Давидовић, С. (1998), *Српска православна црква у Босни и Херцеговини од 960. до 1930. године*, Но-

шије православне епархије у Босни и Херцеговини су прошле кроз три периода. Први период би био од 1766. до потписивања конкордата између Аустроугарске царевине и Васељенске Патријаршије 1880. године. Други период би био од 1880. до 1905. године када је проглашена *Уредба црквено-просвјетне управе Српско-православних епархија (митрополија) у БиХ*.⁴ Трећи период би био од 1905. до 1919. односно 1920. године који карактерише рад по уредби из 1905. године.⁵

Период од 1766. до 1880. године

Сам чин укидања Пећке Патријаршије није спроведен без одређених припрема од стране Васељенске Патријаршије. Та припрема се огледала у чињеници да је свој потпис на молбу турском султану за укидање патријаршије дао и Дабробосански митрополит, који је по националности вјероватно био Србин, Серафим.⁶ Од тада па све до 1880. године Срби епископи су били права ријеткост, не само у Босни, него и у свим епархијама бивше Пећке Патријаршије.⁷

Сви епископи у тадашњој БиХ имали су титулу митрополита. Дабробосански митрополит је због величине своје митрополије и угледа његовог митрополијског сједишта имао посебан статус ме-

ви Сад, интернет издање: http://www.rastko.rs/rastko-bl/istorija/sdavidovic-spc_bih.html#_Toc536794992, посећено 29. 4. 2013.

⁴ Карактеристика овог периода огледа се у интензивној борби српских представника за црквено-просвјетну аутономију у Босни и Херцеговини.

⁵ Период 1914–1918. године је вријеме Првог свјетског рата, када су сва права добијена Уредбом из 1905. била од стране Аустроугарске монархије укинута. У 1919. години је дошло до уједињења у јединствену Српску Цркву, а 1920. године јединствена Српска Православна Црква је добила признање од Васељенске Патријаршије.

⁶ Мишљења да ли је овај митрополит био Србин или Грк су опречна. По Еп. Сави шумадијском то је био Србин Серафим, док је Данило фанариот који је замијенио посљедњег Србина митрополита у Сарајеву Серафима био митрополит од 1769. године, види: Сава, Еп. шумадијски (1996), *Српски јерарси од IX до XX вијека*, Београд–Подгорица–Крагујевац 159 и 440; Прота Давидовић каже да је Серафим био Грк по националности и смијенио је посљедњег Србина Митрополита дабробосанског Дионисија 1763. год., види: Давидовић, С. (1998), *Српска православна црква у Босни и Херцеговини од 960. до 1930. године*, Нови Сад, интернет издање: http://www.rastko.rs/rastko-bl/istorija/sdavidovic-spc_bih.html#_Toc536794992.

⁷ Дионисије II Илијић (1868–1871), митрополит Дабробосански, био је поријеклом Србин, види: Слијепчевић, Ђ. (1978), *Историја СПЦ*, Диселдорф, 463; Давидовић, С. (1998), *Српска православна црква у Босни и Херцеговини од 960. до 1930. године*, Нови Сад, интернет издање: http://www.rastko.rs/rastko-bl/istorija/sdavidovic-spc_bih.html#_Toc536794992.

ђу другим епископима.⁸ Поред тога су Дабробосански митрополити од 1557. године имали титулу егзарха све Далмације, што им је још више подизао углед у канонском поретку Пећке Патријаршије. Укидањем Пећке Патријаршије ова титула Дабробосанском митрополиту није одузета иако он формално–правно није имао никакву власт над Далмацијом. Тада је Далмација била у саставу Млетачке републике. На основу тога су православни Срби били под духовним руководством Филадельфијског архиепископа.⁹ После пропасти Млетачке републике, Далмација је дошла у састав Буковинске митрополије основане у границама Аустроугарске царевине.¹⁰

Наши историчари наводе многе примјере злоупотребе епископа фанариота при рукополагању свештеника и самог њиховог односа према тим свештеницима. Митрополити фанариоти већином нису познавали српски језик и то је била једна од великих препрека у остваривању боље комуникације између њих и њихових епархиота. Они су у катедралним црквама Сарајева, Мостара и других градова наредили успостављање пјевница на грчком и српском језику. Због овога се код народа и свештенства јављао велики отпор. Обичан народ и парохијски свештеници су у овом чину епископа фанариота видјели покушај потирања њиховог националног самоопредјељења и осјећања.¹¹ Свештенство је било из народа, није било много образованије од тог истог народа. Образовање свештенства је било отежано због непостојања школе у којој би се свештенички кандидати припремали. Отварање општенародних или специјализованих школа, какве су богословије, било је децидно онемогућавано од стране турских власти. Међутим, половином XIX вијека полако се оснивају школе при знатнијим црквеним општинама или манастирима у Босни и Херцеговини. Оне

⁸ Дабробосански митрополити су од 1717. године столовали у Сарајеву.

⁹ Млетачке власти су на све могуће начине ометале несметано упражњавање православне вјере код својих поданика. Када је 1713. године умро Архиепископ Филадельфијски Мелетије Типалди, Венеција је тек послије 69 година дозволила хиротонију Софронија Кутувалија на катедру православног Филадельфијског архиепископа, види: Милаш, Н. (1890), *Православна Далмација*, Задар, 348–349.

¹⁰ Без обзира што формално нису имали никакву власт над Далмацијом, Дабробосански митрополити се нису одрицали титуле егзарха ни у XIX вијеку. Видљиво је то у случају Митрополита Саве Косановића који је ову титулу ревностно истицао, види: Калуђеровић, С. (1998), *Животи и рад Хаџи – Саве Косановића*, рукопис, Сарајево, 5.

¹¹ Турске власти су на све могуће начине настојале да онемогуће православне хришћане у нормалном задовољавању религијских потреба. Могуће је претпоставити и да је потез епископа фанариота са увођењем двојних пјевница код народа и свештенства био схваћен као још један кординисани покушај угњетавања.

су имале за циљ описмењавање српске дјеце и припремање свештеничких кандидата за парохијску службу.¹² Треба нагласити да се могућност отварања било каквих националних школа у Босни и Херцеговини под турском влашћу појавила тек после издавања хатишерифа од Гилхане из 1839. године и поготово издавањем Хатихумајуна из 1856. године.¹³ Управо са овим покушајима турских законодаваца да предуприједи извјесни распад царства, поклапа се и појава националног полета код балканских народа.

О виду аутономије босанскохерцеговачких епархија у овом периоду можемо говорити само на основу тога што је свака епархија аутономна у смислу да се управо на њу односе оне ријечи из Символа вјере „једна света, саборна и апостолска“. Оне су имале аутономију унутрашње управе, колико су им то дозвољавале прилике на терену. Црквена аутономија ширих размјера није била могућа због жеље Цариградске Патријаршије да у потпуности контролише прилике у Православној Цркви у Босни као и у другим епархијама бивше Пећке Патријаршије.¹⁴ Митрополити фанариоти нису били баш сви толико лоши и грамзиви као што их представљају наши историчари.¹⁵ Било их је и таквих који су се бринули и око подизања нових и поправљања старих храмова.¹⁶ Дабробосански митрополит Кирило је потврдио устав сарајевске црвене општине. На основу чега се може закључити да је њихово интересовање ишло

¹² У Мостару је поред старе цркве половином XIX вијека радила једна православна школа. До избијања Херцеговачког устанка 1875. године та школа је добила и нову зграду изграђену средствима добровољних прилога народа Херцеговачке епархије. Ова школа је представљала основу за оснивање богословије 15. октобра 1858. године, а која је пресељена у манастир Дужи. Ипак, богословија у манастиру Дужима није се дуго одржала. Види: Гиљфердинг, А. (1972), *Путовање по Херцеговини, Босни и Старој Србији*, Сарајево, 45–47.

¹³ Ово су били акти различити по својим правним предиспозицијама али са великим историјским значајем. Они су довели до промјене, додуше не и у стварности, правног положаја немуслиманског становништва у Турској империји.

¹⁴ Васељенска Патријаршија је редовно слала свето миро. Исто тако су сви босанскохерцеговачки епископи у црквено-правном смислу били потчињени одлукама Великог црквеног суда и Св. Синода Цариградске Патријаршије. Види: Слијепчевић, Ђ. (1978), *Историја СПЦ*, књига друга, Диселдорф, 472.

¹⁵ Покојни др Ђоко Слијепчевић је био један од оних који су у највећој мјери истицали лоше особине епископа фанариота. Међутим, мора се признати и то да је међу њима било епископа истински посвећених очувању Православне Цркве и олакшавања положаја вјерника у срединама под турском влашћу.

¹⁶ О томе свједочи и Гиљфердингов путопис по Босни. Исто тако се можемо и сами увјерити да је у њихово вријеме дошло до одређеног полета у градњи нових градских цркава на основу натписа на многим градским црквама у Босни и Херцеговини које су саграђене прије Херцеговачког устанка.

и у другом смјеру осим онога које наводе неки историчари. Међутим, у вријеме великог Херцеговачког устанка 1875. године митрополити у БиХ су били против овог народног покрета за ослобођење. Због тога што су они своју духовну власт често пута градили ослањајући се на турску државну власт. Ово им је био један од главних недостатака – што је народ био против њих. Берлинским конгресом 1878. године Босна је дошла под управу Аустроугарске, тако да је извршена само замјена господара.¹⁷

Период од 1880. до 1905. године

Берлински конгрес је Босну и Херцеговину додијелио на управу Аустроугарској. Нова држава је била у културолошком, технолошком и војном погледу напреднија од Турске. Првенствени циљ Аустрије у Босни је био да потчини сваку организацију било политичку било црквену, прије свега код Срба, својој непосредној контроли. У таквим околностима неминовне су биле и промјене односа у Цркви на овим просторима. На Берлинском конгресу Аустроугарска се обавезала да ће обезбиједити равноправност свим народима који живе у БиХ и слободно исповиједање вјере и упражњавање спољашњих обреда који су карактеристични за одређене вјероисповијести у БиХ.¹⁸ Начело је било у сагласности са постојећим начелима тадашњег Запада о равноправности и вјерским слободама. Међутим, историја свједочи другачије. Док је Турска настојала пуком примјеном силе да онемогући сваки духовни израз немуслимана, дотле је Аустрија дјеловала суптилније.

Од 1878. до 1880. године Аустрија ништа није промијенила у црквеној организацији.¹⁹ Цариградска Патријаршија је 28. марта 1880. године са Аустроугарском потписала *конкордату* (конвенцију). Конкордат је Аустрији обезбиједио највећа права над босанским епархијама. Властима у Бечу је било стало да приграби такво право којим ће моћи утицати на вјерску политику Православне Цркве, а да то не изазове неугодну свјетску реакцију. Конкордатом су босанскохерцеговачке епархије добиле извјесну врсту аутономије која је сада била у апсолутном смислу зависна од Бечког двора. Иако су Васељенска Па-

¹⁷ Босна и Херцеговина је формално још увијек била у саставу Турске империје. Стварну власт је имала Аустроугарска монархија која је у Босни завела војну управу.

¹⁸ Види: Веселиновић, Р. (1970), „Српска Црква у БиХ“, у: *Сјоменица СПЦ 1219–1969*, Београд, 324.

¹⁹ У суштини, она није ништа промијенила што се тиче канонског уређења епархија у БиХ све до краја њене управе овом територијом.

тријаршија и Синод задржали канонску везу са босанскохерцеговачким епархијама, Аустроугарска је била та која је имала пуну контролу над њима.²⁰ Најважније право које је Аустрија приграбила конкордатом је било право именовања или смјењивања босанскохерцеговачких митрополита уз претходну начелну сагласност Васељенске Патријаршије. Конвенцијом из 1880. године Беч је добио право и могућност да се мијеша у унутрашње ствари Цркве у БиХ.²¹ Он је ово право обилато и користио. Новчана обавеза босанскохерцеговачких епархија према Васељенској Патријаршији постала је обавеза Бечког двора.²²

Аустроугарска је центар своје управе над окупираном БиХ смјестила у Сарајево. Овом чињеницом положај сарајевског митрополита је још више истакнут у односу на друге епископе унутар БиХ. Новонастала ситуација је митрополиту сарајевском донијела титулу архиепископа, а која у својој суштини није повлачила права која има један архиепископ.

Првих година аустријске управе дошло је до поклапања њених интереса са националним интересима Срба у БиХ. Митрополит сарајевски Антим, Грк, смијењен је 1880. године.²³ По конвенцији аустријски цар је имао право да ово учини уз претходну сагласност Васељенског Патријарха која није изостала. На његово мјесто хиротонисан је архимандрит Сава Косановић 1881. године.

Са хиротонијом Саве Косановића почиње нова епоха у животу босанскохерцеговачких епархија. Хиротонисање у Сарајеву 10. априла 1881. године од стране Митрополита рашко–призренског Мелетија, захумско–херцеговачког Игњатија и бококоторског Герасима (Петрановића).²⁴ Његова титула је била *Архиепископ сарајевски, Митрополић Дабробосански и Егзарх цијеле Далмације*.²⁵ Никодим Милаш ову титулу егзарха изоставља у својој књизи *Црквено право*.

²⁰ Уредба Црквено–просвјетне управе Српских православних епархија (митрополија) у БиХ (1905), Мостар, Основне одредбе, члан 2.

²¹ Један од разлога због којих је Аустроугарска потписала конвенцију било је обезбјеђивање правне заштите од мијешања у њене унутрашње ствари западних сила и Русије као декларисане заштитнице православља у свијету.

²² Веселиновић, Р. (1970), „Српска Црква у БиХ“, у: *Споменица СПЦ 1219–1969*, Београд, 324.

²³ Овај чин је оправдан жељом Срба у Босни да имају националну вишу црквену јерархију. Беч је у овоме видио могућност чињења мањих уступака Србима, али и могућност лакше контроле над Црквом у Босни јер су јој предстојавали аустријски држављани.

²⁴ Сава, Еп. шумадијски (1996), *Српски јерарси од IX до XX вијека*, Београд–Подгорица–Крагујевац, 432.

²⁵ Калуђеровић, С. (1998), *Живот и рад Хаџи – Саве Косановића*, рукопис, Сарајево, 3; истине ради, др Никодим Милаш титулу егзарха изоставља у својој књизи.

Сава Косановић је желио да заштити православље у Босни. У томе је имао огромних потешкоћа због жеље католичких кругова у Аустроугарској да православне преведу у унију. Из овог разлога Сава Косановић ће касније доћи у сукоб са властима и биће пензионисан. Насртаји римокатоличке пропаганде су били безобзирни, а православним митрополитима није било одобрено право на одбрану.²⁶

Прва жеља Саве Косановића је била да образовање свештеничких кандидата подигне на што већи могући ниво. Његовом заслугом је основана богословија у Рељеву. Морао је за ово да обезбиди дозволу од бечке владе са којом је израђен и *Штајштат за источно-православно свештеничко сјемениште у Сарајеву*. Овај статут је објављен 19. октобра 1882. године у Сарајеву.²⁷ Још као архимандрит, Сава Косановић је 1879. године подносио молбу бечкој влади да се оснује богословија. Тада је израђен „кратки нацрт“ статута богословије који је, уз одређене измјене на којима је инсистирала бечка влада, прихваћен 1882. године. У члану 2 се додаје предмет грчки језик, а од свјетовних предмета дозвољени су само сеоско господарство и дијалектика. У члану 3 инсистирало се да се догматика предаје на црквенословенском, а остали предмети на „босанском“ народном језику.²⁸ Прије доношења статута из 1882. године „кратки нацрт“ је био прихваћен од стране бечке владе правним актом под именом *Привремена основа об усиројству бојословској училишта за православно свећенство БиХ у Сарајеву*.²⁹

Оснивање богословије је дозвољено тек када је испуњен захтјев Беча да се она финансира о државном трошку ради потпуне контроле над њом. Други веома битан разлог, а који нигдје није био наведен, је ограничење веза православних хришћана са православнима изван граница Аустрије.

Аустроугарска као држава се мијешала у све унутрашње ствари Цркве. Тако је она и оне установе које су постојале у Карловачкој и Буковинској митрополији настојала да изгради и у босанскохерцеговачким епархијама. У марту 1882. године основана је Митрополијска конзисторија (Црквени суд) Архиепископије сарајевске на чијем челу

²⁶ Познат је случај Штадлера и грофа Мирошевског и њихове несвакидашње понуде Митрополиту Сави Косановићу. Види: Екмечић, М. (1994), „Национални покрет у БиХ“, у: *Историја српског народа*, том 6–1, Београд: СКЗ, 613; Пузовић, П. (2000), *Прилози за историју СПЦ 2*, Београд, 25.

²⁷ Милаш, Н. (1890), *Православна Далмација*, Задар, 137.

²⁸ Овдје је видљива перфидна политика Беча. Намјерно се инсистира на изостављању појма „српски“ умјесто кога се убацује босански као име језика којим говоре Срби у Босни. Поготово је инсистирање на босанском језику, писму и нацији било израженије када је у Босну, као њен управитељ, дошао Венјамин Калај (1882–1903).

²⁹ Пузовић, П. (1997), *Прилози за историју СПЦ*, Ниш, 153 и 154

је био митрополит.³⁰ У погледу унутрашње епархијске управе израђен је од стране бечке владе нарочити *Пословни ред за источно–православну епархијску консисторију архиепископа и митрополишта сарајевског*.³¹ Аустријске власти су овако успоставиле и заокружиле пуну контролу над јединим националним упориштем Срба у Босни.

Посебна брига Беча било је онемогућавање уједињења православних епархија у БиХ са Карловачком митрополијом. За Беч је то било веома важно питање. На тај начин су осујетили могућност координисаних захтјева за поправљањем националног положаја Срба у монархији.

На све насртаје бечке владе на православне у БиХ, Васељенска Патријаршија је остала нијема. Православни из БиХ су подносили и званичне примједбе Васељенском Патријарху на које он није одговарао. Као примјер, узећемо случај Митрополита Саве Косановића коме није дозвољено да брани православље од безобзирних напада бискупа Штадлера и грофа Мирошевског, те је због тога поднио оставку. Иако је послје извјесног времена оставку повукао, на директни захтјев бечке владе он је пензионисан, а затим и уклоњен из Босне. На све ово Васељенска Патријаршија се није уопште огласила. Овај случај нам показује да су конвенцијом из 1880. године босанскохерцеговачке епархије биле препуштене потпуној самовољи аустријских власти. На основу потписаног конкордата аустријски цар је потврђивао права над босанскохерцеговачким епархијама и самом Васељенском Патријарху што је на посебан начина изнесено и у уредби из 1905. године. То је значило да је свака одлука, иницијатива или идеја која се тичала Цркве морала бити одобрена од њега, при чему Васељенска Патријаршија није имала никаквог утицаја.³² Неке западне правнике ова конвенција је наводила да Цркву у БиХ окарактеришу као аутокефалну што она ни у ком случају није била. Оспоравајући да се Црква у БиХ назива Српском, мада ни Црква у тадашњој Србији није називана „српском“, Аустрија јој је измишљала и таква имена као што су: Источно–православна или Грко–православна. Због овога се повела и борба за признавање националног имена као и за одређење што самосталнијег статуса Цркве у БиХ.

Борба за самосталност и већу аутономију епархија у БиХ завршила се компромисом 1905. године. Те године објављена је *Уредба цркве-*

³⁰ Веселиновић, Р. (1970), „Српска Црква у БиХ“, у: *Сјоменица СПЦ 1219–1969*, Београд, 325.

³¹ Милаш, Н. (1890), *Православна Далмација*, Задар, 137.

³² Због свега овога је с правом сумњао у аутономију босанскохерцеговачких епархија и сам др Никодим Милаш.

но–просвјетне управе Српских православних епархија (митрополија) у БиХ. Овом уредбом су прецизно дефинисани односи између Цркве и државе. Многи савременици нису били задовољни са њом, али је она ипак дала законску потврду права Цркве у односу на државу. До тога је требало да прође доста времена и да се води велика борба.

Жеља за проширењем вјерско просвјетне аутономије била је веома изражена у српском народу. Услијед овога долазило је и до сукоба и укрштања интереса између народа и митрополита. Митрополит дабробосански Николај Мандић (1896–1907) је дошао у сукоб са представницима црквених општина који су жељели веће учешће народа у управи над црквеним пословима. То је била честа појава у свим босанскохерцеговачким митрополијама овога времена.

На захтјев Митрополита Николаја Мандића 1900. године је основана Бањалучко–бихаћка епархија. Оснивање ове нове епархије одобрио је Васељенски Патријарх Константин V.³³ Из састава Дабробосанске епархије су издвојени политички окрузи Бања Луке и Бихаћа. Од ових округа је створена нова *сѣиїмаїиона* епархија. Сједиште ове епархије је било у Бања Луци. Први Епископ је био Евгеније Летица који је касније био и посљедњи Архиепископ сарајевски од 1907. до 1920. године.³⁴

Уредби Црквено–просвјетне управе из 1905. године претходили су меморандуми које су црквене општине из босанскохерцеговачких епархија подносиле аустријском цару. Први је поднесен 1896. а други 1897. године. Заступници црквених општина поднијели су Васељенском Патријарху молбу за признање црквеног устава босанскохерцеговачких епархија који је он одбио 1899. године. Бенјамину Калају је 1900. године поднесен трећи меморандум кога је он требао прослиједити цару на усвајање, а што он није учинио. Ипак, 1901. године народна делегација је успјела да изађе пред аустријског цара, али пошто ништа није учинила са овим, поднесен је четврти меморандум. Тек послѣје Калајеве смрти почело се назирати рјешење ових питања. Године 1903. у Сарајево је стигао изасланик Цариградског Патријарха, секретар Патријаршије који је допринио да се изгради уредба из 1905. године.³⁵

³³ Управљао је Цариградском Патријаршијом у периоду 1897–1901. година. Види: Поповић, Р. (2009), *Православне њомесне цркве*, Београд, 28.

³⁴ Сава, Еп. шумадијски (1996), *Српски јерарси од IX до XX вијека*, Београд–Подгорица–Крагујевац, 182 и 183.

³⁵ Доношење уредбе из 1905. године доводи се у везу са крајем Калајевог режима. Он није дозвољавао никакве видове аутономије и самосталности за православне Србе унутар БиХ.

Период од 1905. до 1920. године

Уредба из 1905. године је представљала компромис између народних и црквених захтјева о црквено–просвјетној аутономији од Беча. Беч се овом уредбом није одрекао права добијених конвенцијом из 1880. године, дарованих му од стране Васељенског Патријарха.

Уредба је одобрена provedбеном наредбом *Уредбе о ујрави црквених и школских послова српско–православних епархија у Босни и Херцеговини*. Проглашена је у 98. броју званичног Сарајевског листа од 5. (18) августа 1905. године. Проглашена је и у Гласнику закона и наредби за Бих од 19. августа 1905. године.³⁶ Објављивањем уредбе у ова два службена гласника окупационих власти у БиХ она је стекла важност правног акта у Аустроугарској царевини. Проведбена наредба показује условљеност и ограниченост аутономије босанско–херцеговачких епархија у односу на власт.

Прије provedбене наредбе уредбу Црквено–просвјетне управе одобрио је Синод Васељенске Патријаршије и Васељенски Патријарх Јоаким. У уредби је објављена Патријархова посланица која посредно говори о аутономији босанских епархија у односу на Мајку Цркву. Тек тада је и потврђена аутономија босанских епархија у односу на Цариград. По наредби Патријарха и Синода акти о одобрењу уредбе и 12 додатних чланова ове уредбе објављени су у Цариградској Патријаршији 1905. године.

Уредбом су прецизно утврђена права и обавезе свих заинтересованих страна у босанским епархијама.

Првим чланом основних уредби тачно су наведене, а тиме и потврђене, све четири митрополије у БиХ: Дабробосанска, Захумско–херцеговачка, Зворничко–тузланска и Бањалучко–бихаћка.

Другим чланом основних уредби се потврђује постојеће стање и однос према Васељенском Патријарху. Ово стање се не мијења наредбама ове уредбе и у складу је са конвенцијом из 1880. године.

За бечке власти најважнији је трећи члан основних уредби. У њему се каже да ће цар вршити надзор преко владе и тиме задржава основно право из конвенције.

Епархијама се потврђује самосталност у пословима своје цркве, школе, фондова, вођењу црквених имања итд. Уредбу је без икаквих примједби прихватио Патријарх Јоаким чиме је потврђена и самосталност у вођењу црквених послова у свакој епархији (чланови 5 и

³⁶ *Уредба Црквено–просвјетне управе Српских православних епархија (митрополија) у БиХ (1905)*, Мостар, 169 и 170.

8 основних уредби). Епархијама је дозвољено да у пословима црквено–просвјетним могу оснивати заједничке фондове, заводе и установе. Од стране власти су признати и црквени судови ових епархија, а њихове пресуде су пуноважне уколико се неprotиве општим земаљским законима (члан 16 основних уредби).

Општим одредбама уредбе прецизно се утврђују термини, права и обавезе црквено–школских општина, скупштина, свештеника и вјерника. У члану 29 општих одредби по први пут је наведено право и обавеза предсједника црквене општине. Овим чланом он постаје законити представник црквене општине иако не мора да буде свештеник. Ово је било компромисно рјешење и у знатној мјери је ограничавала права свештеника унутар црквене општине.

Манастири у све четири епархије су тачно наведени чиме су они први пут правно признати од стране Аустроугарске. Канонско признање православних манастира у Босни и Херцеговини од стране Васељенске Патријаршије никада није долазило у питање. Манастири су били признати од самих митрополита који су бирани од стране Цариграда у претходном времену. Међутим, у случају жеље за подизањем новог манастира, поред свих канонских одредби потребно је било и одобрење земаљских власти.

Општим одредбама уредбе епископима су призната сва права која произилазе из канонских, синодалних и других декрета који се тичу њих. Призната су им и посебна законодавна овлаштења која су ограничена једино на њихове епархије.

Битна одредба ове уредбе односи се на Велики црквени суд који има право дијељења правде клиру и народу у епархијама у БиХ.³⁷ Његов назив је био „Велики Црквени суд за православне српске митрополије у БиХ“. Сједиште суда је било у Сарајеву. Предсједник овог суда увијек је био један од четворице митрополита који је имао мандат од двије године (чланови од 213–216). Велики црквени суд је, по уредби, био највише црквенозаконодавно тијело босанскохерцеговачких епархија. Под његовом ингеренцијом налазили су се епархијски судови којима су предсједавали митрополити оних епархија у којима је суд и засједао.

Треба навести и то да је уредбом било и потврђено укидање свештеничког бира, а да се држава обавезала да ће материјално помагати Православну Цркву у БиХ. То је стварно и чињено све до избијања Првог свјетског рата. Онако како је представљена, она је означавала неку врсту устава српских епархија у БиХ унутар Ва-

³⁷ Наравно, мисли се на дијељење правде из домена канонског права.

сељенске Патријаршије.³⁸ Мора се нагласити да уредбом није било ријешено питање аутономије српских епархија у БиХ јер је она била условљена директно од бечке владе.³⁹ Уредба је остала на снази све до избијања рата 1914. године. Она ни тада није званично укинута, али су из познатих разлога Српска Црква и српски народ били готово изван закона у Аустроугарској.

Аустријске власти су жељеле још 1915. године да правно пониште уредбу из 1905. године. Те године власти су поднијеле нови нацрт уредбе о Црквено–школској управи. Овом уредбом жељело се укинути српско име, писмо, школе и застава.⁴⁰ Нацрт ове нове уредбе је поднесен на усвајање Митрополиту дабробосанском Евгенију Летици, али је овај то одбио. Одбијање ове уредбе представља својеврсну апологију Православне Цркве и српског националног бића у БиХ.⁴¹ Митрополит Евгеније Летица, као врстан познавалац права, је знао које би последице имало прихватање нацрта ове уредбе са његове стране. Све оно што су постигли његови претходници било би поништено.

Крај Првог свјетског рата довео је до једног радикално новог рјешења у геополитичким питањима на Балкану. Створена је нова држава – Краљевина СХС, која је окупљала највећи дио српског народа. Унутар ове државе дошле су и све оне црквене организације српског народа које су имале или аутокефалност или аутономију. Упоредо са стварањем државе почело се са припремама за стварање или обнављање Српске Патријаршије. Ове припреме су почеле од 31. септембра 1918. године. Тада је у Сремским Карловцима прочитана и одлука босанскохерцеговачких епископа (митрополита) о уједињењу са Архиепископијом београдском. Ова одлука је донесена на састанку босанскохерцеговачких митрополита 1. (14) децембра 1918. године.⁴² Босанске епархије су ушле у састав уједињене Српске

³⁸ Реално уредба је представљала компромис између власти и Православне Цркве у Босни. Разлика између уредбе и конвенције из 1880. године била је у томе што је она потписана од стране српских епископа у БиХ, а не од епископа фанариота.

³⁹ Слијепчевић, Ђ. (1978), *Историја СПЦ*, књига друга, Диселдорф, 508; Екмећић, М. (1994), „Национални покрет у БиХ“, у: *Историја српског народа*, том 6–1, Београд: СКЗ, 622.

⁴⁰ Сва та национална обиљежја и одлике су правно укинуте до 1918. године.

⁴¹ Давидовић, С. (1998), *Српска православна црква у Босни и Херцеговини од 960. до 1930. године*, Нови Сад, интернет издање: http://www.rastko.rs/rastko-bl/istorija/sdavidovic-spc_bih.html#_Toc536794992.

⁴² Слијепчевић, Ђ. (1978), *Историја СПЦ*, књига друга, Диселдорф, 557; Неки наши историчари користе термин архиепископија за Српску Цркву у БиХ у саставу Аустроугарске. Овај термин не одговара стварном стању ствари јер она није имала све потребне атрибуте који карактеришу једну црквену организацију у рангу архиепископије. Као потврда нашег става говори и чињеница о непосто-

Цркве 13. (26) маја 1919. године. Тада је у Митрополији у Београду на свечаној сједници проглашено духовно, морално и административно јединство свих српских православних области. Овом новом организационом цјелином до избора патријарха управљало је тијело под именом „Средишњи архијерејски сабор уједињене Српске Православне Цркве“.⁴³ Посебно је важно навести да су босанскохерцеговачке епархије ушле у састав уједињене Српске Цркве као дио Архиепископије београдске.

Преговори са Васељенском Патријаршијом су текли споро јер је Патријарх Герман V дао оставку још 1918. године. Преговори су вођени са Св. Синодом Цариградске Цркве и они су уродили плодом 19. марта 1920. године. Тада је Синод издао одлуку којом се признаје уједињење Српске, Карловачке и Црногорске Цркве у Свету аутокефалну уједињену Српску Цркву. Чињеница да су српске епархије из БиХ ушле у састав ове нове уједињене Српске Цркве као дио Српске аутокефалне цркве са сједиштем у Београду доказује се тако што је истим актом потврђено од стране Синода Васељенске Патријаршије и уједињење босанскохерцеговачких епархија и епархија из Старе Србије и Косова у ову организацију.

Епархије из Старе Србије и Косова су још 1913. године потпале под власт Краљевине Србије. Због рата њихов канонски статус није расправљан нити ријешен све до 1920. године.

Тек последице одлуке Св. Синода Васељенске Патријаршије да се дозволи уједињење српских црквених области у једну цјелину издат је и Краљев указ 17. јуна 1920. године. Указом је потврђено уједињење свих православних области у једну Аутокефалну уједињену СПЦ Краљевине СХС. Васељенски Синод је задржао обавезу да се његова одлука мора потврдити патријаршијским и синодским томосом у року од три мјесеца по избору патријарха.

У Сремским Карловцима, 30. августа (12. септембра) 1920. године, свечано је проглашена Српска Патријаршија. На основу одлуке тадашњег Светог Архијерејског Сабора одлучено је да само епископи у Скопљу, Цетињу и Сарајеву носе титулу митрополита. Све дотадашње митрополитске катедре сведене су на епископске. Овом одлуком дата је и посебна почаст сарајевском епископу као епископу града и области који су од изузетне важности за Цркву и српски народ у БиХ.

јању Архијерејског Синода.

⁴³ Петровић, Д. К. (1970), „Уједињење Српске цркве и обнова Патријаршије“, у: *Споменица СПЦ 1219–1969*, Београд, 362–366.

Споразум између Синода Цариградске Цркве и Краљевине СХС потврђен је од стране новоизабраног Патријарха Мелетија Томосом сједињења. Канонско писмо Васељенског Патријарха новоизабраном Српском Патријарху Димитрију (Павловићу) предао је Митрополит амасијски Герман 15. (28) марта 1922. године.⁴⁴

Литература:

Веселиновић, Р. (1970), „Српска Црква у БиХ“, у: *Споменица СПЦ 1219–1969*, Београд.

Гиљфердинг, А. (1972), *Путовање по Херцеговини, Босни и Старој Србији*, Сарајево.

Давидовић, С. (1998), *Српска православна црква у Босни и Херцеговини од 960. до 1930. године*, Нови Сад, интернет издање: http://www.rastko.rs/rastko-bl/istorija/sdavidovic-spc_bih.html#_Тoc536794992, посећено 29. 4. 2013. г.

Екмечић, М. (1994), „Национални покрет у БиХ“, у: *Историја српског народа*, том 6–1, Београд: СКЗ.

Калуђеровић, С. (1998), *Животи и рад Хаџи – Саве Косановића*, рукопис, Сарајево.

Милаш, Н. (1890), *Православна Далмација*, Задар.

Петровић, Д. К. (1970), „Уједињење Српске цркве и обнова Патријаршије“, у: *Споменица СПЦ 1219–1969*, Београд.

Пузовић, П. (1997), *Прилози за историју СПЦ*, Ниш.

Пузовић, П. (2000), *Прилози за историју СПЦ 2*, Београд.

Поповић, Р. (2009), *Православне помесне цркве*, Београд.

Слијепчевић, Ђ. (1978), *Историја СПЦ*, Диселдорф.

Самарцић, Р. (1994), *Српски народ и Црква у БиХ*, у: *Историја српског народа*, том 4–1, Београд: СКЗ.

Сава, Еп. шумадијски (1996), *Српски јерарси од IX до XX вијека*, Београд–Подгорица–Крагујевац.

Уредба Црквено–просвјетне управе Српских православних епархија (миштрополија) у БиХ (1905), Мостар.

Примљено: 13. 5. 2013.

Одобрено: 5. 7. 2013.

⁴⁴ Петровић, Д. К. (1970), „Уједињење Српске цркве и обнова Патријаршије“, у: *Споменица СПЦ 1219–1969*, Београд, 362–366.

THE ORTHODOX CHURCH IN BOSNIA AND HERZEGOVINA FROM 1766 TO 1920

Dalibor Petrović

*Orthodox Theological Faculty in Foča,
Bosnia and Herzegovina*

***Summary:** The Orthodox Church in Bosnia and Herzegovina went through a very difficult period from 1766 to 1920. Major political changes at the global level left a large impact on Orthodoxy in Bosnia and Herzegovina. Time from abolition to renewal of independence of Serbian Patriarchate was characterized by struggle of Serbian people for re-establishing the national church. They also fought for right to identity and national dignity which was contested in various ways and representatives of Church and people had to accept a variety of compromises in order to achieve maximum legal recognition. With today's historical distance is somewhat possible to see how hard and demanding work that was.*

***Key words:** Patriarchate of Peć, Ecumenical Patriarchate, Bosnia and Herzegovina, dioceses, Turkey, Austria-Hungary, concordat, regulation, education.*

KARLOVCI SEMINARY: FROM ONE STEP TO THE LEVEL OF THE FACULTY (1914–1920) TOWARDS SUBSEQUENT RECOGNITION OF THE FACULTY LEVEL (1925–1933)

Aleksandar Raković*
Institute for Recent History
of Serbia, Belgrade

Summary: *Through archival sources from the Archives of Yugoslavia in Belgrade (AJ) and the Archives of the Faculty of Orthodox Theology of the University of Belgrade (APBF) as well as literature, this paper shows long path of the Serbian Orthodox Karlovci Seminary towards recognition of faculty (higher education) level for that institution.*

Key words: *Sremski Karlovci, Karlovci Seminary, Metropolitanate of Karlovci, Serbian Orthodox Church, Faculty of Orthodox Theology.*

Besides Belgrade in the Kingdom of Serbia, another centre of Serbian theology in the 19th century was Sremski Karlovci (Karlovci) in the Austro-Hungarian Empire. From its establishment till its closure the Karlovci Seminary (Clerical or Old Seminary from 1794 to 1872 and Serbian Orthodox Seminary or New Seminary from 1875 to 1920) had undergone the way that brought it one step from the level of the faculty.¹

In church historiography the Karlovci Seminary was often ascribed the status of a higher education institution that, despite various efforts, it failed to achieve during its existence. Historical sources witnessed serious efforts of the Orthodox Church of the Metropolitanate

* rakovic@gmail.com.

¹ On the history of the Karlovci Seminary, see: Nikola Gavrilović, *Karlovačka bogoslovija (1794–1920)*, Sremski Karlovci 1984.

of Karlovci to upgrade the Karlovci Seminary to a higher level. The turmoil of the War and the Yugoslav unification set it back. However, its teaching staff helped the establishment of not one but two faculties: the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade and the Faculty of Eastern Orthodox Theology in Zagreb.

The idea of upgrading the Karlovci Seminary to the level of the faculty can be observed before and after World War I in two different states: the Austro-Hungarian Empire and the Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes (Kingdom of SHS).

Elaborate on raising the Karlovci Seminary to the level of the faculty (1914)

The most important source for the reconstruction of the idea of establishing the faculty of orthodox theology in Sremski Karlovci in the period of Austria-Hungary is an Elaborate on raising the Karlovci Seminary to the level of an independent faculty of orthodox theology which was done in February 1914 by the Karlovci Seminary in the name of the Metropolitan of Karlovci. There are some details which cannot be found in this document and which will be referenced in other sources.

The Elaborate was written after the Austrian Emperor Franz Joseph with the support of the Hungarian government and the Metropolitanate of Karlovci abolished the Serbian national-church autonomy in 1912. They thought that this would decrease the influence of Serbian political parties in Hungary, which had a majority in the Serbian Peoples & Church Assembly, were at odds with the church leadership and were the opposition to the Hungarian authorities.² The leaders of the Serbian political parties in Hungary referred to the policy of the church leadership as „Karlovci clerical conservatism“, which, with the support of Vienna and Budapest, wanted to reduce the influence of the secular Serbian national-church autonomy. The church leaders, however, thought that the Serbian political elite in Hungary wanted to dominate the Metropolitanate of Karlovci.³

Therefore, as we analyse the Elaborate, we must not forget that the Austro-Hungarian Empire and Metropolitanate of Karlovci were

² Andrija Radenić, „Borba za politička prava u Južnoj Ugarskoj“, *Istorija srpskog naroda*, VI-1, Beograd 1994, 548–550.

³ Đoko Slijepčević, *Istorija Srpske pravoslavne crkve*, II, Beograd 1991, 188–193.

allies at that time. This fact, together with other facts, gave freedom to the Metropolitanate of Karlovci to make a proposal for raising Karlovci Seminary to the level of faculty and refer it to the competent authorities.

The Royal Rescript of 1868 provided that a reformed four-year Karlovci Seminary can admit the candidates who finished an eight-year gymnasium. The teaching staff was required to have a university degree. The Karlovci Seminary considered that the reformed school that was opened in 1875 was very close to the Faculty of Orthodox Theology in Chernovtsy that was opened by the Austro-Hungary at the edge of its Empire for their Orthodox subjects, mostly Russian and Romanian. However, Serbian people who lived in the central part of the Austro-Hungarian Empire did not get a similar institution for their higher education needs.⁴ In reality, the work of Karlovci Seminary from 1875 to 1890 was quite disorganized, with poor teaching and students' potential. The circumstances in this school did not improve until 1890 when Georgije Branković came to the throne of the Metropolitanate of Karlovci.⁵

Considering the reasons that led to missing what they thought was a good chance for faster progress towards the status of a faculty, they decided to blame Serbs. The justification for the alleged failure was sought in unresolved custody of the National Church Assembly and the Holy Synod of Karlovci over the Karlovci Seminary. The Elaborate says that this issue was resolved in 1912 when the Karlovci Seminary came under the exclusive jurisdiction of the Holy Synod of Bishops, and was believed to acquire the level of the faculty more easily.⁶

⁴ AJ, Ministry of Religion of the Kingdom of Yugoslavia, Fond 69, Folder 42. – At the request of the Minister of Religion of the Kingdom of SHS, Tugomir Arnautović, dated May 14th, 1919, the administrator of the Metropolitanate of Karlovci Bishop Georgije Letić sent the „requested documents concerning the elevating of the Serbian Orthodox Seminary in Sremski Karlovci to the level of an independent faculty of theology“ in former Austro-Hungarian Monarchy on May 20/June 2, 1919. These „documents“ included Elaborate and supplements which on February 11/24, 1914 were sent by the administration of the Metropolitanate of Karlovci to the Metropolitan of Karlovci. In 1914, the Elaborate should have been sent to the royal Croatian-Slavonian-Dalmatian Government in Zagreb. During 1919 the Elaborate served as a support for the establishing of The Faculty of Eastern Orthodox Theology in Zagreb. Hereinafter, it shall be referred to as: Elaborate.

⁵ Đoko Slijepčević, *op. cit.*, 200. – Slijepčević writes with reference to: Vladan Maksimović, „Patrijarh srpski Georgije Branković i duhovna prosveta“, *Bogoslovski glasnik*, VIII, Sremski Karlovci 1905, 302, 308.

⁶ AJ, Ministry of Religion of the Kingdom of Yugoslavia, Fond 69, Folder 42. – Elaborate.

In 1895, the Holy Synod of Karlovci passed the Statute of the Serbian Orthodox Seminary in Karlovci which was supplemented in 1897. The Metropolitanate of Karlovci thought a new curriculum and staff would make Karlovci Seminary „more equal“ to the Faculty in Chernovtsy and Russian spiritual academy.⁷

The professor of Karlovci Seminary Vladan Maksimović wrote that the idea of transforming this seminary to the faculty came in 1900 and that the Holy Synod of Karlovci supported elevating the Karlovci Seminary to the level of faculty of theology or spiritual academy „with the right of granting scientific degrees“.⁸

According to the Elaborate of the Karlovci Seminary's administration, the Head of the Department for Theology and Teaching of the Croatian-Slavonian-Dalmatian government Armin Pavić when visiting Karlovci Seminary in 1901 was „convinced“ that „the Seminary was above diocesan and bishop clerical schools and quite close to the faculties of theology“. Therefore, the Rector of the Karlovci Seminary Jovan Vučković said to him that the seminary „should have the status of an independent faculty of theology and the right to grant academic degrees“: „This was the first time that the Rector of the Seminary mentioned this aspiration before the competent authority, the aspiration that he never said aloud, and the realization of which was considered not only possible and reasonable, but also necessary.“ Pavić later said „he also wished for the Karlovci Seminary to be raised to the level of academy or individual faculty, as soon as possible“.⁹

In the end of November 1903, the Holy Synod of Karlovci started preparing for the transformation of the Karlovci Seminary to an independent faculty of theology or spiritual academy.¹⁰ Ilarion Zeremski and Dr Vikentije Vujić were entrusted with the task to Draft a proposal for the transformation of Karlovci Seminary to the faculty of theology.¹¹

⁷ AJ, Ministry of Religion of the Kingdom of Yugoslavia, Fond 69, Folder 42. – Elaborate; – Referring to the Report of the Karlovci Seminary for the school year 1900–1901 Nikola Gavrilović suggested that Armin Pavić visited this school on June 2nd, 1900 which does not comply with the information from Elaborate that he made a visit in 1901. On that: Nikola Gavrilović, *op. cit.*, 163.

⁸ Đoko Slijepčević, *op. cit.*, 200. – Slijepčević writes with the reference to: Vladan Maksimović, *op. cit.*, 310.

⁹ AJ, Ministry of Religion of the Kingdom of Yugoslavia, Fond 69, Folder 42. – Elaborate.

¹⁰ Nikola Gavrilović, *op. cit.*, 22, 164.

¹¹ AJ, Ministry of Religion of the Kingdom of Yugoslavia, Fond 69, Folder 42. – Elaborate.

In May 1906, the Holy Synod passed a new Statute of the Serbian Orthodox Seminary in Karlovci which added new subjects and provided for the appointment and promotion of teachers with academic degrees considering their scientific and technical research. Teachers were appointed by the Metropolitan of Karlovci and the Holy Synod. The Karlovci Seminary felt that the subjection of its teaching staff to the Holy Synod of Karlovci, in which the Austro-Hungarian Monarchy had full confidence, was a guarantee that the school and the faculty status were important „not only for the church but for the state interests as well“.¹²

The fact that the Karlovci Seminary admitted only graduates of a real or classical gymnasium, which was also a condition for the admission of students to Faculty of Roman Catholic Theology of the University of Zagreb, also which spoke in favour of raising the Karlovci Seminary to the level of the faculty. The Karlovci Seminary was of the opinion that their classes were better organized than the classes at the Roman Catholic Faculty of Theology in Zagreb.¹³

During the school year 1913/1914, five out of nine teachers of the Karlovci Seminary had a PhD degree, and only two of them did not have academic degree. The Karlovci Seminary thought that, at the beginning of the 1914, they met more conditions for acquiring the level of the faculty than the school in Chernovtsy did when in 1875 it became the faculty of theology.¹⁴

In 1914, it was believed that the Karlovci Seminary had everything it needed for acquiring the level of the faculty. It was considered that „when comparing the Karlovci Seminary to other similarly structured institutions of other religions, one could not find a reason, in the name of science or in the name of the church, or in the name of the well-understood interests of the state, to deny our Seminary the blessing to enter a circle of similar sisters and provide academic degrees in the Serbian Orthodox theological science and church.“ It was also emphasized that Sremski Karlovci is located in the centre of the Serbian people in the Austro-Hungarian Empire, and not far from the border with Serbia, and that Karlovci Seminary was the best place for the development of the higher theological education of the Serbian people.¹⁵

¹² Nikola Gavrilović, *op. cit.*, 22, 164.

¹³ AJ, Ministry of Religion of the Kingdom of Yugoslavia, Fond 69, Folder 42. – Elaborate.

¹⁴ AJ, Ministry of Religion of the Kingdom of Yugoslavia, Fond 69, Folder 42. – Elaborate.

¹⁵ AJ, Ministry of Religion of the Kingdom of Yugoslavia, Fond 69, Folder 42. – Elaborate.

In the end, they emphasized the petition of the Metropolitan of Karlovci sent to the Croatia-Slavonia-Dalmatia government to support the proposal of the Metropolitanate of Karlovci and Karlovci Seminary, to harmonize it with the Hungarian government and propose the Emperor of Austria „to most compassionately provide Serbian Orthodox Seminary in Karlovci with the status of an independent faculty of Orthodox theology and with the right to grant the degree of the doctor of theology to the students who passed the rigorous exams as prescribed“.¹⁶

At the dawn of the World War I, the Karlovci Seminary „had the appearance of a faculty and obviously was a school with the high level of education“,¹⁷ but still „of secondary rank“.¹⁸ The Elaborate of 1914 aimed to persuade Vienna, Budapest and Zagreb that the Serbian people in the Austro-Hungarian Empire needed a faculty of theology, and that the Karlovci Seminary fulfilled all the necessary requirements to be raised to the level of a higher education institution. Unfortunately, historical sources do not offer evidence on whether the Elaborate of the Metropolitanate of Karlovci and Karlovci Seminary was sent to Zagreb or not. Considering the tone of the Elaborate, it seemed that the Serbian leaders in Sremski Karlovci thought the level of the faculty was close at hand.

However, the death of the administrator of the Metropolitanate of Karlovci, Bishop of Gornji Karlovci Mihailo Grujić¹⁹ and the beginning of the World War I thwarted these plans. The lectures at the Karlovci Seminary were interrupted in 1914 and restated in 1917 but only for the students of the fourth year.²⁰ After the World War I, in a unified Yugoslav state, the Karlovci Seminary faced another challenge regarding the level of the faculty, not in Sremski Karlovci but at the University of Zagreb. At the same time, the Karlovci Seminary started its final battle for the status of an independent faculty of theology.

¹⁶ AJ, Ministry of Religion of the Kingdom of Yugoslavia, Fond 69, Folder 42. – Elaborate.

¹⁷ Doko Slijepčević, *op. cit.*, 202.

¹⁸ Nikola Gavrilović, *op. cit.*, 168.

¹⁹ AJ, Ministry of Religion of the Kingdom of Yugoslavia, Fond 69, Folder 42. – The Holy Synod of the Metropolitanate of Karlovci to the Holy Synod of Bishops in Belgrade. Letter was filed at the Metropolitanate of Karlovci under Br. 19/27–1919. Attached to the letter was the opinion of the Council of the Karlovci Seminary dated March 31st, 1919 on founding the faculty of orthodox theology in Zagreb.

²⁰ Nikola Gavrilović, *op. cit.*, 22, 101.

The last try of the Karlovci Seminary to acquire the level of the faculty 1919–1920

Sremski Karlovci, once a cultural center close to the Serbian border which used to spiritually connect disunited Serbian people, in the Kingdom of SHS became only a town near the capital of Belgrade. Geographical position of Sremski Karlovci in a new state gave it quite a subordinate role and its importance inevitably declined.

After the World War I, because of the insufficient number of students, the lectures at the Karlovci Seminary were no longer held, but only the exams.²¹ Its survival was at stake. The loudest proponents of the idea that Karlovci Seminary should be moved to Zagreb were the Ministry of Religion of the Kingdom of SHS, leaders of the Prečani wing of the Democratic Party and an influential priest Vladan Maksimović (Prečani – Serbs who lived across the Danube, Sava and Drina rivers, that is, in Vojvodina, Bosnia and Herzegovina and Croatia) This is discussed in the next chapter which deals with the history of the Faculty of Eastern Orthodox Theology in Zagreb. At this point we will show three attempts of the Karlovci Seminary to be raised to the level of the faculty of theology in the Kingdom of SHS. At that time the Karlovci Seminary was administered by Bishop of Timisoara Georgije Letić, a doctor and professor of theology at the Karlovci Seminary.²²

On March 31st, 1919 the Council of Karlovci Seminary decided that it would be completely wrong not to consult it about the establishment of the faculty of Orthodox theology in Zagreb. In their opinion, the Karlovci Seminary was a most competent Orthodox theological school in the country lacking only the „formal ratification of relevant factors“ to acquire the level of the faculty. Although this stand of the Karlovci Seminary was the response to pressures from the Ministry of Religion, and although the issue of the relation of the Karlovci Seminary to the faculty of Orthodox theology in Zagreb was left open, it seems that in

²¹ *Ibid.*, 101

²² AJ, Ministry of Religion of the Kingdom of Yugoslavia, Fond 69, Folder 42. – In official documents Vladika Georgije signed himself as „Bishop of Timisoara, administrator of the Orthodox Archbishopric of Karlovci and Metropolitanate of Serbia.“; – Georgije (Đorđe) Letić (Stari Bečej, 1872 – Belgrade, 1935), acquired his PhD at the Faculty of Orthodox Theology in Chernovtsy. He taught the Canon Law at the Karlovci Seminary. He was the Bishop of Timisoara from 1904 and Bishop of Banat from 1931. He was also the author of the Constitution of the Serbian Orthodox Church. Reference: *Enciklopedija srpskog naroda*, 228.

March 1919 the first interest was to upgrade the Karlovci Seminary to an independent university.²³ The stand from March 1919 was the first attempt of the Karlovci Seminary to survive and get the level of the faculty in the Kingdom of SHS.

In September, 1919 the Council of the Karlovci Seminary made another, more interesting, step by writing to the Council of the University of Belgrade: „The Council of the University received from the Collegium of the Karlovci Seminary, a petition in which it proposed the raising of the Karlovci Seminary to the level of faculty, which would make available the present buildings of Karlovci Seminary, a library and a seminar for more than 100 students, even if the seat of that faculty should remain in Karlovci permanently or temporarily until everything required for its opening is prepared and built in Belgrade.“ The Rector of the University of Belgrade Đorđe Stanojević informed the Minister of Education Pavle Marinković about this letter. He said that the Council of the University of Belgrade could make no decision on that, but that the proposal is interesting especially the part concerning the buildings. If the proposal of the Karlovci Seminary was accepted, financial expenses for the start of the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade would be cut down to the teaching staff.²⁴ The Minister of Education authorized the Rector to travel to Sremski Karlovci and check whether the proposal of the Karlovci Seminary was acceptable.²⁵ We have no information if either of the rectors (at this time there was a regular change of rectors at the University of Belgrade whereby Đorđe Stanojević was replaced by Jovan Cvijić) went to Sremski Karlovci but the agreement was not reached. The proposal of the Karlovci Seminary to the University of Belgrade was certainly the result of the pressure from the Ministry of Religion

²³ AJ, Ministry of Religion of the Kingdom of Yugoslavia, Fond 69, Folder 42. – The Holy Synod of the Metropolitanate of Karlovci to the Holy Synod of Bishops in Belgrade. Letter was filed at the Metropolitanate of Karlovci under Br. 19/27–1919. Attached to the letter was the opinion of the Council of the Karlovci Seminary dated March 31st, 1919. Also attached was „the extract from the transcripts of the session of the Concil of the Serbian Orthodox Seminary in Sremski Karlovci held on March 31st, 1919 in Sremski Karlovci“.

²⁴ AJ, Ministry of Education of the Kingdom of Yugoslavia, Fond 66, Folder 155 – The Rector of the University of Belgrade to the Minister of Education. Letter of the University of Belgrade Br. 5515 of September 26th, 1919 was filed under P. Br. 15234 in the Ministry of Education on September 29th, 1919.

²⁵ AJ, Ministry of Education of the Kingdom of Yugoslavia, Fond 66, Folder 155, P. Br. 15234, October 8th, 1919. – Minister of Education to the Rector of the University of Belgrade.

to move this institution to Zagreb. Thus, in March 1919, the Karlovci Seminary had two options: to become an independent faculty or become a part of the University of Belgrade which showed a particular interest in the property of Karlovci Seminary. By the way, the same property drew the attention of the followers of the Faculty of Orthodox Theology in Zagreb.²⁶ Therefore, the proposal of the Karlovci Seminary to the University of Belgrade was its second attempt to acquire the level of the faculty in the Kingdom of SHS.

On June 14th, 1920 the Holy Synod of Karlovci Seminary decided to „establish the need of the Serbian Orthodox Seminary in Karlovci to be raised to the level of an academy or faculty with the right of granting scientific degrees, but only if it was possible to preserve its cardinal rights in relation to the same institution.“ The results of negotiations with the state leadership concerning the teaching staff of Karlovci Seminary were expected by September 1st, 1920. If, by then, there were no result, the Metropolitanate of Karlovci would fill the teaching positions by itself.²⁷ This was the third and last attempt of the Karlovci Seminary to acquire the level of the faculty in the Yugoslav state. This time no alternative was offered, and soon Karlovci Seminary was abolished.

On August 20, 1920 Bishop Georgije Letić wrote to the Minister of Religion Pavle Marinković who was a former Minister of Education, that „even if the faculty was established in Zagreb, it would be hard to fill the void that would grow by leaving the Karlovci Seminary.“ In this letter, there was no word of raising the Karlovci Seminary to the level of faculty, but Bishop Georgije wrote that the Karlovci Seminary, as a high school, should stay in Sremski Karlovci, and that Belgrade Seminary would not be moved to this city.²⁸ Of course, it made no difference. By the royal decree of September 12th, 1920 the Karlovci Seminary, which held no regular classes for years, was finally forced to stop working and leave its place to the St. Sava Seminary in Belgrade. The Holy

²⁶ AJ, Ministry of Education of the Kingdom of Yugoslavia, Fond 66, Folder 175 – „Promemoria o istočno-pravoslavnom bogoslovskom fakultetu zagrebačkog univerziteta za gospodina ministra prosvjete M. Trifunovića“, written by Vladan Maksimović on March 3, 1923.

²⁷ AJ, Ministry of Religion of the Kingdom of Yugoslavia, Fond 69, Folder 19 – Decision of the Holy Synod of Bishops of the Metropolitanate of Karlovci dated June 1/14, 1920 under Br. 17.71–1920, was received in the Ministry of Religion on June 22, 1920 and filed under V. br. 5660.

²⁸ AJ, Ministry of Religion of the Kingdom of Yugoslavia, Fond 69, Folder 19. – Letter of the administrator of the Metropolitanate of Karlovci to the Ministry of Religion dated August 7/20, 1920 under Br. M. 252/1920.

Synod of Bishops of the Metropolitanate of Karlovci was then forced to offer their teaching staff to the Faculty of Eastern Orthodox Theology in Zagreb,²⁹ which was established by the royal decree of August 27th, 1920.³⁰ On the same day, September 12th, 1920 the unification of the Serbian Orthodox Church was officially declared.³¹ The Metropolitanate of Karlovci ceased to exist as a separate entity.

Graduate students of the Karlovci Seminary enrolled to the studies at the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade. The Faculty of Eastern Orthodox Theology in Zagreb enrolled even those students who were still attending the Karlovci Seminary classes. In 1920, the students of the Karlovci Seminary became the students of the Faculty of Eastern Orthodox Theology in Zagreb.³²

After being enrolled at the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade they submitted applications for the recognition of semesters which were resolved case by case. They sometimes recognized two, sometimes four, sometimes even six semesters, with or without differential exams. At the end of October 1922 a student who requested validation of Karlovci Seminary diploma was rejected at the session of the Council of the Faculty of Orthodox Theology.³³

Although the Holy Synod of the Metropolitanate of Karlovci and the Karlovci Seminary sometimes pondered between the University of Belgrade and the University of Zagreb, their main objective was the preservation of the Karlovci Seminary and its transformation into an independent faculty. The Karlovci Seminary was not assimilated to

²⁹ AJ, Ministry of Religion of the Kingdom of Yugoslavia, Fond 69, Folder 19. – Letter of the Holy Synod of Bishops of the Metropolitanate of Karlovci to the Minister of Religion dated September 8/21, 1920, filed under Br. 135 and 155/120–1920; – The exams for the remaining students of the Karlovci Seminary were held till 1922. More on that: Nikola Gavrilović, *op. cit.*, 101; – On the work of the relocated St. Sava Seminary see: Radmila Radić, „Bogoslovija Sv. Save u Sremskim Karlovcima: između Sinoda SPC i Ministarstva vera Kraljevine SHS“, *Srpska teologija u dvadesetom veku*, II, Beograd 2007.

³⁰ AJ, Ministry of Education of the Kingdom of Yugoslavia, Fond 66, Folder 175. – Decree of the King Aleksandar Karadorđević on abolishing the Faculty of Eastern Orthodox Theology in Zagreb dated April 26th, 1924. The Ministry of Education sent a copy of the Decree to other competent authorities and institutions on May 2nd and 3rd, 1924 under P. br. 3749/924.

³¹ Đoko Slijepčević, *op. cit.*, 559.

³² AJ, Ministry of Education of the Kingdom of Yugoslavia, Fond 66, Folder 175. – „Promemoria o istočno-pravoslavnom bogoslovskom fakultetu zagrebačkog univerziteta za gospodina ministra prosvjete M. Trifunovića“ written by Vladan Maksimović on March 3rd, 1923.

³³ APBF, Transcripts from the Sessions of the Council of the Faculty of Orthodox Theology 1920–1930.

either of the faculties of Orthodox theology which were founded in Belgrade and Zagreb before it was closed. During its existence, the Karlovci Seminary did not acquire the level of the faculty.

Subsequent recognition of the faculty level to Karlovci Seminary and Zadar Seminary 1925–1933

In 1920, the Karlovci Seminary was practically closed by a Decree of Regent Aleksandar Karađorđević, but the lectures for the remaining students were held until 1922³⁴. Zadar Seminary stopped working in 1919 due to the Italian occupation of Zadar.³⁵ The status of these professional schools was resolved after their closure and during the process of harmonization of different school systems in a unified Yugoslav state and regulation of the relations between diverse professional and general schools.³⁶

In addition to these issues preoccupying the country, personal initiatives were also important. We have already seen that during the 1920s the Council of the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade did not think that the education provided in the former Karlovci Seminary was equal to that of a faculty.³⁷ However, in 1925 the question of the status of the Karlovci Seminary was also raised in Zagreb because of the rank of clerks who finished this faculty. On May 27th, 1925, the Faculty of Roman Catholic Theology in Zagreb decided that: „... the former Serbian Orthodox Seminary in Sremski Karlovci – where a candidate after 8 years of gymnasium, 8 semesters of theology, maturity exam and final exams passed received a certificate on the acquired science degree – may be considered equal to the faculties of theology.”³⁸ This is, by all

³⁴ AJ, Ministry of Religion of the Kingdom of Yugoslavia, Fond 69, Folder 19. – Letter of the Holy Synod of Bishops of the Metropolitanate of Karlovci to the Minister of Religion dated September 8/21, 1920, filed under Br. 135 and 155/120–1920.; – The exams for the remaining students of the Karlovci Seminary were held till 1922. More on that: Nikola Gavrilović, *op. cit.*, 101.

³⁵ Dragan Novaković, *Verske zajednice na razmeđu vekova*, Beograd 2003, 236.

³⁶ Ljubodrag Dimić, *Kulturna politika Kraljevine Jugoslavije 1918–1941*, II, Beograd 1997, 152–153, 169.

³⁷ APBF, Transcripts from the Sessions of the Council of the Faculty of Orthodox Theology 1920–1930.

³⁸ AJ, Ministry of Education of the Kingdom of Yugoslavia, Fond 66, Folder 155. – Copy of the Letter of the Dean's Office of the Catholic Faculty of Theology in Zagreb to the Rectorate of the University of Zagreb dated February 23rd, 1931. The original

accounts, the first document by which the Karlovci Seminary was recognized the level of the faculty by an institution of higher education.

This issue was not completely resolved by the Law on Civil Servants of March 31st, 1931. It was left to the Ministry of Education of the Kingdom of Yugoslavia to adopt a special decree on the status of theological schools. The status of two Orthodox schools, Karlovci Seminary and Zadar Seminary, should have been determined after the new consultations with the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade, the Faculty of Roman Catholic Theology in Zagreb and the Faculty of Roman Catholic Theology in Ljubljana. On this occasion, both Roman Catholic faculties declared themselves incompetent.³⁹

On April 1st, 1931, even before the official request of the Ministry of Education, the Council of the Faculty of Orthodox Theology decided on the status of the Karlovci Seminary by which it was a „higher professional school, but without the right to grant scientific degrees“.⁴⁰

Then, on October 1st, 1931 the Council of the Faculty of Orthodox Theology „acknowledged“ that the Ministry of Education of the Kingdom of Yugoslavia decided that all diplomas issued by the former Austro-Hungarian Empire were not subject to the validation. At the same session, Professors Dimitrije Stefanović and Lazar Mirković were appointed to draft the opinion of the Faculty of Orthodox Theology about the letter received from the Rector of the University of Belgrade regarding the ranking of the former Karlovci Seminary and Zadar Seminary.⁴¹

The Council of the Faculty of Orthodox Theology on November 25th 1931 adopted Stefanović's and Mirković's opinion to recognize the faculty degree to the graduates of the Karlovci Seminary because

letter was written on May 27th, 1925. The credibility of the copy was confirmed in Sombor on June 21st, 1932 and verified by the seal of the Department of Social Policy and Public Health of the Banovina administration of the Kingdom of Yugoslavia in Novi Sad. Before that, on May 1st, 1924 Faculty of Roman Catholic Theology in Zagreb made a decision to recognize the level of the faculty to „diocesan seminaries“. It was filed at the Ministry of Education on July 19th, under P. br. 28094 in the case of resolving the bureaucratic status of Triva Marcikić.

³⁹ AJ, Ministry of Education of the Kingdom of Yugoslavia, Fond 66, Folder 155, 7 December 1931, P. br 56493. – Letter of the Ministry of Education to the Supreme Inspectorate of the Presidency of the Council of Ministers of the Kingdom of Yugoslavia

⁴⁰ APBF, Transcripts from the Sessions of the Council of the Faculty of Orthodox Theology, April 1st, 1931.

⁴¹ APBF, Transcripts from the Sessions of the Council of the Faculty of Orthodox Theology, October 1st, 1931. –Rector of the University of Belgrade requested opinion from the Faculty of Orthodox Theology on the status of „non-orthodox higher spiritual schools“ in the Kingdom of Yugoslavia.

it „enrolled only the graduate students of gymnasium“ and because the four-year curriculum of the Karlovci Seminary „matched“ the curriculum of the faculty of theology.⁴² Thus, the Karlovci Seminary was subsequently recognized the level of the faculty by the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade.

The issue of ranking the Zadar Seminary was raised in October 1929 by Presbyter Ljubomir Vlačić who requested from the Ministry of Justice of the Kingdom of Yugoslavia to recognize him the faculty degree so that he could achieve better clerical status. The Ministry of Justice refused this request because the Zadar Seminary did not have the level of the faculty. Then, in January 1931, Vlačić addressed the Presidency of the Council of Ministers of the Kingdom of Yugoslavia, which on that occasion demanded a new opinion from the Ministry of Justice. Vlačić was rejected once more, and on August 15th, 1931 he wrote to the Ministry of Education which referred the letter to the Rector's Office of the University of Belgrade to send it to the Orthodox Faculty of Theology and ask for the opinion.⁴³

On November 25th, 1931 the Council of the Faculty of Orthodox Theology recognized a faculty degree to those graduates of the Zadar Seminary „who enrolled the Seminary with a maturity exam.“⁴⁴ According to Bishop of Dalmatia Nikodim Milaš, the Zadar Seminary established a university form of theological education as early as in 1882/83. However, Milaš said that the number of students who enrolled the Zadar Seminary with maturity exam was „very small“.⁴⁵

⁴² APBF, Transcripts from the Sessions of the Council of the Faculty of Orthodox Theology, November 25th, 1931. – Stefanović and Mirković stated that „they could not give the opinion on non-Orthodox theological schools because they were not familiar with the regulations of those schools.“ They added: „These schools are under supremacy of the faculties of these religions. But, it should be fair to take into consideration whether these schools are enrolled with or without a maturity exam.“

⁴³ AJ, Ministry of Education of the Kingdom of Yugoslavia, Fond 66, Folder 155. – Ljubomir Vlačić to the University Council of the Ministry of Education of the Kingdom of Yugoslavia on August 15th, 1931. – Filed in Orthodox Consistory of the Diocese of Montenegro and the Littoral under Br. 2019 of August 15th, 1931. Vlačić was a full professor of Orthodox Consistory in Cetinje; – AJ, Ministry of Education of the Kingdom of Yugoslavia, Fond 66, Folder 155, 18 August 1931, P. br. 38292. – Ministry of Education to the Rectorate of the University of Belgrade.

⁴⁴ APBF, Transcripts from the Sessions of the Council of the Faculty of Orthodox Theology, November 25th, 1931.

⁴⁵ Clerical school in Sibenik was founded in 1832, and transferred to Zadar in 1841 where it was raised to the level of seminary. Zadar Seminary was raised to the level of the Theological Institute in the school year 1863/84 and could enroll the students who completed „a full gymnasium.“ On this, see: Đoko Slijepčević, *op. cit.*, 543–551; – In his autobiography, Nikodim Milaš writes that, upon his arrival at the head of the Diocese

Vlačić finished 8 grades of gymnasium, but did not pass the final exam before he enrolled the Zadar Seminary. Upon the receipt of the opinion of the Orthodox Faculty of Theology, on December 7th 1931, the Ministry of Education notified Orthodox consistory of Diocese of Montenegro that Vlačić did not fulfil the conditions for recognition of the faculty degree.⁴⁶ Vlačić, therefore, did not manage to acquire a faculty degree for himself, but his initiative granted the level of the faculty to the Zadar Seminary.

On December 7th, 1931 The Ministry of Education notified the Council of Ministers of the Kingdom of Yugoslavia on the opinion of the Faculty of Orthodox Theology about recognizing the level of the faculty to the Karlovci Seminary and Zadar Seminary, but added that the opinion cannot be considered final before a relevant regulation was issued.⁴⁷

The Regulation of The Ministry of Education comparing the level of the professional schools to that of the high schools and faculties was issued on May 1st, 1933. The Article 4 of this Regulation provided that the former Serbian Orthodox Seminary in Sremski Karlovci and former Orthodox Theological Institute in Zadar „comply with the level of the faculty, if maturity exam was passed in the high school.“ Clerks meeting these criteria were recognized „higher ranking“.⁴⁸ This gave them the opportunity of career advancement and salary increase.

of Dalmatia in 1890, „very few“ graduates of the gymnasium decided to enrol Zadar Seminary. He writes that he received unfinished gymnasium students to Zadar Seminary in order to fill the scarce clergy in his diocese. For more on this, see: Nikodim Milaš, *Autobiografija, studije, članci*, Beograd–Šibenik 2005, 85; – By The Treaty of Rapallo between Italy and the Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes of November 12th, 1920 Zadar was ceded to Italy; – Nikodim (Nikola) Milaš (Šibenik, 1845 – Dubrovnik, 1915) was the Bishop of Dalmatia, and a canonist. He graduated from the Karlovci Seminary and the Spiritual Academy in Kiev. Reference: *Enciklopedija srpskog naroda*, 745.

⁴⁶ AJ, Ministry of Education of the Kingdom of Yugoslavia, Fond 66, Folder 155, 7 December 1931, P. br. 56566. – The Ministry of Education to the Orthodox Consistory of the Diocese of Montenegro and the Littoral.

⁴⁷ AJ, Ministry of Education of the Kingdom of Yugoslavia, Fond 66, Folder 155, 7 December 1931, P. br 56493. – Letter of the Ministry of Education to the Supreme Inspectorate of the Presidency of the Council of Ministers of the Kingdom of Yugoslavia.

⁴⁸ *Službene novine Kraljevine Jugoslavije*, 10 May 1933, 569–572. – The same article recognized a faculty degree to the graduates of former Forest Academy in Zagreb and former three-year School of Commerce and Transport in Zagreb, if they had passed a maturity exam in the high school. This Regulation specifies the status of another 165 then current and former vocational schools: 23 schools satisfy two years of high school, 81 vocational schools was considered equal to incomplete secondary schools, and 61 vocational schools were made fully equal to the level of the high school. Four schools were elevated to the level of the faculty including Karlovci Seminary and Zadar Seminary.

The Kingdom of Yugoslavia subsequently recognized the level of the faculty to the Karlovci Seminary and Zadar Seminary, which these professional schools did not have in the Austro-Hungarian Empire.

* * *

Sources:

Archives of Yugoslavia, Fond Ministry of Religion of the Kingdom of Yugoslavia.

Archives of Yugoslavia, Fond Ministry of Education of the Kingdom of Yugoslavia.

Archives of the Faculty of Orthodox Theology (University of Belgrade), Transcripts from the Sessions of the Council of the Faculty of Orthodox Theology.

Službene novine Kraljevine Jugoslavije (Official Gazette of the Kingdom of Yugoslavia).

Literature:

Dimić, Lj. (1997), *Kulturna politika Kraljevine Jugoslavije 1918–1941*, II, Beograd.

Gavrilović, N. (1984), *Karlovačka bogoslovija (1794–1920)*, Sremski Karlovci.

Milaš, N. (2005), *Autobiografija, studije, članci*, Beograd–Šibenik.

Novaković, D. (2003), *Verske zajednice na razmeđu vekova*, Beograd.

Radenić, A. (1994), „Borba za politička prava u Južnoj Ugarskoj“, *Istorija srpskog naroda*, VI–1, Beograd.

Radić, R. (2007), „Bogoslovija Sv. Save u Sremskim Karlovcima: između Sinoda SPC i Ministarstva vera Kraljevine SHS“, *Srpska teologija u dvadesetom veku*, II, Beograd.

Slijepčević, Đ. (1991), *Istorija Srpske pravoslavne crkve*, II, Beograd.

Ljušić, R. i dr. (2008), *Enciklopedija srpskog naroda*, Zavod za udžbenike : Beograd.

Примљено: 5. 8. 2013.

Одобрено: 22. 8. 2013.

КАРЛОВАЧКА БОГОСЛОВИЈА: ОД КОРАКА ДО ОСТВАРИВАЊА СТАТУСА ФАКУЛТЕТА (1914— 1920) ПРЕМА НАКНАДНОМ ПРИЗНАЊУ ФАКУЛТЕТСКОГ РАНГА (1925—1933)

Александар Раковић

Институт за новију историју Србије, Београд

Апстракт: Кроз архивску трагу Архива Југославије (АЈ) и архиве Православне богословске факултета Универзитета у Београду (АРБФ), као и литературу, рад приказује две пута Карловачке богословије ка признању високошколског статуса тој образовној институцији.

Кључне речи: Сремски Карловци, Карловачка богословија, Карловачка митрополија, Српска Православна Црква, Православни богословски факултет.

РАЗГОВОР КУЛТУРА КАО „ОТВОРЕНОСТ ЗА ДРУГО“

Варја Нешић*
Катедра за стране језике
Војне академије, Београд

Апстракт: У овом раду аутор се окреће значајном примеру мемоарске српске књижевности с почетка 20. века, путопису Исидоре Секулић Писма из Норвешке, и сагледава наведено дело кроз однос путописца према другом и друтачијем. Друго је шућа (норвешка) култура, друти је човек, друто је бивше ја. Све наведене пројаве друтости се у тексту путописца појашњавају на подлози метафизичких и персоналистичких тема, као што су тема стваралаштва, усамљеништва, уметности као аскезе, божанској, итд. Раг води ка закључку да је појам идентитета у другоме (иа и Друтоме) заправо расправа о смислу еџистенције и да од овој идентитета зависи и еџистенција једне културе као народне творевине. Тиме раг, верујемо, постаје интересантан као прилој културолошким студијама, али и као моћни покретач озбиљније дијалога домаће богословске и књижевне науке.

Кључне речи: путопис, лиризација текста, стваралац, културолошки дискурс, друтост, идентитет, националност.

1. Писање – путовање

У српској књижевности путопис као књижевна врста своје врхунце има у 18. веку, веку просветитељства и рационализма. Популарност је задобио скупа са осталим мемоарским врстама (писма, дневник, мемоари), а у складу са тенденцијом човека да објасни свет и сопство. Све до половине 18. века путописци су се трудили да што уредније и што објективније забележе факте које срећу на путу, одреде им физич-

* varjica@gmail.com.

ки опис и број. Пружајући увид у опипљива својства виђеног, путопис је имао задатак да побуди у читаоцу радозналост, дух авантуре, да га забави и поучи, а онда и укаже на ауторову памет и ерудицију.¹

Проучаваоци ове књижевне врсте (Бојана Стојановић – Пантовић и Јован Делић) као прекретницу ка модерном путопису узимају измене конвенција у *Писмима из Немачке* Љубе Ненадовића.² Кључ измена јесте у уношењу ритма и обрта (нпр. кроз синтаксичке паралелизме) у сам прозни израз путописа, што омогућава лиризацију и субјективизацију жанра, идући ка ономе што ће учинити доцније Јован Дучић и Исидора Секулић.

Путопис припада разгранатој породици аутобиографске прозе. Слободанка Пековић га приближно одређује: „Може бити у било каквој форми, прози или стиху, може бити написан као роман, пикарески роман или писмо, путописни фелтон или есеј, репортажа, извештај, културно–историјска, или било која друга расправа, може пружати обиље фактографских података или бити сасвим лични исказ аутора.“³ Овакво одређење би највише одговарало модерном односу према књижевности, јер одустаје од унапред задатих конвенција. Ипак, постоје одређене сталне особине или тачке сусрета свих типова путописног жанра. По есенцијалности издваја се питање теме и начело дескриптивности. Такође, важна је и представа о простору, као битнија од представе о времену, иако време сачињава пут наратора.⁴ Унутар овог оквира путописац пише „роман о себи“, како је путопис одредио Јован Дучић. Утисци сабрани у свести бојеви су различитим идеолошким, историјским, верским надградњама и полазе ка фикцијском дејству.

Механизам пишчеве фантазије (јер писац је уједно и актуелни јунак свог текста) мора се непрекидно окруживати пажљивим одабиром података, а они се затим организују према теми и значају. На тај начин субјективитет путописца оставља простора документарности путописа, по чему он и јесте, између осталог, заузео значајно место у проучавању књижевности. Професор Јован Делић закључује да је ово једна од најинтересантнијих „бочних струја“ у српској књижевности прве половине 20. века, јер увелико утиче на наше темељне прозне врсте као што је приповетка, роман, па и лирика (тј. поезија), уносећи један нови, модерним сензибилитетом, задојени дискурс, пре свега у смислу

¹ Пековић 2001, 16–17.

² Стојановић-Пантовић 2001, 178; Делић 2001, 70.

³ Пековић 2001, 13–14.

⁴ Пековић 2001, 12–13.

поменуте ритмизације, тако рећи, „модерне лиризације“ прозе.⁵ Оваква тврдња наћи ће подршку у постојању путописа Милоша Црњанског, Растка Петровића, Станислава Винавера, Григорија Божовића и Рада Драинца, али неће наићи на подршку код саме Исидоре, која се у предговору другом издању својих *Писама* чуди малом броју изданака ове врсте у домаћој књижевности. С обзиром на савременике путописце и претходнике, не мало важне, претпоставићемо, као и поједини проучаваоци, да је Исидора овој проблематици приступила очекујући од жанра одређену, чак прецизну литерарну вредност и постављајући је за предуслов именовања путописом.

О значају литерарног сведочи и Слободан Јовановић кад тврди да путопис мора бити уметнички прихватљив, а А. Г. Матош ову врсту види као „понајлепши и најмодернији књ. облик“.⁶ Свакако, појединачне тврдње не доказују ништа саме по себи. У свему се, пак, срећемо са чињеницом да путопис и ономе ко није ватрени читалац омогућава најаву егзотике, наговештава тајну која жуди да буде откривена, предео који жели бити виђен.

Захтев савременог читаоца путописа креће се ка оку фотографије, које захвата тренутак у његовој дубини и заснива његов смисао у одређеној филозофији. Карактеристично је за модерни тренутак питање идентитета „сопства“ као идентитета у „другоме“, тј. питање идентитета зависно од „другог“, којим се бави најбитнији део филозофије двадесетог века (егзистенцијализам, структуралисти, постструктуралисти, деконструкција, као и персонализам пре њих), а везана за један исти доживљај света, упркос различитим утемељењима, јесте и савремена теологија (популарна православна персоналистичка онтологија Митрополита Јована Зизјуласа). Говор о другом и другачијем издваја путопис као жанр са безброј могућности – ову одлику нагласило је више проучавалаца: Владимир Гвозден, Јован Делић и Слободанка Пековић. Други је истовремено и другачији, а путописац у то другачије, просторно, али и културолошко, онтолошко, улази из сигурности „свог“ простора (простора у сваком могућем смислу), тражећи у њему себе и „своје“.

Управо такав искорак учинила је и Исидора Секулић почетком 20. века, објавивши 1914. године *Писма из Норвешке*, а затим ће утисак и захтеве читалаца испунити 1951. године са другим издањем *Писама*, допуњеним предговором, тј. уводном речју, како ју је сама назвала. Исидора је, такође, објавила више путописних записа, који

⁵ Делић 2001, 63.

⁶ Пековић 2001, 18–19.

су расути по новинама и часописима, скупа са богатим есејистичким радом. У предговору другом издању она ће појаснити (мада не и разводнити) многе аспекте које заузима као аутор *Писама*.

2. Од талента до пута

*„Таленај, шаленај је сјајан брод – фаншом
који јони јо јучини,
ако нема велике, или бар јаке личности с њим.“⁷*

Поменути Исидорин предговор другом издању *Писама из Норвешке* на првом месту осветљен је и даље блиставом, а непреболном фигуром Јована Скерлића (Скерлић је по изласку ове прозе из штампе написао оштру и чувену критику рада младе књижевнице, оптужујући је за непотребни сентиментализам и националну равнодушност). У тексту је очигледно поштовање уваженог проучаваоца књижевности предратне Србије, над којим лебди слутња погрешке, једног фаталног корака који је учинио, а није смео као човек у служби културе:⁸ постао је политички острашћен критичар свега космополитског у књижевности, иако је знао, као врстан познавалац сопствене традиције, да је култура једино поље уједињења свих разлика унутар појединачних друштава, самим тим и да је она сасвим космополитска.⁹ Услед заокупљености националним бригама, рекли бисмо више политичким темама, он је у једном дивовском замаху превидео трагове сличне Исидорине бриге у овом путопису. Чини нам се, након ишчитаних интерпретација и тумачења овог „сукоба“, да је главна замерка ауторки ипак била политичка равнодушност, а не национална (у смислу родољубиве забринутости за народ). Привидно неутемељен и „магличаст“ (како га види Скерлић) Исидорин приступ теми народа, уствари је видљиво јасан и универзалан задатак културолошког раста, као обавезујућег за сваки народ, упркос политичком или цивилизацијском стању.

Вида Огњеновић у својој књизи о путу у текст Исидориног путовања (*Пути у јушојис*) наглашава пригушену јаку жељу да се једном таквом ауторитету допадне сопствено дело и да је управо та жеља и резултирала великом увређеношћу. Оптужена за таштину литерате, маглу у глави и женску сентименталност она, пак, неће посустати,

⁷ Христић 1994, 109.

⁸ О појму културе у стваралаштву и виђењу живота Исидоре Секулић још ћемо говорити.

⁹ Секулић 2002, 18.

већ „ћутањем“ прозборити, тражећи непрекидну равнотежу, како тврди и у предговору, између идеје и мистике, прагматичности и лепоте, ћутања и говора писца.

Исидорином разапетом духу одговарало је и тренутно расположење друштва, које се мучи са противречностима и док суженима омогућава идеолошки прораст, Исидори је омогућило слух за сва могућа струјања на нашој књижевној сцени (између осталог).

Дучић ће у есеју посвећеном потврди Исидорине песничке вокације истакнути супротно од Скерлића: *Сайушници* нису женска књига, јер „бол који је у њој записан много је метафизичан, што значи општи“.¹⁰ Општи бол је обележио свакако и послератну ситуацију (укључујући и Балканске ратове код нас) и човеку је била неопходна аутономија од застрашујуће слике појавног света, а таква интимна потреба унела је у наративну структуру младе књижевности раскошну фикцију. Уместо олаког патриотизма, као својеврсног и (увек изнова) превазиђеног ларпурлартизма националног концепта, Исидора се скупа са Црњанским, Винавером окренула култу националне снаге, усред згаришта тела. Та снага није више била сачињена ни од политике, ни од мржње, већ од сеобе у космополитске визије јединства људи, могућег у даљини, туђини – рат је пресеченим везама међу људима оваплотио јединствен хришћански концепт странствовања, тј. самопредставу човека као „путника у свету“.

Принцип даљине је, свакако, погодовао развоју путописа. Зову најдубљих токова времена одазвала се и Исидора својим путовањем на Север. Ипак, то није бајковито путовање са ведром памучастом чежњом. То је пут у своје мракове и светлости, у могуће поноре смисла и значења живота.

3. Пут изван смрти

*„У њприроди доживљаја смрти и ѡролазности,
иначе ѡреवासходно мешафизичкој, има код Исидоре Секулић
нечеј скоро мајшерјалној и чулној:
шо је сирах шела од будућеј неживоша и несшајања...“¹¹*

Осећање времена – једна од темељних квалификација људског живота – потиче од немалог расцепа: услед илузије о животу и разум-

¹⁰ Дучић 1989, 100.

¹¹ Велмар-Јанковић 1965, 100.

ског сагледавања његових могућности, настају трвења. Она су врло добро дефинисана у већини огледа о Исидориној поезици као: меланхоличан и силан осећај пролазности (Светлана Велмар Јанковић), стално присутан фантом самоће (Јован Дучић), сазнање последњих истина о човеку (Јован Христић). Овакве елементарне и свима познате силе чине основну нит целокупног Исидориног дела, на први поглед разједињеног, а суштински везаног једним класичним поимањем уметности, које одмерава књижевност као допринос спознаји истине о човеку. У жељени „рај“ класичних аутора долази се испитом савести, који је последњи и главни суд над постојањем – о томе Исидора опширно говори у предговору, забринута за сопствени одговор о утрошеном времену. Та „брига“ наглашава творачке способности и док човек/уметник живи „опомињући се смрти“, његове руке су неуморне. Прецизно је овакву мисао ауторке дефинисао Јован Христић: „Са једне стране срећа у друговању са великим вредностима: *културни додири срећа су људи*, са друге искушеничко одрицање од свега у име непрекидног духовног преобраћања и достизања; у томе би требало тражити основну драму у животу и делу Исидоре Секулић.“¹² Најважнији податак за нашу тему јесте „срећа“ која настаје у културним додирима, дакле одласцима и доласцима – путовањима.

Већ помињани модерни сентимент изменио је и концепт приказа путовања, тј. путописни модел: на прву руку се закључује да је читалац суочен са једном строго субјективном, чак неухватљивом интерпретацијом стварности, док се, истински, измена односи на могућност интерпретирања реалности кроз медијум личног искуства.¹³ То је посве нова могућност и она прати захтев упућен савременој прози, који је Исидора послушала. Субјективност доживљаја најоригиналније се испољава у сликама норвешке природе, односно природног амбијента. Несклад „малог човека“ и стихије застрашујуће у својој огромности и лепоти изазива познату меланхолију – она је кључно осећање везано за доживљај Норвешке: „Скандинавија је поносита природа, која ништа не прима у се и човек може само лутати по њој.“¹⁴ Дубина Исидориних слика потиче и од завидног посматрачког дара. Избегавајући промоцију сопственог знања и ерудиције, она појачава емотивни глас, али остаје загледана у факте, чинећи тако свој текст огледом о ономе што је „проживљено очима и душом“.¹⁵ Сам приступ теми путописа води

¹² Христић 1994, 106.

¹³ Пековић 2001, 24.

¹⁴ Секулић 2002, 245.

¹⁵ Дучић 1989, 112.

ка кључу осветљења значаја културе: није важан број појава, већ унутрашња паслика истих.

Ипак, Исидора није затворена у сопствени фрагментарни доживљај света, што је приметила и Бојана Стојановић-Пантовић, поредећи њен путопис са Коцбековим „Лучима севера“.¹⁶ Такође, Слободанка Пековић је, чини нам се, спретно паралелно поставила Дучићев и Исидорин путопис у могућности комуникације са читаоцем, дајући предност Исидорином дискурсу над монолошким и аристократским обраћањима Дучића.¹⁷ На више нивоа Исидора оправдава поетику *културних годира* – комуницира са читаоцем. Један ниво су делови у којима изражено упућује на стварносне елементе и тада нарација тече у трећем лицу, најчешће зачињена есејистичким погледима саме ауторке (она дели интимне рефлексije са читаоцем) или дијалогом људи присутних у близини. Тиме изнова поткрепљује античку потребу за расправом, тј. давањем, комуникацијом. Други ниво јесте присутност неименованог *Ти* на неколико места у тексту. Поједини аутори сматрају да је то зазивање управо давање замаха илузији писма,¹⁸ а у то се уклапа и схватање да се она обраћа *групи* (бивше *Ја* или неко блиско *Ти*), чак и читаоцу, недиректно кроз форму писма, јер очекује његову блискост, саучешће, чак идентификацију. Један неупоредиво живљи и упечатљивији, а идентичан утисак имала је и Вида Огњеновић на свом боравку у Норвешкој: док је посматрала у путопису описани травнати кров норвешких кућа, она је у тренутку постала свесна да не види својим очима, већ очима Исидоре, тј. очима текста. Оваква посведочена идентификација читаоца и јунака – путописца упућује на сасвим револуционаран поглед према могућности комуникације текста и читаоца: стварност текста је стварнија од самих опипљивих чињеница, а моје око је око путописца! Читалац истовремено постаје и лирско „ја“ (системима идентификације) и адресат (онај којем је порука намењена) – квалитетом текста је отворен канал интроспекције и самоизградње у духовно-психолошком смислу. Симболи су универзални: чак ће Црњански и Исидора употребити сличну слику лишћа као призивања пролазности, али и вечито обнављајуће лепоте и свежине стварности. Човек сам међу лишћем, човек сам међу црним стенама, човек повезан са свима у својој жудњи за вечним. Од усамљености он креће у неопозиво испитивање другог, жељан и никад засићен.

¹⁶ Стојановић-Пантовић 2001.

¹⁷ Пековић 2001, 22–23.

¹⁸ Делић 2001, 75.

4. Други и ја у слици времена

*„Не пролази толико време, колико пролази човек.
И, не йонишшава човек, који йушује, даљину,
нећо йонишшава гео свој живош.
Седи зирчен, везан, бесјослен, ошкинуш,
шућ и нејошребан, у томили грутих
зирчених, везаних, бесјослених и шућих.“¹⁹*

Можемо се питати о одабиру Севера као циљне тачке Исидориног пута. На основу скромнијег познавања њене поетике, закључићемо да одабир није случајан. Исидора је 1957. године написала текст *Пушовање је проблем еџисџенције*, који Мирко Магарашевић види као својеврсни есеј о путовању, многоструко корисну расправу о смислу путовања.²⁰ Симптоматично је што текст пише пред крај живота, указујући на нову, или стару, тему путовања на „онај свет“, када се коначно своде рачуни. Заиста, суочена са својим одредиштем, она ће расправљати о равнотежи прагматичних и метафизичких разлога пута, наклоњена испитивачком моделу, а критикујући савремени свет који плови, лети или се котрља, вођен кратким и површним разлозима. Она говори о човеку који није способан да живи у тренутку, већ за тренутак и зато бива гостом у сопственом животу.

Осврт ка овом тематском подручју асоцијативно се везује и за древну хришћанску представу Цркве, брода спасења (од лажи, површности), која плови ка својој одредишту – Царству Божијем. Пут је, дакле, ходочашће, поклоњење светињи – живота, природе. У оквиру сопствене поетике пута Исидора ће рећи: „Човек је номад по срцу свом, по мисли својој, по идеалима својим. Он је номад по вољи Божијој, која га је ставила међу огромна пространства неба и земље.“²¹

Најважније у питању о смислу пута у даљину јесте значај таквог подухвата за сопствено данас и овде. Подразумевамо и пут у историју и културу. Магарашевић наглашава да је најпревасходније као последицу виђеног и описаног поставити питање: Куда путујемо данас? Њега треба постављати упорно, поставља га појединац и колектив, неуморно, до краја историје. То питање је и гонило ауторку да посматра, тражи везе, одговоре, дотичући се свега што је људско и људима блиско.

¹⁹ Магарашевић 2001, 186.

²⁰ *Ibid.*

²¹ Секулић 2002, 241.

Исидора, бива јасно из самог текста путописа, идентификује своје путописно „ја“ са норвешким човеком и чинећи то појачава моћ слике пружене читаоцу, па се треба сетити описа норвешког рибара, којег је Вида Огњеновић век касније очекивала да види на рибљој пијаци у Бергену.²² Слика је у процесу посматрања постала репрезентативна, чак слика-амблем. Ипак, процес уписивања себе у другу културу и другачији свет није једносмеран, јер путописац полази од оне слике коју има о сопственој култури и она је темељ, баш као несвесно свесном.

Долазимо до уписа националног и културног идентитета у равн литерарног. У том смислу је корисна студија Владимира Гвоздена о имаголошким аспектима у путопису Јована Дучића, јер она истински тему имага разматра и ван опсега овог путописца. Имаголошким аспектима једног књижевног дела сматрају се слике других народа и њихових култура, а управо етничке или националне карактеризације већ од тридесетих година 20. века припадају сфери имагологије, као аспекту проучавања књижевности.²³ Дучићев и Исидорин путопис убрајамо у добар продукт културе, а он се пројављује говорећи о култури. Савремена имагологија је од постструктуралиста преузела становиште о неодвојивости стварности и њене репрезентације, у овом случају слике. Односно, секундарно је питање истинитости суда или представе путописца, а важан је начин на који је таква слика постала прихватљива читаоцу, па онда, након читања и одређеном културолошком кругу којем путописац припада.

Важно је испитати одакле потиче већ наглашена универзалност Исидориних слика народа Севера. Њене слике су јасне, дакле имају свој опис и трајање. Оне су ослоњене на одређени идентитет. Када говоримо о идентитету, подсећа и Гвозден, у савременој науци се, заправо, крећемо ка другом, ка алтеритету, јер не постоји начин да се један идентитет у целости дефинише, осим у правцу разлика у односу на неки други квалитет културе.²⁴ У том правцу се Исидора двоструко усмерава, огледајући норвешки и српски идентитет један у другоме, паралелно и беспоштедно. Док говори о норвешком, она ћутећи полази од српског, а кад подсећа на српски, она истиче најважније тачке сусрета или одбијања. Нагласићемо да једна иста ствар која се тиче онтолошког статуса нације (у смислу нашег осећања те онтологије) може бити обележена у различитим контекстима раз-

²² Огњеновић 2005, 140.

²³ Гвозден 2003, 25.

²⁴ *Ibid.*, 14.

лично, а нарочито у временском смислу. Односно, важно је уочити ограничења сопственог погледа, што је Исидора учинила и на плану редиговања текста након низа година, када у тадашњем националном јауку препознаје дамаре протеклог Балканског рата и расположење српског друштва пред Велики рат.²⁵

На основу свега реченог праведно је запитати се чему заправо служи овакав културолошки оглед и зашто у њему одјек националне културе заузима повлашћено место. Под претпоставком (коју је Исидора оправдала својим имаго приказима) да нечија реч, живот или дело јесу парадигма пронађене стазе залуталог у шуми, ми се познавањем и препознавањем одређеног духовног или друштвеног ткива, ближимо решењу сопствених проблема и лутања – а Исидорина визија српске културе јесте визија скромне луталице у вечитим *кидањима*.

5. Контрасти и додири

*„Моралној најрејка нема без тврдоглавостии,
ујорностии, без аскејских црша,
без йрошесша, без хуле на боїове и на људе.“²⁶*

Писмима се може поставити једно питање: да ли Исидора описујући норвешку нацију имплицитно жели да опише сопствену, према супротности или, ређе, сличности са првом? Одгонетање је у првобитним намерама текста, и то онима са едукативним, практичним, чак просветитељским тенденцијама. Како је однос према српском културном бићу обележен двострукошћу (а код Дучића би могли осетити и презир аристократе ствараоца), најзахвалније је повезати речено са познатом Исидорином темом *малої народа* и његових егзистенцијалних искушења. Претпоставимо да Исидора спонтано и дубоко брине, опомиње.

На северу има више муке, рећи ће, а где је умножена мука, има и радости. Шта се, потом, дешава са Србима? У предговору она сажима своје мишљење: „Живот у Норвешкој, тако је запазио путописац, тече и живи се некако у прецизнијим, интелигентнијим односима према животним околностима; Док ми волимо да превиђамо, чак и да газимо услове живота и зато ти услови онда газе нас.“²⁷

²⁵ Секулић 2002, 77.

²⁶ *Ibid.*, 186.

²⁷ *Ibid.*, 8.

Владимир Гвозден у помињаној студији издваја две врсте слика: идеолошке – које теже потврђивању једног друштва или културе у оквиру одређеног поретка и утопијске – које доносе читање страних земаља из нових перспектива.²⁸ Исидора се користи врстом утопијског писања о другоме, а то је вид намерног напуштања властите културе како би се она критиковала. Да ли је то истоврсно напуштању сопствене унутрашњости и улазак „у другог“, како би се „из њега“ сагледала своја бићевност? Од таквих претпоставки идемо ка заједничком закључку са Гвозденом: једна нација је оно што јесте тамо где се највише разликује од других, јер Исидора најпре уочава разлике.²⁹

У погледу на њене записе о Норвежанима може се кренути од реченог у предговору другом издању – норвешки народ је мали народ, као и мала Србија, сиромашан као Србија, али много културнији него ми.³⁰ На подтексту ове реченице развија се пуноћа успоредбе два народа. Она, додуше, своје асоцијације проширује на читав словенски исток, разматрајући често проблем „руске душе“. Историју народа – домаћина Исидора види малокрвном, бледом и томе тражи узроке. Савези са Данцима и Швеђанима остали су једна успомена на робовање, иако је очигледно да је развој тих земаља напреднији. У тим савезима увек су били мањи и потчињенији. У историји без политике, без уједињујуће филозофије и полета народа, фали култа херојства, онога што је наш народ развио у свим аспектима своје пројаве. Енергија сукоба је трошена на ратове са „браћом“, а не против правих непријатеља и зато немају великих идеја у националном смислу.³¹ Док Шведска има зелене пашњаке, Норвешка је сва у леду и стени, тако да Исидора узроке њихове *малокрвности* у историји види у самој домовини, сиромашној и удаљеној од свих – они као да су одрешени веза које означавају политичко, дефинисано биће. На основу реченог Исидора ће закључити да национални принцип није основа њиховог народног живота.³² Каква разлика у односу на српски народ, који има непрекидне прилике за сукоб и у идејама иде до разједињености. Путописац томе види лице и наличје. Предност Норвежана је изражена једном опаском из предговора на рачун расипања снага српског интелектуалца и радника: „Скоро по правилу, бар раније,

²⁸ Гвозден 2003, 33.

²⁹ *Ibid.*, 27.

³⁰ Секулић 2002, 8.

³¹ *Ibid.*, 67.

³² *Ibid.*, 70.

даровити Србијанци, у датом тренутку напуштају струку, професију, дар и иду у политику.³³ Са друге стране, Норвежани због несклада у културном и политичко-националном развоју (нешто је у овом другом пропуштено) имају много модерних проблема, са савезницима опет. Свакако, код Срба иде другачије – они су сазревали национално, али никада културно да достигну задовољавајући степен. Ово је, пак, негативан поен за српску културу, јер Исидора културно сазревање види као апстрактније, духовније и зато превасходније у односу на бриге о овоземаљским померањима и нацији. Ипак, она се сећа Срба „преко Саве“, који су своју културу примали од других, слично Норвежанима и били су малаксали, непробуђених снага, док су они Срби, још под Турцима показали једну вишу свест, отворену за идеалан национално – културни помак. Обе силе су, дакле, потребне.

Огољена цивилизованост за Исидору није никакав идеал. Она се не диви Норвежанима на беспрекорној уређености, већ на дослуху са природом и њеним могућностима – у и ван човека. У том смислу упућује увијени прекор сопственом народу, чија природа је толико благородна да воће трули на гранама, док норвешки пашњаци равнодушно и шкрто посматрају пролазника. Ово је питање благодарности, изражено на неколико места у тексту, а у нашем случају неблагодарности. Јасно је, говоримо о принуди – услови стежу могућности. У страху ишчекивања јутарњег оброка на фјелу, рећи ће неколико пута: човек на југу је размажен! У судбини историјској има једна сродност малих народа – а то је ратовање под туђим заставама и за туђе интересе. Издвојиће Финце (који су им се исповедали у једном сусрету), сетиће се Срба-граничара, Ираца, Норвежана. На таквој основи развија се специфична скромност и трагика духа, која се одражава и у култури. Док су Норвежани и у време Исидорине посете, притиснути дамарима стихија, па часове уживања остварују у времену са природом или књигом, дотле су слични помињани принципи у *Шћепану Малом* П. П. Његоша пресахли и не важе са савремене Црногорце.³⁴ Норвешка је земља читања и земља лишена неписмености – несакривено дивљење љубави овог народа према књизи открива Исидорину тугу над нимало сличним стањем у нас. Овде се, уствари, ради о високо културној свести. И сам норвешки сељак је писмен, поштен и чо-векољубив – односно, културан. Узроке тога она види у једном оп-

³³ *Ibid.*, 25.

³⁴ *Ibid.*, 84.

штем схватању, које су код нас имали само појединци – да народ није скуп поданика, већ друштво, а оно, према речима Боже Кнежевића (Исидора га цитира), изгледа овако:

„Друштво није бити једно уз друго, једно поред другог и преко другог, друштво је требати једно другом.“³⁵

Из овог закључка изничу све позитивне црте „бриге за народ“ у Норвешкој. Ипак, свака племенитост је последица живота са природом, у оном поменутом дослуху: „Далеко од зидова конвенционалности и од система културе, они живе одиста у непосредној вези са извором живота, затрпани преко зиме снегом који им кроз прозоре у кућу вири и лежећи лети са голом главом на голој груди земље.“³⁶ Сељак је уљудан јер је жељан човека. Куће су уредне и скуткане јер су оне пријатељ, скровиште и боја у једнакој мркости зимског пејзажа. Књиге су читане јер су сви људи далеко. Погледи су унутра јер је споља мрак и зима. Читалац ће и сам наслућивати везе по супротности са српским народом, окренутим у двориште, често у лакој доколици. Очигледно је да природа својим дамарима кроји облике духа – то је, верујемо, једно од најважнијих Исидориних запажања.

На пољу уметности проналазе се сличности и разлике. Норвежани немају епопеју народа. У овој протестантској земљи пуној испитивања тајни душе, наћи ће се натписи Христових речи, али не и натписи поета, ни споменици. Слично стање Исидора види и код нас, но са другачијим узроцима. На неколико места она ће са љубављу говорити о Едварду Григу, а унеће у текст и важну расправу о Ибзену и Бјернсону као парадигмама уметника, при чему ће очигледну наклоност поклонити усамљеном и мрачном Ибзену, пуном контраста. Ови пасажии су поетски излети у обликовање фигуре уметника-ствараоца према упорном сукобљавању супротности. Од значаја су одломци о питању језика у Норвежана и Срба. Великом несрећом она види одвојеност народног и књижевног језика, очигледно бодрећи резултате Вукове реформе, а учивши у таквом стању опет један проблем националне неутемељености Норвежана. Неочекивано је да то не утиче на степен окултурења њиховог народа, док ми упркос темељима реформе имамо леће корак. Србима фали културе, писмености и једномислија. Норвежанима фали опште снаге у искораку у свет.

Иначе оптерећена великим темама, које ће домишљати до смрти, Исидора у текст местимично уплиће лирске рефлексиие на

³⁵ *Ibid.*, 252.

³⁶ *Ibid.*, 181.

рачун оних веза-понорница које осећа док хода непознатим тлом. Напоменом о падању јесењег лишћа она се отискује у слике на југу Србије, где види црне шамије (алузија на поратна дешавања) и закључује: свуда има смрти, она на један парадоксалан начин уједињује људе. Из тог запажања ничу и све заједничке српске и норвешке лепоте, као што је уметност, која се гради на усмрћеним телима и над пролазношћу судбина. Ипак, овај осврт на свеобухватни задах смртности јесте и успели захват у комешање духова тадашње Европе, којем Исидора, слутећи и страшећи се, а опет у незнању, пророкује страдања у две мисли: „Засада бар. А у политици се увек живи *за сага*, до шест часова увече, а затим ће се видети. Уосталом, у том смислу, цео је човечји живот политичко *за сага* између села и гробља. *За сага* још нема рата у Европи – говоримо данас.“³⁷ И: „Некада, нико не зна кад, Свети Дух је у виду огњених језика силазио на земљу. Некада, можда се и зна већ кад, огњени језици одгоре сатираће и дух и тела. Но, *за сага*, још је добро, или како-тако.“³⁸ Какве опомене упућене целом човечанству! Упорни пророк и пред „Јудејима и Јелинима“ једнако – вапаји одговорности.

Решеност човека да времену утисне смисао и *не ѓази живојине услове* једина је аутентична реакција на страховладу смрти.

6. Културни људи

*„На камену је сав животи Норвешке,
сав њен карактер, сва њена несрећа.
У водама је сва њена лејотиа. У шумама њена машиа.“*³⁹

Много пута поменута култура Исидоре Секулић, као све што се пречесто понавља, захтева појашњење. Такорећи, ми се питамо шта за Исидору, истински, јесте култура. Текст путописа у томе оставља обиље могућности.

Исидора велику енергију писца улаже у представе људских портрета Норвешке. Заједничко полазиште је утисак о мирољубивости овог народа и неочекиваном гостопримству. Када говоримо о неколико одабраних портрета, корисно је упоредити их са портретима-јунацима Исидориних приповедака. Пошто у њима описује

³⁷ *Ibid.*, 226.

³⁸ *Ibid.*, 227.

³⁹ *Ibid.*, 35.

карактере српских крајева, претпостављамо један универзалан идеал човечности, који она тражи, налази или захтева.

Упечатљива је хомогеност и репрезентативност у времену (како ју је назвала Светлана Велмар-Јанковић⁴⁰) ликова које је описала у путопису, баш као и у приповеци. Она потиче од чињенице да Исидора не показује наличје њихове борбе, оно ружно лице страхова и бура које људи пролазе да би кристалисали своју појаву. Те борбе у путопису тек наслућује у приказима људи-заточеника дивље природе. Формирала је портрет лекара са породицом, коју мучи раздаљина и свакодневна неизвесност његовог пута. Ту је и портрет Ранхил и Халвора, у којем доминира силуета стасите и мудре брђанке, са истанчаним и невероватно „примитивним“ слухом за природу. Семиотички је значајан лекар који живи сам у забаченијем делу Норвешке по дужности и назива себе дететом буре, волећи самоћу – посматрајући променљиво норвешко небо, он ће рећи да се под сводом ништа не дешава двапут и тиме ће маркирати Исидори најбитнију тачку похода у време. Даљина је опис живота ових људи. Самоћа им је дружбеница, а суровост природе главни изазов. Све силе су уједињене да склоне човека са пута, приметну му траг и ономогуће „смисао времена“. Понављањем мотива и тема (самоћа, лед, тишина, сунце, четинари, стене) да се изградити једна посве јасна, у свему аскетско – пустињска идеја. У приповеткама ауторка говори о људима рођеним с краја 19. века, који имају само један циљ: да свој живот учине плодним. Таквим тежњама су постављене препреке, баш као што Норвежанима камен и лед оштре напоре. Треба приметити поклапање између „људи из текста“ и онога што Исидора види код „живих“ Норвежана. Закључујемо једно: и сам живот Норвежана она дефинише као својеврсну уметност, лепоту непрекидно заробљену између две муке, радост уоквирену са две туге. Подлога томе јесте честа слика кристалних вода у којима се сунце никад није огледало. Међутим, издвајамо поетско – објективни приказ норвешких уседелица, тзв. старих девојака, према којима путописац гаји једну болну осетљивост и амбивалентност. Она се диви њиховом духу који се не срами, вредан је и негује своју интелигенцију (а не чека у огорчењу одбацивање и подсмех), а са друге стране, у њиховој старости види надирање егоизма и бесмисла, са основним питањем – чему све? Изнова тема времена у трзању постојања између природе (нагона) и културе (аскетизма).

Она ће егзистенције живих људи које је срела на путу оправдати њиховим подвизима зарад другог, не само човека, већ и природне

⁴⁰ Велмар-Јанковић 1965, 107.

лепоте, опстанка самог Живота. Таква велика љубав могућа је у самоћи и њом настаје поезија. За Исидору, то је поезија целокупног норвешког живота, пошто су сви неминовно усамљени и условљени тешким борбама са стихијама. Раније помињана природна условљеност оваквих егзистенција у Норвешкој јесте најважнији аспект самог путописа, јер ауторка кроз сваки свој доживљај природне појаве промишља читаво постојање, огледајући га у примерима неких људи или творевина културе.

Она од једне слике плете макрокосмичке визије човека и његовог места у свету. „Нигде се тако као у норвешкој природи не осећа да је можда само у суровости вечност“,⁴¹ рећи ће она. Земља је настала одређеним дивовским и крволочним покретом у којем је сваки изданак карактеристика, готово симбол. Символичне су брезе, четинари (са животом увученим у себе они се зелене и трпе ударе хладноће), стене (горде и високе, црне од неживота) и воде, бескрајне воде – у виду снега, леда, мора. Више пута је описан залазак сунца упечатљив по контрасту дивље ватре и црне земље – то је норвешка душа. Све у природи је ознака унутрашњег комешаја. Ипак, почевши од погледа на норвешке куће, које својим белим завесама, великим прозорима, зеленим цвећем зазивају светлост, Норвешка пред њу излази као земља жеђи за сунцем и глади за човеком.⁴² Исидора ће приметити три велике светлости ове земље: воду, камен и небеско осветљење. Све се у свему огледа и бескрајно пресијава. Тајанственост (коју она и назива суштином свих појава) разара зенице и улази директно у човека.

Тема светлости је искључива метафизичка тема. Услед недостатка сунца, а присуства светлости (ноћу је ту бореално осветљење), светлост тумачимо као наговештај, призрак сунца које је сакривено од погледа и које ће доћи. Ова есхатолошка димензија у плетиву живота, веома је блиска најдубљој теми хришћанства: ми као Сунце очекујемо управо самога Христа, живећи у непрекидној чежњи. Целокупан земаљски живот се открива као једно ишчекивање и призрак будућег осунчаног века, о којем сада слушамо, о којем знамо предукусом и идемо му у сусрет. Живот непрекидне чежње и борбе, то је визија људског живота Исидоре Секулић. Визија осмишљена циљем, а срећом и средствима борбе. Уколико живот може постати поезија, утолико пре и уметност, људско дело може постати осветштана бол чежње.

⁴¹ Секулић 2002, 47.

⁴² Стојановић-Пантовић 2001, 179.

7. Пред тишинама

*„Тишина је велика ствар.
У тишини се збива све важно:
воља да радимо, да мислимо,
воља да живимо, воља да умремо.“⁴³*

Славко Леовац истиче да Исидора у свом погледу на цивилизацијско наслеђе није била уски компаратиста, него је тражила моменте који упућују на одређене сталности у борби супротности.⁴⁴ Уколико смо, дакле, сагледали тему пута као вид потраге и акције духа и чујемо речи Исидориног предговора, у којем исповеда контрасте као сопствене мотиве путовања по свету, закључићемо да су супротности (културолошке, духовне, природне) принцип постојања. Оне омогућавају да се сусретнемо са другим и другачијим, остављају простор за љубав, мржњу, разумевање и друга вредновања тог сусрета. Динамика унутар амбиваленције порађа уметност и велику синтезу, а Исидора када је писала о европским ауторима трудила се да покаже синтезу унутар те европске традиције. Такође, када се бавила домаћим ауторима, окретала се оним духовима способним да изврше метаморфозу наслеђеног у складу са захтевима новог таласа. Како смо видели и у путопису, Исидора је умела да открије изворишта творачке снаге писаца или људи и њихов допринос није ценила према идеологији, новини као таквој, већ према томе да ли су приближили сазнања о егзистенцији човека. Јован Христић је признао: „Уплашимо се од ока и суда Исидоре Секулић, који увек погађају право место.“⁴⁵

Важно је изнова нагласити да ми данас олако прилазимо „производима“ културе и запитати се какав је њен концепт у стваралаштву Исидорином. Да би говорили о очигледном поређењу два народа у овом путопису, важно је кренути од намера ауторке, од њене превасходне и независне поетике и потребе да свему одреди место и правац. Такође, Слободанка Пековић је издвојила и важну Исидорину намеру да покаже још један принцип лепоте, различит у односу на Исток, проширивши тако и европска естетска мерила.⁴⁶ Паралелно постављање два идентитета је неопходно јер она српски народ, упркос свим недаћама малих и немоћнијих, сматра

⁴³ Секулић 2002, 182.

⁴⁴ Леовац 1995, 98.

⁴⁵ Христић 1994, 116.

⁴⁶ Пековић 2001, 21.

удом европског културног тела, које је моћно по својој старини и смислу. Главна дилема је какве то нити сачињавају једну културу да би она била уједињујућа. Шта је довољно универзално? Одговор понире у тему „ненормалне“ норвешке Лепоте, изникле из самих утроба земље, која је истовремено природна и фантастична и тако омогућава повезаност свега са свиме. Како та лепота почива искључиво на принципима светлости и аскезе, изниклих из борбе, она је потпуно метафизичка, скоро религиозна.

Европска културна задатост одувек кључа зачињена паганизмом (човек је везан и за земљу, тло), задојена античким принципима мере, а просвећена и венчана за хришћански етос према Другој. Утолико пре, у контексту Исидориног погледа на проблем пре би говорили о етици одређене вере, него о њеној професионалној обавезности (што је карактеристика многих предатних духова Европе, дубоко религиозних, али одвојених од живота Цркве).

Ипак, тему Цркве и тињавост свећице оставила је најинтимнијем у човеку, па тако и превасходном. Тамо где је молитва, рад и тишина, тамо почиње ћутање као предуслов раста енергија, како је рекла у предговору. Подручје културног рада, пак, тражи буку, немир, сталну промену. Између та два опречна стила живота (самоћа и друштвеност), као основних контраста у ствараоца, креира се „културно дело“, отворено ка свету, а кореном забијено у оне светле снопове духа.

Овим вишеструко гонетано питање о осмишљавању драгоценог времена задобија свој пуни одговор у животу и делу Исидоре, а кроз перо Светлане Велмар Јанковић: учинити живот корисним кроз дуготрајан рад, велике напоре и самоодрицање. У том чвору је одговор и за српску „неблагодарну“ културу живота, која у антиаскетском заносу чупа и отима, ређе и са стоструком муком доприноси. Аскеза је алат, лепота је дужност. Култура је резултат.

Вида Огњеновић је своје путовање у текст и саму Норвешку обележила сазнањем да је саучесник у стварању Исидориних *Писама из Норвешке* и тиме посведочила једно сагласно дозивање генерација у културним додирима (књиге у овом случају). О томе је Исидора непрекидно писала. О дозивању *другој* као самога себе. Све се у литератури може и мора дочитавати, уз најважнију свест да су *досјизања вечна, а време релативно*.

* * *

Библиографија:

Велмар-Јанковић, С. (1965), „Осећање пролазности у прози Исидоре Секулић“ у: *Српска књижевност у књижевној кријици*, VII, НОЛИТ, Београд.

Гвозден, В. (2003), *Јован Дучић путописац*, Светови, Нови Сад.

Делић, Ј. (2001), „Исидора Секулић у традицији српског путописа“, *Исидоријана 8/9*, Удружење „Исидора Секулић“, Београд.

Дучић, Ј. (1989), „Исидора Секулић“, у: *Моји сапушници*, БИГЗ, Београд–Сарајево.

Леовац, С. (1995), „Поглед на цело дело Исидоре Секулић“, у *Поезија и традиција*, СКЗ, Београд.

Магарашевић, М. (2001), „Последња путописна размишљања Исидоре Секулић“ у *Књија о путопису*, ур. Слободанка Пековић, Институт за књижевност и уметност, Београд.

Огњеновић, В. (2005), *Путовање у путопис*, Градска народна библиотека, Зрењанин.

Пековић, С. (2001), „Путопис – условљеност жанра“ у: *Књија о путопису*, ур. Слободанка Пековић, Институт за књижевност и уметност, Београд.

Секулић, И. (2002), *Писма из Норвешке*, Плави јахач, Београд.

Стојановић-Пантовић, Б. (2001), „Писма из Норвешке Исидоре Секулић и *Лучи на северу* Едварда Коцбека – две могућности путописног дискурса“, у: *Књија о путопису*, ур. Слободанка Пековић, Институт за књижевност и уметност, Београд.

Христић, Ј. (1994), „О јединству у делу Исидоре Секулић“, у: *Есеји*, Матица српска, Нови Сад.

Примљено: 10. 6. 2013.

Исправљено: 26. 6. 2013.

Одобрено: 5. 7. 2013.

CONVERSATION OF CULTURES AS „OPENNESS TO THE OTHER“

Varja Nešić

*Department of Foreign Languages,
Military Academy, Belgrade*

***Summary:** In present work the author explores a significant example of a memoir in Serbian Literature of the early 20th century, namely the travelogue of Isidora Sekulić's Letters from Norway, and looks at the work as writer's attitude towards the otherness. The otherness is a foreign (Norwegian) culture, the other is a man, the other is former me. All these manifestations of otherness in the text of travelogue clarify the underlying metaphysical and personalistic topics, such as the topic of creativity, solitude, art as asceticism, the divine, and so on. The work leads to two conclusions: on the one hand – that the concept of identity in the other (and Other) is actually a debate about the meaning of existence and on the other hand – that this identity is a fundamental basis for the existence of a culture as a social product. This work, we believe, becomes interesting as a contribution to Cultural Studies, as well as a possible guide for one serious dialogue between Serbian Theological and Literary sciences.*

***Key words:** travelogue, textual lyrization, cultural discourse, otherness, identity, nationality.*

ТЕАТАР ОНТОЛОШКЕ РАСПРАВЕ – ВЕЛИКИ ИНКВИЗИТОР

Синиша Раденковић*
Епархија жичка,
Ивањица

Апстракт: Са књижевне аспектa романи и ликови Ф. М. Достојевског, због начина доминантне наративне реализму. Међутим, драматичне расправе, философски пројекти дијалози и иновације у књижевности, учиниле су га веома блиским модернизму. За разлику од Исповести Блаженог Августина, у Великом инквизитору није преовладао субјективни психолошки ауторитет, већ најљубоко израђена онтолошка репресивна човечанства. Наиме, многи критичари су у његовим делима видели просбу доминацију психолошког разоткривања ликова. Као последица психолошке анализе јавља се морал као гарант човечности. Оваква анализа, осиромашила би бољу ризницу онтолошких и хришћолошких дисера. Велики инквизитор није само схизофрени ауторитет и пројекција психолошког дојрајалог људског ума. Велики инквизитор је, пак, суштинска претња модернизма хришћоликости и достојанствености човека.

Примарни циљ овог есеја је да на непосредан начин укаже на нераскидиву везу између светоотачког божјег и књижевних ликова Ф. М. Достојевског, а самим тим и целокупног његовог стваралаштва.

Кључне речи: Достојевски, хришћологија, онтологија, књижевност, слобода, трех.

„Ми смо навикли да о тајни слободе судимо унутар категорија супротстављања и неопходности. Последица је самог пада то што ми не можемо да замислимо послушност која не би била ропство, или слободу која не би била претеривање (распуштеност).

* sinisaradenkovicpp@gmail.com.

Пошто нас је прва непослушност учинила робовима наше сопствене воље, ми више не разумемо да истинска слобода превазилази супротност неопходности и независности“.

К. фон Шоборн (1972)¹

Очаран христоликом љубављу, Достојевски сагледава пролазну и бесмислену неслободу изаткану свакодневицом. Волети и уједно бити слободан у својој љубави значи оваплотити се и пријмити у себе суштину вољеног. Циљ љубави је да двоје постану једно. Свестан трагичности без Христове љубави, и да је оваплоћење материјализација слободе и љубави, Достојевски у ликовима Ивана и Аљоше износи борбу свога срца, тог ратног поља² где свако првенствено мора да однесе победу прво за себе. За људски ум спаљен на ломачи неделатне и сањалачке слободе и љубави, христолика љубав је „немогуће чудо на земљи“. По Ивану Карамазову, хармонија света је немогућа и он иде корак даље у своме порицању: жели да порекне боголик у човеку, да га обесмисли и да човека обезобрази. Аљоша подсећа свога брата на „Онога који је Једини без греха и на Његову Крв“. Иван то добро зна, „крст је страشان доказ“, сведок васкрсења и стога он на овом доказу и изграђује легенду о Великом инквизитору.

Основна поставка у грађењу овог система је разумевање човекове слободе и њене манифестације у свакодневном животу. Позлазне основе ове легенде задиру, с једне стране, у ничеовски свет подземља, у негацију самога себе, а нарочито других, а изнад свега жели да прикаже да је Творац нешто превидео, и да божанско биће поседује детерминизам. Проблем пред којим нас поставља Достојевски је проблем односа личности као егзистенцијалног центра који руководи дијалектиком смрти и васкрсења и хармоније света и етике која излази из универзалне целине.³

Главна мисао у оптужници изражена је у речима: „Човек је слабији и подлији него што си Ти о њему мислио“. Слика човека какву

¹ Наведено према: Монах Теофан, „Тајна слободе у обоженом човеку по Светом Максиму Исповеднику“, *Видослов*, бр. 30 (2003), стр. 101, н. 16.

² Преподобни Јустин Ђелијски, *Философија и религија Ф. М. Достојевској*, Сабрана дела Светог Јустина Новог у 30 књига, књига 6–7, Манастир Ђелије, Београд 1999, стр. 21.

³ Nikolaj Berđajev, *O čovekovom ropstvu i slobodi : ogleđ o personalističkoj filozofiji*, prevod Ljiljana Jovanović, Novi Sad 1990.

је Бог замислио за њега, неостварива је, нестварна и подлеже парадоксу. Инквизитор жели да опише у главним цртама овај план. По њему, односи између Бога и човека у суштини се заснивају на пуној слободи, до те мере да настаје парадоксално стање: немоћ Творца који сам себе ограничава у својој свемоћи. „Имаш ли Ти права да нам откријеш макар једну од тајни онога света, из којег долазиш? Не, немаш право, јер то откривење било би додатак на оно некадашње, а то би значило да одузимаш људима слободу коју си толико бранио док си био на земљи. Сва Твоја нова откривења била би напад на слободу људске вере, јер би се она појавила као чудо; међутим, ти си уздигао изнад свега, – још тада, пре хиљаду и пет стотина година“⁴ управо ту слободу вере.

Сва оваква размишљања логично се сажимају у главни члан Инквизиторовог манифеста: „Ми ћемо изградити наше царство“. Ова сила убеђења открива жељу Инквизитора да убеди самог себе да Небеско царство није за човека, неоствариво је. За њега самодовољног Царство небеско је непотребна авангарда. Стога енергију живота не треба расипати на друге немогућности него је употребити овде на земљи. Тако атеизам није толико начелно порицања Апсолута, колико апсолутизација овога света, тежња ка овековечењу човека мимо Бога, то је утврђивање вере ван Бога. Дијалектика човекове судбине у злу попуњава простор оптужбе. Иван Карамзоз почиње са порицањем саме љубави у човеку, будући да је љубав својство Бога. У Легенди о Великом Инквизитору, разарање се продубљује, јер ту више ни Божија љубав није љубав. Човек, лишен божанског у себи рашчовечује се, и у исто време Бог губи своју божанственост. Оваплоћење Христово постаје нестварно; губи се повезаност између Бога и човека, а тада ни Христова жртва нема примене. Онтолошки детерминизам одродио би оваплоћену везу Оца и све творевине начелно са човеком. Ако Бог постоји, он је Отац, а човек, да би постојао, може постојати само као Његово дете.⁵

Шта је човек за Инквизитора? Слаб и ружан створ, којим владају космичке и материјалне стихије. Нужност којом је одевен чини га анималним и порозним. Његови биолошки инстинкти преовладали су онтолошку структуру његовог бића. Аргумент

⁴ Фјодор М. Достојевски, *Браћа Карамазови*, роман у четири дела са епилогом, превод Милосав Бабовић, Издавачка радна организација Рад, Београд 1986, први део, стр. 275.

⁵ Павле Николајевич Евдокимов, „Легенда о великом инквизитору“, *Теолошки погледи*, број 4, Београд 1981 (преузето са http://www.verujem.org/teologija/evdokimov_pavle_veliki_inkvizitor.htm; посећено 1. 3. 2013. г.).

његове инстинктивности је да Ономе у чијим рукама је хлеб човечанство ће се поклонити као „послушно и захвално стадо“. У име хлеба избрисаће појам греха и злочина, јер „има само гладних“. Увек ће она стара страст за благостањем изазвати рат против наводно сурових духовних начела, јер су тобоже недостижна та начела хлеба небескога.⁶ Инквизитор осуђује Христа што није прихватио понуду кушача у пустињи и што је у име слободе и љубави одбацио силу чуда, тајне и ауторитета.⁷

„Човек ће разрушити храмове и продаће своју слободу за комад хлеба. Најзад не да се замислити да слободе и земаљског хлеба буде довољно за све, јер никада они неће бити кадри међу собом поделити... зато што су слаби, порочни, ништавни и бунтовници.“⁸ Колективна реалност и социолошки митови су реалне вредности човечанства, али никако и реалне личности. Настојање да се свет објеката и емпиријског бродолома пренесе у егзистенцијални простор и центар онтологије има као резултат сладострашће и атеизам. Управо је Христос гарант од поробљавања личности од стране света објеката чинећи је самосталном стварношћу, независном од неких других непокретних објекта што постоје. Када је Св. Максим приказао вољу зависну од природе није заборавио ипостасну димензију ни у христологији ни у антропологији. Насупрот томе, заједно са целим грчким светоотачким предањем, добро је увидео да природно постојање поприма своју квалификацију и „начин“, у ствари само своје значење, од личности или ипостаси, која није само један од аспеката природног постојања, него сам његов центар. Овај закључак изнова илуструје умесан суд којим је о. Георгије Флоровски једном оценио Максимов систем: „Све ће бити обожено Бог ће бити све у свему. Али то неће бити учињено силом. Само обожење мора бити прихваћено и усвојено слободно и са љубављу... Св. Максим је овај закључак извукао из једне егзактне христолошке доктрине о две воље и енергије.“⁹

Најпреча и најболнија брига једног човека је да се ослободи страшног оптерећујућег дара слободе и да га некеме преда. Слобода избора за њега је толико страшно бреме да би он одбио и посумњао у слику и истину Божију, ако би га оптеретили том слободом. „Најстрашнија ствар дарована човечанству јесте избор,

⁶ *Ibid.*

⁷ Достојевски, *op. cit.*, стр. 280.

⁸ *Ibid.*, стр. 278–280.

⁹ Георгије В. Флоровски, *Византијски Оци V–VIII века*, Манастир Хиландар 1998, стр. 227.

слобода,“ – тако каже Кјеркегор у свом *Дневнику*,¹⁰ Христос долази у свет „празних шака“;¹¹ његов позив у слободу превазилази човекову природу и мрви је. Критика је уперена против достојанства човека. Наводно, људи нису кадри да остваре божанску замисао и призивање у Царство небеско, јер радије би прихватили чудо него Христа, и мењали слободу за хлеб. „Уместо да ограничиш човекову слободу, Ти си је још проширио.“ Посматран у овој светлости бескрајне слободе, целокупан живот има горак укус оних искушења у пустињи и тако се све муке слободе заувек товаре на леђа смртног човека.¹² Христос тражи слободну љубав, што је за гордоумље модернизма ледено доба.

Суштина нихилизма, са становишта историје бића, је напуштеност бића – уколико се у напуштености догађа да се биће упушта у смицалице. Из овог разлога то није пад или нешто негативно. Зато је чак и неопходна борба да би се утврдило какво човечанство може да доврши нихилизам. У Ничеовом нихилизму знаци последње напуштености бића јесу проглашавање вредности и идеја.¹³ Човек првенствено није слободан од смрти и то сазнање га притиска, наглашава Шекспир у *Хамлету*.¹⁴

Онтолошки систем код Инквизитора не састоји се у томе да се одгонетне космичка загонетка човека, његовог живота и смрти, него да се прикаже трагикомични спев о томе како се Бог преварио. Човек је у стварности „слабији и ружнији“ него што је то било допуштено у Божијем плану. „Глупава дечурлија“, „немоћни бунтовници“ који не могу да издрже побуну; „обливајући се глупим сузама својим, они ће признати, најзад, да онај који их је створио као бунтовнике, мора бити да се исмевао над њима“. Немир, забуна и несрећа – то је данашња судбина људи, која се неминовно завршава међусобним и свеопштим „људождерством“, очајничким заклинањем да би спасли људе од њих самих. Човек је „најважнија сировина“ зато што остаје субјект свог искоришћавања и што допушта да му се воља изједначи са тим и аутоматски постаје објекат напуштености бића. Сразмерно овоме свет је постао несвет, јер је истина бића напустила бивствују-

¹⁰ Епископ Калист Диоклијски, „Предговор“, у Христо Јанарас, *Слобода морала*, Крагујевац 2007. године.

¹¹ Достојевски, *op. cit.*, стр. 277.

¹² Евдокимов, *op. cit.*

¹³ Мартин Хајдегер, *Мишљење и њевање*, превод Божидар Зец, Нолит, Београд 1982, стр. 30–38.

¹⁴ Иван Вукадиновић, „Есеј о слободи“, преузето са www.vecnavatra.com/pdf/Fremen.pdf (посећено 1. 3. 2013. г.).

ће.¹⁵ (Мотив је често препознатљив код Толстоја, нарочито кроз приповетку *Смрт Ивана Иљича*.) Инквизитор је тврдо убеђен да ако игде постоји хармонија, онда „то није за овакве гуске“. Човек, изван ове хармоније, није друго до предмет вечитог изругивања Божијег.¹⁶

Осуда Христа непосредно се шири кроз дијалог Ивана и Аљоше у читавом роману. Иван Карамазов је у својој посебности уствари саборна личност свих ликова из дела Достојевског (Раскољникова, Свидригајлова, Ставрогина, Кирилова, Верховенског и др.). Тема која је Ивана довела до бунила, бездан слободе и бескрај заљубљености човека у зло, логично се свела у страдање човечанства, а нарочито деце. Херметички затворен у пет простих чула у судару са сазнањем пројављује своје биће на разнородне начине. Следујући емпиријском познању да човек свесно чини зло, разоткрива горку трагичност и самоубилачко очајање рационализма. Матија Бећковић у својој поеми *Бојојављење* уверљиво преноси дијалог у нама блиско поднебље. Просечни и свакидашњи ликови на сатиричан начин обраћају се Богу. Па тако неки Никола Пријентин у обраћању Богу каже: „Пакао смо, Боже, завољели да и у рају за њим би чезнули, од раја би пак’о начињели...“¹⁷ Иван је попут магнета привукао у свој ум све подмукле и безосећајне захтеве света. Изгледа да је човеку и с намером дато сазнање да би увидео своју немоћ пред тиранијом греха. Пред чудовиштем антислободе, а „немоћан да се потчини сили која узима обличје скорпије“, боголик у себи поставља под лупу „просвећености“ и враћа своју улазницу Богу. Убачен у чељусти времена и простора, категорија које га чине порозним, бунтовнички одбацује своју привилегију вечности. Севиљски Велики инквизитор, запаљен својом идејом, настоји да грех, зло и злодела оправда приписујући их Творцу слободе. Да није било слободе не би било ни зла. А како одговорност нема места у његовом систему вредности у којем влада страх, запрепашћеност и неопходност, слобода је само незвани гост у људској природи.

Парадокс слободе воље лежи у полазним основама посматрања овог феномена. Наиме, ако постоји свест о животу у условима постотпадног или палог адамовског живота, а самим тим и преусмерењем тока слободне комуникације између Бога и Адама, постајемо објективни у чињеници да је настала ерозија истинитог правоживота. Онтолошка рампа постављена је између палог, изгнаног и неостваре-

¹⁵ Хајдегер, *op. cit.*, стр. 31–32.

¹⁶ Видети: Евдокимов, *op. cit.*

¹⁷ Матија Бећковић, *Бојојављење*, Реч и мисао, Издавачка радна организација Рад, Београд 1985. год стр. 8.

ног Адама и Новог Адама – Христа. Њу може да помери искључиво обострана љубав Бога и човека, слобода којом је оденута тварност човека и христоцентрично стремљење човека. „Дакле, истина света није у његовом стварању (тј. почетку), него у његовом обожењу (тј. довршетку)“.¹⁸ Човек општи са једним вишим поретком стварности, у којем више не важи натуралистичка подела на јаке и слабе, него, напротив, ту важе категорије, „старог човека“ и „новог човека“, подела на људе у Богу, и на људе изван Бога. Митја, исцрпљен развратом и карамазовским животом, присећа се Шилерових стихова о лепоти и узвикује: „Да ли су ме поправили? Никако...“ Па ипак, зло које је продрло у његову намучену душу, није уништило његову способност да осећа лепоту, чистоту. Божански Ерос није угашен злом: „Нека сам проклет, нека сам ружан и подао, али ја ипак целивам крај одежде којом је оденут мој Бог. Мада корачам путем ђавољим, ја сам ипак син Твој Господе, и љубим Тебе, осећам радост без које свет не може да постоји.“¹⁹ „А шта има јадније од јадника који сам себе не жали, који оплакује смрт Дидоне што је умрла из љубави према Енеји, а не оплакује своју смрт која му је дошла од тога што не љуби Тебе Боже...“²⁰ Према томе, Бог не општи са светом као са објективном да-тошћу, јер је свет Његов продукт. Будући да су створена бића производ Његове слободне воље, Он их зна не тако што умна сазнаје умно, а чулна чулно, него све познаје само као Своју вољу, као Своју љубав. Његова је жеља да он постоји у вечној заједници са Њим коју је омогућио Његов Син. Жеља је Божија, да бића, причешћујући се Богом, постоје на вечан начин. Бог, дакле: „Познаје свет онаквог какав жели да свет постане у есхатолошком Царству Небеском.“²¹ Бог је створио свет да овај постане Црква и да тако постоји вечно возглављен у Логосу. „Стварање света није остварење Божије воље него само почетак њеног остварења, јер је циљ стварања да се свет литургијски сједини са Богом у Христу како би творевина могла да постоји вечно.“²² Испаштање, које задире и у унутрашњи живот Бога, изазвано је човековом слободом и човек је управо онај који врши насиље над Богом, приморавајући Га да трпи изопачене облике његове слободе. Христос

¹⁸ Владан Перишић, „Постоји ли патристичка теорија идеја“, у Владан Перишић, *Раскршћа: сџудије о јелинској и хришћанској философији*, Београд: Плато, 1996, стр. 71–92.

¹⁹ Евдокимов, *op. cit.*

²⁰ Sv. Aurelije Augustin, *Ispovijesti*, prevod Stjepan Hosu, Biblioteka Centra za koncil-ska istraživanja, dokumentaciju i informacije, Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1973, str. 21.

²¹ Перишић, *op. cit.*

²² *Ibid.*

долази у свет да би показао Божију жеђ за „љубављу у слободи“, а не за удворичким заносима уплашеног роба. Бог је заволео човека „више него Самога Себе“, и оставши веран својој љубави, Христос потврђује прави лик човека и његово призивање да буде „дете слободе, дете у слободи и узвишене жртве“.²³ „Ти си пожелео да Те људи слободно воле, да добровољно иду за Тобом одушевљени.“

Циљ аскезе и испосништва не састоји се у усавршавању своје воље, нити у јачању својих моћи, него у човековом очишћењу и усклађивању са вољом Божијом. Аскеза је преображавање свога Ја, потрага и препознавање онтолошког темеља постојања координираног присуством Христовим. Она је рађање новог човека. Ово рађање не настаје вежбањем усамљеникове воље, не у „пустињи“, него у сједињењу божанског и човечанског света.²⁴ Св. Максим се бави, између осталог, и аскетским импликацијама. Својим визијама човека који у своме бићу рефлектује структуру космоса, Дионисије је Св. Максиму послужио да изрекне космички закључак Евагријевог подвижничке стратегије, у афоризму попут овог: „Монах је одвојен од свега и сједињен у свему.“²⁵ „Уместо грубог старозаветног закона човек је имао од сада слободним срцем да решава сам шта је добро и шта је зло, имајући за руководство само твој лик пред собом.“²⁶

Ако прихватимо моралност као равњање човека са ауторитативним и конвенционалним законским прописом, онда етика постаје његов алиби за нерешив егзистенцијални проблем. Он бежи у међуетички простор, било религијско–философски или политички, да би маскирао трагедију своје, биолошке = смртне егзистенције иза идеализованих и недостижних циљева. „Он носи маску понашања позајмљену од идеолошког или партијског ауторитета, како би био безбедан од себе самог и од питања са којима се сучељава.“²⁷

„Стога морал престаје да се односи на истину личности, на динамичко, егзистенцијално остварење истинитог живота, љубави и заједнице у слободи. Односи се на природну индивидуалност, у виду интелектуалне самосвести, психолошког ега и хтења стављеног у акцију – другим речима, на субјективну условљеност индивидуалног саображавања са природним захтевима врлине.“²⁸

²³ Евдокимов, *op. cit.*

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Ендрју Лаут, „Св. Дионисије Ареопагит и Св. Максим Исповедник: питање утицаја“, *Луча*, бр. 21–22, Никшић 2006, стр. 366–371.

²⁶ Евдокимов, *op. cit.*

²⁷ Христо Јанарас, *Слобода морала*, Крагујевац 2007 године, стр 9.

²⁸ *Ibid.*, стр. 16.

Он није створен по икони Божијој због својих природних својстава заједничких са Богом, или подобних Њему. Човек устројава икону Божију као онтолошку ипостас слободну од простора, времена и природне неопходности.²⁹ Стога не постоји никаква морална дисциплина или етичка доктрина која би могла да замени екlesiолошки однос човека и Бога. Никакав унутрашњи или спољашњи напор или морално убеђење није у стању да досегне онтолошко подударане са вечнобитијем, тј. меру раста Христа. Људско постојање изводи своје онтолошко утемељење из догађаја божанске љубави, Евхаристије, једине љубави која бићу даје суштину. Човек је створен да постане учесник у личном начину постојања који јесте живот Божији – да постане учесник у слободи и љубави која је истинити живот. Дар усиновљења или оваплоћења човека у начин Божанског постојања је кључна за откривање онтолошког смисла човека. „С друге стране, однос који, у самопревазилажењу, сабира тоталитет природе, пркоси поређењу јер је јединствен и посебан. Јединственост и посебност – која има своје биће и искуство само као догађај заједнице и односа – одређује лично постојање човека, начин његовог бића.“³⁰ Створен „по икони“ Бога у Тројици, сам човек је *један њо суштини* по својој природи, и у *многим ипостасима* по личности. Сваки човек је јединствена, различита и непоновљива личност; он представља егзистенцијалну различитост.³¹

Резиме

„Но, на срећу, за човеков ум, трезвено и доследно мишљење нису производи философије, него дарови Божији којих се нећемо одрећи зато што их многи злоупотребљавају. Напротив, као и све човекове силе тако и ове умне, када су облагодатене силом Божијом узносе човека до созерцања неистраживе пучине Божанства.“³²

Христос своју одбрану пред нападима подземног човечанства не изражава никаквом забринутошћу. Он „као Бог само ћути и гледа“. И на крају потпуно божански, устаје и пољупцем му одго-

²⁹ *Ibid.*, стр. 11–13.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*

³² Перишић, *op. cit.*

вара. Иако је Иван мучнијим стазама тражио Христа, распет између света и Бога, Аљоши упућује неочекивано признање љубави. „Мислио сам да на целом свету имам бар тебе... ја се нећу одрећи формуле ‘Све је дозвољено’ ... хоћеш ли се због тога ти мене одрећи!?“ И Аљоша је попут Христа ћутке, као дете устао и пољубио га. На овом месту је, неупадљиво, сасвим мистично, Достојевски сакрио тајну делатељне љубави, препуне Логосног смисла – препознавање Вољеног у свему око нас! „Ако заиста будем способан да волим лепљиво лишће, онда ћу га волети само сећајући се т(Т) ебе. Довољно ће ми бити то да си т(Т)и негде ту и нећу изгубити жељу да живим.“³³

Достојевски не тврди да је грех потребан и неопходан да би дошло до богопознања. Ово можда упућује на закључак да су код Достојевског управо „покајани разбојници“ они који познају праву величину Богочовека, јер грех, обнављајући природну слабост човека, разоткрива силу божанске љубави. Он је за спасење слабих, за страдалнике и јаднике огрезнуле у греху, али који љубе Бога љубављу детета. Сликвито објављује онтолошку припадност човека и христоцентрично стремљење палих. Та носталгија за јединством са Богом кроз наслаге злих изопачености, открива човеку његово есхатолошко порекло. „Ми смо камен међу два свијета, са кога се други свијет види. На небо смо земљом упућени небо нам је од земље плодније... а без неба није земље нема.“³⁴

* * *

Библиографија:

Augustin, Sv. Aurelije (1973), *Ispovijesti*, prevod Stjepan Hosu, Biblioteka Centra za koncilska istraživanja, dokumentaciju i informacije, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Berđajev, N. (1990), *O čovekovom ropstvu i slobodi : ogled o personalističkoj filozofiji*, prevela Ljiljana Jovanović, Novi Sad : KZNS.

Бећковић, М. (1985), *Бојојављење*, Реч и мисао, Београд: Издавачка радна организација Рад.

³³ Достојевски, *op. cit.*, стр. 289.

³⁴ Бећковић, *op. cit.*, стр. 18.

Букадиновић, И., „Есеј о слободи“, преузето са <http://www.vesnava.com/pdf/Fremen.pdf> (посећено 1. 3. 2013. г.).

Достојевски, Ф. М. (1986), *Браћа Карамазови*, роман у четири дела са епилогом, превод Милосав Бабовић, Београд: Издавачка радна организација Рад.

Евдокимов, П. Н. (1981), „Легенда о великом инквизитору“, *Теолошки поједи*, број 4, Београд (преузето са http://www.verujem.org/teologija/evdokimov_pavle_veliki_inkvizitor.htm; посећено 1. 3. 2013. г.).

Јанарас, Х. (2007), *Слобода морала*, са енглеског превео мр Александар Ђаковац, Крагујевац: Каленић.

Јустин Ђелијски (1999), *Философија и религија Ф. М. Достојевској*, Сабрана дела Светог Јустина Новог у 30 књига, књига 6–7, Београд: Манастир Ђелије.

Калист, Епископ диоклијски (2007), „Предговор“ у Христо Јанарас, *Слобода морала*, Крагујевац: Каленић.

Лаут, Е. (2006), „Св. Дионисије Ареопagit и Св. Максим Исповедник: питање утицаја“, *Луца*, бр. 21–22, Никшић, 366–371.

Монах Теофан (2003), „Тајна слободе у обоженом човеку по Светом Максиму Исповеднику“, *Видослов*, бр. 30, 97–107.

Перишић, В. (1996), „Постоји ли патристичка теорија идеја“ у Владан Перишић, *Раскршћа: студије о јелинској и хришћанској философији*, Београд: Плато, стр. 71–92.

Schönborn, C. von (1972), *Sophrone de Jérusalem – Vie monastique et confession dogmatique*, Paris, Beauchesne.

Флоровски, Г. В. (1998), *Византијски Оци V–VIII века*, Манастир Хиландар.

Хајдегер, М. (1982), *Мишљење и њевање*, превод Божидар Зец, Београд: Нолит.

Примљено: 13. 3. 2013.

Исправљено: 22. 5. 2013.

Одобрено: 5. 7. 2013.

THE GRAND INQUISITOR — THEATER OF ONTOLOGICAL DISCUSSION

Siniša Radenković

Eparchy of Žiža, Ivanjica

***Summary:** From a literary aspect and due to the dominant way of narration, the novels and characters of Fyodor Mikhailovich Dostoyevsky gravitate toward realism. However, dramatic discussions, interwoven philosophical dialogues and innovations in literature made him very close to modernism. Unlike blessed Augustine's Confessions, subjective psychological authority did not prevail in the Grand Inquisitor, but a considerably elaborate ontological retrospective of humankind. Many critics specifically noticed in his writings the clear domination of a psychological disclosure of his characters. As a consequence of psychological analysis morality appears as the guarantor of mankind. This analysis would impoverish the rich treasury of ontological and Christological pearls. The Grand Inquisitor is not only a schizophrenic abstraction and projection of the psychologically exhausted human mind, but also the existential threat of modernity to man's Christ-like dignity.*

The primary scope of this essay is to point out indirectly the intrinsic bond between patristic theology and the literary characters of Fyodor Mikhailovich Dostoyevsky and, therefore, his entire creativity. Consequently, the starting point of this paper is the synthesis of orthodox ontology and literature, and later analysis looks at presented problems from the orthodox theological perspective.

***Key words:** Dostoyevsky, Christology, ontology, literature, freedom, sin.*

УТИЦАЈ БЕОГРАДСКОГ ПРАВОСЛАВНОГ КУМСТВА НА ПОРОДИЧНИ КУЛТ

Ања Абрамовић*
Нови Балканолошки
институт, Београд

Апстракт: Рад је настао као резултат шестомесечног истраживања и теренског истраживања хришћанског кумства на територији Београда током 2011. године. Метоод истраживања био је слободан разговор, уз помоћна питања за интервју са испитаницима и њиховим породицама о овој установи у народу. Циљ овог истраживања било је утврђивање како особа прихвата или не прихвата улогу кума као субјекта, како види себе, а и како га други виде као кума/у у узајамном односу социјалних мрежа, као и у односу званице и даривања. Битно је и питање која особа у нашем друштву може постојати за кума.

Кључне речи: кум, иницијација, функционална анализа, званица, даривање

1. Увод

Предмет овог научног рада је проучавање хришћанског кумства на територији Београда. Метоод прикупљања података био је слободан разговор уз помоћна питања којим су употпуњени оквири погледа на кумство. Циљ овог истраживања је био приказивање како особа прихвата или не прихвата улогу кума као субјекта, како види себе, а и како га други виде у узајамном односу социјалних мрежа. Сваки човек представља петљу која је спојена са још неколико њих и тако заједно стварају социјалну мрежу. Основна хипотеза рада је проучавање кумства у функционалној анализи, одређивање манифестне и латентне функције, као и утицај кумства на породицу који може бити позитиван или негативан у зависности од квалитета кумства. Битно је и питање која се особа у нашем дру-

* maanjaabramovic@gmail.com.

штву може позвати за кума? Деца се крштавају по вери кума, који у Светој тајни крштења постаје духовни родитељ кумчета, јер га духовно рађа у вери коју добија по рођењу. Кум води своје кумче кроз његово детињство до пуноће хришћанских врлина, па он уз родитеље има велику одговорност за верско васпитање деце.

На основу истраживања, кумства се могу поделити на три врсте у зависности од интензитета и улагања у социјалне односе и „умрежење“ породица. На првом месту су интензивна кумства, на другом периодична–славска–празнична кумства и последња су угашена кумства.

Прва, односно **интензивна или позитивна кумства** су она која су успостављена давно, а кумови се чују сваки дан, или неколико пута у току недеље, са заједничким активностима. Углавном су то пријатељства из детињства или гимназије која су касније крунисана кумством. Испитаници још као тинејџери одлучили ко ће им бити кум или кума. Испитаници су се тако ословљавали иако кроз иницијације још увек нису прошли, или су у шали и „на пиву“ одлучили ко ће им бити кумови. Кумови посећују или гледају утакмице, шетају се или заједно путују. Кумчићи јако воле такве кумове, и таква кумства позитивно утичу на породицу и учвршћују је.

Други облик кумства су **празнична**, која претендују да пређу у **негативна, девијантна кумства**, а која карактерише слабије дружење или недружење до празника, а породице се узајамно посећују само у тим временским периодима. Деца углавном не воле оваква кумства и не иду на славе, прославе и рођендане маминих и татиних кумова. Оваква кумства не утичу позитивно на породицу, а постоји могућност и покушаја разбијања породице. Оваква кумства могу бити и опасна: са учествовањем полиције или „саветовањем“ које шкоди породици и уперено је против ње. Углавном су то кумства из средњег доба живота и везују се за професију и посао. Оваква кумства немају хришћански карактер иако особе себе називају хришћанима. Уколико особа за иницијацију потребује кума, испитаници сматрају да је најбоље да се не улази у овакву врсту кумства.

Угашена кумства су настала услед миграција у друге државе као и престанка дружења и разилажења у размишљањима. Углавном су то кумства из нужде и кратко трају. Деца не познају родитељске кумове.

Разлози због којих сам се определила за проучавање кумства била је недовољно познавање дискурса кроз савремени жи-

вот и монографије. Непотпуни и ретки примери научника који су проучавали кумство односили су се или на православне Југословене или на римокатоличко побратимство/посестримство, а последњи рад је урађен 2009. и односи се на архивску грађу проучавања кумовања Карађорђевића сиромашним породицама ради помоћи и економске стабилности грађана (Gavazzi 1955; Ракић 1972; Павловић 2009).

Због свега наведеног сматрала сам да је неопходан један нови рад који ће допринети проучавању српског савременог православног кумства у Београду. Ранији истраживачи кумства код нас су Чајкановић и Бандић, као и други аутори који се баве структуром сродничких односа (Hammel 1969; Ракић 1972; Чајкановић 1985; Ивановић 1988; Wetherell *et al.* 1994; Бандић 2004; Fliche 2006). Бандић кроз прве иницијације описује однос крштења и кумства, Чајкановић описује кумство у капи, Филиповић се бави односом званица и ортака који касније постају кумови, Ракић даје најпотпунију студију кумства као социјално–структурног облика у Југославији. Павловић ствара мало другачији рад и износи податке о односу кумовања две социо–политичко–економске крајности у друштву, између краљевске породице и примерних грађана који су рађањем деце стекли услов за такво кумство без обзира на религијску припадност (Павловић 2009). Антонић и Гаваци проучавају побратимство, а Гавриловић обичаје обредног шишања/стрижбе (Gavazzi 1955; Антонић 1977; Гавриловић 1978). Стојковић и Матић кроз појаву даривања објашњавају улогу кума (Стојковић 2003; Матић 2008). *Српски митолошки речник* даје дефиниције кумства и побратимства. Остали аутори употпуњују проучавање кумства уз појаве као што су: одлазак у војску, допринос срећној породици, крштење, венчање/свадба, живој традицији и проучавању насеља (Ковачевић 1986; Жикић 2002; Радуловић 2002; Бандић 2004; Матић 2008).

2. Идеалтипски модел хришћанског кумства

Кум се сматра културним носиоцем врлина али и помоћник кумчету да не упадне у грех или област греха. Кум има улогу дечијег духовног васпитача, вероватно када вртићи још увек нису ни постојали. При избору кума, неопходно је да родитељи размотре колико ће овај „трећи родитељ“ бити у могућности да прати дете и усмерава га током читавог живота. У складу са тим хришћан-

ским каноном забрањено је да кумују деца, сродници, јеретици, шизматици, малоумни, иноверци, јавни грешници и лица која су на лошем гласу у друштву. Породице које нису обратиле пажњу на одабир особа у складу са каноном уплеле су се у други облик кумства, односно површна и девијантна кумства. Црква одобрава само једног кума, а ту дужност може да преузме и свештеник (Мирковић 1918:27). Символика прихватања детета из воде јасно говори о заштитној улози кума.

Једна група аутора сматра да су кумства имала свој почетак у јудејству, јер су при обрезању морали постојати сведоци. Друга група аутора тврди да је у кумству основ римског права, јер се на крштење гледа као на уговор или савез (Мирковић 1918:27). С обзиром на то да је кумство нераскидив социјални однос који подразумева озбиљну обострану одговорност кум би требало да позитивно утиче на породицу. Кум мора бити крштени православни хришћанин. Кум мора да зна Оче наш и да је барем упознат а најбоље би било да зна напамет и Символ вере који ће читати током крштења. Кум за крштење треба да припреми свећу, бело платно и поклон. Свећа треба да буде од чистог воска, освештана и купљена у цркви. Потребно је да кум набави довољно материјала да новокрштени буде потпуно покривен током крштења. Уобичајено је да кум поклања крстић који ће дете носити око врата. Могу се поклањати и иконе, бројанице, духовне књиге, Свето Писмо, а суштина духовних дарова је њихова предност над материјалним.

3. Кум као представник иницијанта, одрицач од Сатане и духовни отац

Како неки аутори наглашавају да се религија састоји од скупа представа, митова, ритуала, забрана и етичких принципа, који се могу упрошћено свести на две категорије, породица која одабира кума мора да прође обе фазе. Прва се односи на мисао човека а дефинише се религијским веровањем, а друга се односи на религијско деловање, односно религијске обреде (Бандић 2004:8). У складу са дефиницијом, кумству претходи религијско веровање куму као духовном оцу, а религијско деловање зависи искључиво од актера, односно кума. Човек размишља о иницијацији – крштењу тек када сматра да ће света тајна променити његов живот. Светом тајном прелази у фазу агрегације са Црквом. Сакрална стварност која обухвата крштење и венчање сматра се супротном у односу на про-

фану стварност (Бандић 2004:8). Освештана вода се користи на крштењу тако што се прска иницијант или погружава у буре (Бандић 2004:61). Крст или даривани поклон по веровању штити особу од демонског утицаја, негативних људи и невоља. Даривање и давање имена дешава се у току свете тајне (Бандић 2004:94). Губљење дара сматрало се губитком моћи (Бандић 2004:94). По народном веровању освештани предмети уништавају зле силе и чувају онога ко их на себи носи. Они припадају универзалним тековинама људског рода (Бандић 2004:103). Крст се углавном носи око врата, у џепу или зашивен на капи или одећи (Бандић 2004:104). Моћ верских предмета заснива се на вези са религијским опредељењем. Поред крста испитаници носе џепна издања молитвеника и мошти светитеља са пластифицираним иконама у новчаницима. Име које дете добије на крштењу увек асоцира на посебну делотворну силу. Име детету дају родитељи уз консултацију са кумом (Бандић 2004:105; *Полијшика*, 9. октобар 2011). И даље се сматра да су некрштена деца под демонским утицајем (Бандић 2004; Радуловић 2002). Св. Јован Крститељ сматра се покровитељем кумства као човек који је први крштавао народ и Исуса на Јордану. Својом делатношћу он је постао свеопшти крститељ, односно свеопшти кум, стога су му приписивали и кумство и побратимство. Да би дете постало легитиман члан заједнице морало је проћи прве иницијације у Цркви. Крштење је свечани чин којим се дете уводи у хришћанску веру. Том приликом се уместо имена „на знамење“ стиче крштено име. Крштење се одвија после Литургије недељом или празником црвеног или црног слова. Најновија истраживања су показала да су се у периоду 2007–2011. у Београду бебе крштале у току прве године живота. Црква сматра да су родитељи који нису крстили своје дете окарактерисани као детеубице, односно сматрало се да су учинили велики грех осудивши дете на вечно лутање и не налазак спокојства и мира својој души. Међу информантима само је једна докторка крштала слабашну децу пре крштеног рока или у време рата када се није знало да ли ће преживети. У дому се после крштења углавном приређује свечана гозба. Кум се одувек сматрао духовним оцем новог члана заједнице. Од тада му је кумчетова породица указивала посебно поштовање. Дете је раније крштавао венчани кум, али данас крштени кум није и венчани. Ако би кум био одсутан или би изненада умро, дужности су се односиле на његову децу. Кум се није мењао, осим у изузетним околностима. У неким крајевима новорођенче би изнели на пут, а прву особу која би наишла замолили би да се прихвати кумства (Бандић 2004:239). Склапање

брака у селу је био колективни догађај целе заједнице. Дефинисао се као успостављање везе између две породице, чија је кулминација била свадбена церемонија. Осим самог ритуала у склоп овог феномена спадају и позивање сватова, окупљање, одлазак у младину кућу, вођење младе, одлазак на венчање, повратак сватова, ручак, свадбено јутро и испраћај сватова. Међу ритуалним функционерима најзначајнији је био кум, а затим после њега стари сват, девер, чауш и барјактар (Бандић 2004:242). На Беле покладе и седмице пре почетка поста се посебно водило рачуна да кумче оде код кумова и тражи опраштање грехова, јер је и нехотична увреда кума третирана као велики грех (Бандић 2004:313).

4. Кумство као однос социјалних мрежа и прва званица

У *Српском митолошком речнику* кумство је старинска народна установа, старија од хришћанства (Петровић и *др.* 1970:187–190; *Полишика*, 8. октобар 2011). Назив кум познат је свим Словенима. Примарни облици кумства постојали су пре појаве хришћанства. Црква је кумству дала данашње обележје. Кумством су се одржавали добри односи међу суседима нпр. међу Босном и Дубровником. По народном обичају кумство се прихватало, а за узврат су се у ошишану косу кумчета замотавали златници. Познат је пример да је у Црној Гори 1442. због вражда/убиства настало једно кумство. Постоје четири врсте кумства: крштено, венчано, шишано и кумство у невољи. Кумство у невољи описује се речима „кад ко кога у нужди окума“. Кумство и побратимство су по својим улогама у верском народном животу сродне установе, али не и исте (*Полишика*, 8. октобар 2011). У народу су обе установе свете и повезане са натприродним, мада се кумству даје првенство. Кумство је прече од побратимства. По народној причи, када су свеци делили улоге, Св. Јован је узео кумство, братимство и крстове од часног дрвета. У Херцеговини се за време славе наздравља куму, речима: „Крсним кумовима (...)!“ Побратими се не спомињу у здравицама. Кумство је дуготрајно и преноси се са колена на колена, а напушта се само у изузетним случајевима: немање деце, рано умирање, велика удаљеност кума (...). Братимство је краткотрајно и траје само за живота побратима. Кумство се наслеђује као духовно сродство, али се третира као крвно и предаје се потомцима. Братимство се не наслеђује, кратко траје, и застарева. Оба дискурса се третирају као „орођавање“. У здравицама домаћин наздравља кумству које се не

мења до Божијег суда. За нека наслеђена кумства се не зна ни кад ни како су настала. По неким очуваним предањима кумства настају ради домаћег опстанка и напретка. Да се домаћинство не би угасило, тражи се нови кум, али се стари поштује. За право кумство се каже да настаје тек после трећег кумовања (венчања, крштења). Ако кумство није срећно, тражи се друго. У Босни се кум три пута окупљује хлебом о крсном имену домаћина који се куми. Куми се у току венчања младенаца, па кум касније куми и децу младенаца које је привенчао. Речи које окупљују су: „Куме, кумим те Богом, часним крстом и Светим Јованом. Кумим тебе (за себе, брата, синовца) и сву твоју чељад и твој род.“ Кумљени држи десну руку на грудима, поклони се и одговара: „Куме, примам кумство Бога и Светог Јована“. Кумовање оглашава гост: „Хвала домаћине, Бог ти дао, он ти поклонио. Нека ваше кумство буде срећно, напредно, темељно, непроменљиво, неоговарано (...) Где се месио овај хлеб, ту се месила срећа, весеље, здравље (...)“ Безразложно одбијање кумства је велики грех. По том мотиву, у народним песмама „(...) од страха земља се потресе (...)“ У народним песмама непријатељство се завршава понудом братимства, а најпознатији пример је како вила постаје посестрима Марку Краљевићу (*Полишика*, 9. октобар 2011). Сексуална веза са кумовом женом се третира као инцест који изазива Божији гнев: „Болан куме, дужде од Млетака! Под нам' ће се земља провалити, а више нас небо преломити, како ће се кума миловати?“ (*Полишика*, 8. октобар 2011).

Кумство се сматрало за светињу, а кум за свеца. Веровало се да од њега зависи породични и напредак домаћинства. Поштовање кума прелазило је у обожавање. Сматрало се да је кум предодређен и послат од Бога. Кумова клетва је тешка. Пред кумом се скидала капа, љубио се близу срца или се пред њим љубила земља. Кум се први позивао на свадбу, седео је на почасном месту, и без њега се није могло венчати. Кумства су се тражила и по другим селима, тзв. удаљени кумови. Један од тежих грехова био је изводити кума на суд. Кумство има еквивалентну вредност као и крвно сродство. Кумови су се мењали само у случају велике невоље. Сукоби међу кумовима су врло ретки, али је познато и да је по наређењу кнеза Милоша погубљен његов кум Карађорђе, по повратку из Русије 1817. године. Стари кум се замењивао новим приликом женидбе, да би младенци имали децу. Кум се мењао и када су се у породици рађала само женска деца, или ако су често оболевала или умирала. Удовице су за друго венчање узимале новог кума. Мимо оправданог разлога потребно је било извинити

се старом куму који се напуштао. Напуштени кумови могу и да прокуну бивше кумове. У већини случајева, узимањем новог кума одржавају се и добри односи са старим. Неки чланови породице чувају старо, а млађи склапају нова. Бирање кума је понекад насумично. По прехришћанском обичају пре крштења се дете односило на раскрсницу, па ко је први наилазио постајао је кум детету. На Косову се дете износило у колевчици и окренуто ка западу, а ко први наиђе окреће дете ка јеванђелском истоку и говори: „Бог нек те поживи и нека ти је срећно име (...)“. Мајка која је до тада била сакривена, излази из заклона и говори: „Нека ти је лака и срећна рука!“ Кум који венчава треба да испуни одређен услов, а то је да је човек без порока који ужива углед у народу. У Грбаљском законнику, члан бр. 75, особа која би се одрекла кумства сматрала се одметником од Бога и Светог Јована, а уз то је морала и да плати одређену своту новца. Вук Караџић је записао да убица мора да уз помирење замоли осветника да му буде кум на крштењу. Први разлог је лакше помирење, а други да би од њега створио себи доброг пријатеља. Некада је ишло дванаест жена са малом децом, да куме осветника Богом и Светим Јованом ради измирења. Када се постигне „умир“ онда умирени постаје венчани и крштени кум убици и његовој деци. На тај начин се осигурава мир у локалној заједници. Грбаљски законик, члан бр. 114, приморава убицу да да братству које тражи крвну освету што више кумстава. Шишаним кумством се не стиче духовно сродство, али се појачава пријатељство. Кум пошто одсече прамен косе детету и у њега замота новац, дарује се и части јелом и пићем. Ако се дете слабо развија, родитељи га износе на пут, а човек који први наиђе постаје „шишани кум“ и даје детету (још) једно незванично име. Постоје и кумства склопљена услед невоља. Тада је улога кума, такође заштитничка од нападања насилника. Хајдуци су окупљивали и братимили своје јатаке, да би обезбедили уточишта. Постоје две врсте кумства, а то су: верско и пријатељско. Пријатељско је настало уз верско кумство. Верски кум је само један, а пријатељских може бити више. Код Црногораца је могао бити посебни кум за венчање, посебни за крштење и посебни за шишање, мада је свакако крштени кум био најбитнији. Верско кумство је било наследно, а пријатељско само у једној генерацији. Кумство има улогу да побољшава стандард живота (здравље, потомство, домаћинство). Ако кумство не испуњава овај критеријум, тражи се ново. У народној песми постоји мотив издаје кумства. Сибињанин Јанко поверава своје домаћинство, жену и децу куму Ђурђу Смедеревцу

који не поштује култ мртвих, па граби имовину и обљубљује куму. Народним веровањем кумство обухвата и заштиту од уједа змије, напада вукова и мишје штете када се човек окумљује са животињом која га штити. (*Полиџика*, 8. октобар 2011; *Полиџика*, 9. октобар 2011). Кум као гарант доброг брака уводи невесту у нову кућу. Учествовање кума на венчању осигурава потомство и учвршћује братство. Кум преузима одговорност, одриче се Сатане уместо малог детета и вади дете из ада. По хришћанском веровању дете је у власти ђавола од рођења, па до крштења. Кум узима дете из власти ђавола и уводи га у сферу Бога.

5. Кумство као даривање, размена добара и ортачење

Миленко С. Филиповић сматра да су се пријатељства на основу размене добара и услуга трансформисала у кумства.¹ Кумства су пре 1878. године настајала између „ортачких кућа“ разменом 1 кг меса за 5 литара вина /500 динара² или 1,5 литара лозове ракије. Многи ортаклуци који нису један другог изневерили учвршћују односе стварањем кумства. Ортаци постају кумови, па се размена између тих кућа повећава и долази до размене у виду узајамних дарова. Да би пријатељство било трајније и јаче домаћинства се окумљују, а кумство је основа за још присније економске и друштвене везе између њих.³ Симболичка адопција је облик вештачког или ритуалног/духовног сродства који има обавезу посећивања о великим празницима. Жена која је задојила дете зове се тетка а деца су побратими. Пријатељство и међусобно помагање сродника по млеку може да задобије присан карактер.

Чајкановић теоретише о свађи, тучи и клетви међу кумовима у народним приповеткама.⁴ Сељаци протестују: „Зар кум да дигне руку на кума који га је на рукама држао?“ Увређени кум проклиње: „Да, Бог да, куме дочекао јада у свом животу!“ Насртљиви кум касније размишља како је кум већи од оца и како кумову клетву Бог

¹ Миленко С. Филиповић (1991), *Човек међу људима*, Београд: Српска књижевна задруга, стр. 148.

² *Ibid.*, стр. 151.

³ *Пријатељство и њијашељи* су називи који су се првенствено користили за означавање сродства између родитеља једног брачног пара и чланова кућа или породица из којих су чланови једног брачног пара. Затим се назив употребљавао за лица која нису у сродству али их везује дуготрајно познанство и другарство.

⁴ Веселин Чајкановић (1985), *О мајци и религији*, Београд: Просвета, стр. 75.

прима пре него родитељску. „Што кум прокуне, никад среће нема.“⁵ Капа је имала улогу при заклинању, а предмет над којем се врши заклинање има натприродне особине.⁶ Капа може бити замена за човека који тренутно није ту телесно, али је духом увек присутан. Кум је увек тај код кога стоје дукати.⁷ Кум има велику улогу у домаћем култу. Његове дужности су везане за најважније моменте из тог култа: при рођењу и давању имена, при церемонијама пубертета/шишано кумство, при свадби и при умиру освете. При давању имена, свадби или адопцији кум уводи младу, новорођенче у домаћи култ. При шишању он приноси „жртву замене“ прецима свога кумчета. При умиру освете његов је задатак да умири бес. У церемонијалу свадбе кум је посредник између живих људи и предака који се интересују за догађаје у породици.⁸ Као посредник код домаћих божанстава кум добија изузетно божанско поштовање, а пошто су божанства покојници те куће, стога и кум добија изванредан мртвачки карактер. Кум, тако рећи, има обавезу да силази међу мртве и ту нас заступа. „Једно сазвезђе Кумова Слама прима душе покојника које се по њој пењу и излазе на небо“ (Чајкановић 1985:83). Кум који дете уводи у живот, или младу у нов дом, има дужност да и душу води на небо путем којим су ишли њихови преци путем који се назива „кумова слама“. Кум који врши функцију кумства може бити чаробњак јер: 1. зна које име треба дати детету и 2. коју капу треба дати детету (Чајкановић 1985:84). Интервенција кума је битна када даје име, и када ритуално шиша. Давањем имена новорођенче се „легитимисе“, а шишање је акт жртве прецима. Оба ритуала спадају у домен домаћег култа, и обе радње су свечано обележене. Обе радње су независне од црквеног крштења, али се могу обавити истог дана. Током стриже кум има обавезу да донесе капу своје кумчету. На дан стриже кум долази у кућу свога кумчета и доноси му вунену капу. За време гозбе кум објављује име, које је до тада било тајна због урока. Кум тражи обећање да ће званице платити кад им објави оно због чега су дошли. Кад гости обећају, кум устане, преврне дечију капицу наопако, три пута се прекрсти и убаци неки динар, затим то учине и родитељи и званице. Кум узме чашу, прекрсти се и каже: „Ову здравицу Божијег пића хоћу да пијем у здравље мог кумчета (...)! Да га Бог поживи на многаја љета.“ Кумова капа је од тог тренутка детету амајлија, па све докле је год буде носио/ла капа ће растеривати зле

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, стр. 77.

⁷ *Ibid.*, стр. 76.

⁸ *Ibid.*, стр. 83.

демоне који су приликом казивања имена нарочито насртљиви, посебно ако је окренута наопако.⁹ Давање имена или прво шишање су иницијације у којима кандидат треба да буде покривен/прекривен капом/велом. Смисао покривања је посвећење Богу. Једна група аутора сматра да се иницијант покрива да би се сачувао од различитих узнемирења и прича које долазе од споља.

Друга група аутора сматра да је покривање изазвало страх да ће се видети демони.¹⁰ Уместо вела за ритуално покривање казније се користи капа. Кум на челу стола први скида капу и држи уводну реч. Јован Стојковић у својој књижици такође описује присуство кума и његово даривање на свечаностима (Стојковић 2003). Ј. Стојковић прихвата Марсел Мосово схватање даривања као моралну, религијску, економску и друштвену појаву. Даривање је церемонијална размена утврђена правилима која се по принципу еквиваленције састоји од давања и узвраћања. Бронислав Малиновски је на примеру Тробријанских острва установио класификацију поклона, плаћања и комерцијалних трансакција. По принципу еквиваленције дарове дели на: једноставне (слободни дарови, даје се предмет или чини услуга без надокнаде), обичајна даривања која се узвраћају нередовно и без строге уједначености (дарови се враћају у мањој вредности, мањи поклон), плаћање за учињену услугу (вредност услуге се процењује конвенционалним мерилима), поклоне који се узвраћају у економски еквивалентном облику (скоро потпуна еквиваленција), размену материјалних добара за привилегију, титуле и нематеријалне поседе (еквиваленција није строга), церемонијалну трампу са одложеним плаћањем (даривања се нуде на церемонијалан начин и морају бити прихваћена и морају бити узвраћена истом вредношћу) и чисту и једноставну трговину (узајамна корист). На основу изложене класификације, Бронислав Малиновски дели дарове који су еквивалентни и који то нису у испуњењу одређених дужности.¹¹ Даривање никад није случајно. Рут Бенедикт је проучавајући племе Квакијутл приметила да појединци у друштву имају низ почасних назива који се деле на световне (летње племићке титуле) и верске титуле (зимске, везане за натприродне моћи). Главни покретач културе племена Квакијутл је лествица вредности која се креће између победе и срамоте. Тријумф води само-

⁹ *Ibid.*, 86.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Јован Стојковић, *Даривање у околини Смедерева*, Смедерево: НИГП Радојковић 2003, стр. 7.

обмани о величини, а срамота је узрок смрти (самоубиством).¹² Даривање, по Мосу, је нужан облик размене условљен уздарјем. После испитивања на Полинезији и Меланезији Мос закључује да: 1. Неузвраћен поклон доводи у инфериоран положај примаоца, а позив у госте мора бити узвраћен; 2. Вишкови се троше са чистим губитком, уз расипност. Знакови богатства су новац, злато и накит, а економија је пуна религијских елемената, на пример новац има магичну моћ; 3. Појава даривања има правни (дифузни морал), религиозни (религија, магија, анимизам, дифузни религиозни менталитет), економски, естетски (емоције и естетска осећања) и морфолошки (масовни скупови) карактер. По Годелијеу дар је био главни облик размене и надметања. Он истиче да су се раскошни предмети даривали како би се остварио друштвени однос (брак, приступ у тајно друштво), измирење (увреде, жртве) и да би се симболички изразио виши друштвени положај. У примитивним друштвима драгоцен предмети били су капитал и средство трговачке размене. Код Барија у Новој Гвинеји се може да буде роба која се производи за друге, али и предмет дара у оквиру интерне размене.¹³ На примерима А3¹⁴ и Б2¹⁵ Стојковић описује како кум на крштењу дарује крзницу и банку/5.000 дин у цркви, а као уздарје при повратку у кумчетову кућу добија сапун, пешкир и чарапе. Пример Б1¹⁶ говори о куму који доноси капу и већу суму новца. Пре ручка кружи погача око стола, а кум први даје паре, а за њим и остали гости. Погача се ломи и кум објављује име. Пример Ц2¹⁷ описује даривање кума са 5 милиона старих динара, док његова жена дарује постељину, јорган, оделце, тренерку, гаћице, капу и паре за име, док кумић носи 500.000 дин. за име. После објаве имена куму се даје уздарје: кошуља, гаће, пешкир и чарапе, куми спаваћица, јорган, гаће, чарапе и блуза, а кумићу кошуља, панталоне и пешкир. Ф1¹⁸ указује на то да је кум дао 3 милиона динара, а кума 1 милион када су отишли на испраћај у војску. Кум први даје паре када комшија скупља од гостију, ради срећног служења војног рока. Аутор је доделио 3 својства даривању: моралност, религиозност и економски допринос. Да-

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*, 9.

¹⁴ *Ibid.*, стр. 15.

¹⁵ *Ibid.*, стр. 16.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*, стр. 19.

¹⁸ *Ibid.*, стр. 24.

ривање као морално начело у породичним односима је учествовање у радости због рођења и крштења детета. Морална норма се испољава у обавези давања дарова, обавези примања дарова и обавези узвраћања дарова. Даривање као религијска појава представља заједничку зону саобраћања људи са овог и духова са оног света, или личностима са натприродним својствима какви су кум и званице. Као важном култном функционеру куму се приписују натприродна својства, одн. веза са вишим силама. Установа кумства данас има преvasходно хришћанска обележја. Даривање као економска појава има за циљ уздизање друштвеног статуса породице на хијерархијској лествици заједнице и материјалну корист. Предмет дара је најчешће одевни предмет (кошуље, пешкири, чарапе), монетарни (паре, злато) и прехрамбени (хлеб, погача, колач).¹⁹ Прво хришћанско кумство помиње се у 3. в. н. е.²⁰ Православна црква се дистанцира од стриже као ритуала задржаног из прехришћанског обичајног живота.

6. Етнографска грађа

Број испитаника је 10 а испитанике могу класификовати у три генерације. Прва група обухвата испитанике од 29. до 38. година старости. Друга група испитаника представља људе средњег доба од 41. до 53. године. Последња група су испитаници од 60 година и даље. Испитаници живе на територији Београда у општинама: Земун (Горњи и Доњи град), Нови Београд (Блок 1–21), Стари град (околина Филозофског факултета, Дома омладине, Атељеа 212) и Палилула. Међу испитаницима било је рођених у Београду (40%), као и испитаника рођених у другим градовима: Сарајеву, Минхену, Зрењанину, Сиску и сл. (60%). По образовању испитаници су били: доктори медицинских наука, дипломирани филозофи, дипломирани теолози, дипломирани библиотекарски-информатичари, апсолвенти графичког дизајна и испитаници са средњом стручном спремом. Запослених у струци и оних који то нису било је 50%–50%. Испитаници су запослени у библиотекама, основним школама, Земунској гимназији, Медицинској ординацији „Ристић“, Шаховском савезу Србије и продавници „Ризница“ у Земуну. Међу првим питањима било је и описивање кумова

¹⁹ *Ibid.*, 109.

²⁰ *Ibid.*

и кога од њих највише воле (Hammel 1969). Међу испитаницима су се потврдиле раније претпоставке да је то увек моралан и активан човек, који брине о кумићима и стално је са њима у контакту.

„Кум Бора. Срдачан, образован, свестран, ангажован око нас. Ништа не заборавља, зна све празнике. Има чопор кумова, свима је био кум, он је уз'о тату.“

„Миодраг Копушев, њега сам ја крстио, упознао ме је са супругом.

Прво ми је кумче (...) Енергичан, политички ангажован, увек у акцији (...)

Тренутно организује венчања у Бостону.“

„Највише поштујем крштеног кума, а највише волим своје кумчиће.“

„Један с којим сам у контакту, инжењер електротехнике, вредан, отац троје деце, атеиста.“

„Кумови“ су углавном пријатељи из детињства који се познају дуги низ година. Кумства се могу поделити на три врсте: а) интензивна кумства, б) периодична—славска—празнична кумства и в) угашена. Најстарија група испитаника која себе сматра традиционалистима у апсолутном смислу, идилично се присећа ранијих кумстава и сматра да су она била боља. Испитаници нису упознати са свим кумовима своје супруге/супруга. Углавном не познају старије кумове који су крстили њихове супружнике док су били бебе. Неки од тих кумова су упокојени. Међу испитаницима 30% супружника је задовољно избором своје жене/мужа, а осталих 70% сматрају да их не познају добро или да је то лични избор. Када је реч о дечијем односу према родитељским кумовима однос задовољства и незадовољства је 50%—50%. Ту се подразумевају деца до 15 година старости која нису учествовала у интервјуу. Испитаници о кумовима својих родитеља углавном кажу да су задовољни.

„Углавном сам задовољан. Додуше организује расколничку црногорску православну цркву. Он је мене крстио.“

„Задовољна сам, добри су (...) Захваљујући куму мој отац је добио посао у иностранству.“

Побратимство и даље постоји одобрава се само у посебним случајевима, када је особа болесна, а нема никога ко би се старао о њој. Тада особа порани у Цркву и прву особу коју сретне узима за посестриму/побратима.

„То одвећ није дозвољено, забрањено је зато сто су се побратими/посестримили па немају децу у тим крајевима.“

Испитаници су одговарали да имају 1, 2, 3, 4, 5 или 6 кумова, углавном, максимум 15. Највише кумова има једна докторка – педијатар и нутриционисткиња – укупно 26 кумова. Њена породица броји преко 38 кумова рачунајући их појединачно (без брачних другова).²¹ Просечна породица броји између 6 и 11 кумова. Испитаници говоре да колико су их год пута звали да кумују, све су прихватили. Истраживања су показала да се само једно кумство одбило.

„Ко год ме је звао, ја сам прихватио.“

„Све сам прихватио, чак и тамо где нисам требао.“

„Једанаест пута су ме звали, једанаест пута сам прихватила.“

„Та три пута, најбитније је да буду крштена.“

„Све сам прихватио осим једном (...) испоставило се да је хомосексуалац, па га је неко други крстио.“

На питање са колико кумова редовно одржавају везу одговори су гласили са 1, 2 или са свим кумовима.

7. Испитаници о представнику иницијанта – одрицачу од Сатане и свом духовном оцу

Испитаници сматрају да кум треба да буде ангажован око кумчића и у складу са таквом улогом бира се кум за крштење деце. За венчање се углавном узима пријатељ „сведок“, док се за одабир крштеног кума деце бира особа која је упућена у религију. Испитаници

²¹ Породично: односи се на њу, супруга и троје деце.

таница су и за своју децу одабирали своје крштене кумове, ако су се деца крштавала млађа или сасвим мала.²² Испитаници сматрају да кум треба да зна празнике, да се моли, да пали свеће за кумчиће, да одабира поклоне, да све пропрати, да је у сталном контакту са породицом, али и да је кум најбитнија особа која се прва зове на дечије рођендане, славе, празнике. Испитаници више цене крштено, него венчано кумство, мада неки испитаници не праве разлику између крштеног и венчаног кума.

„Да можеш да му повериш и крштење и венчање.“

У појединим породицама где родитељи не одлазе у Цркву улога кума је да своје новокрштено кумче причести са својом децом. На питање како се испитаници осећају у улози кума добијала сам одговоре да су почаствовани и да се осећају да треба да делају тамо где родитељи нису упућени. Углавном се однос описује као блиско, емотивно и духовно сродство, које их, како време пролази, све више зближава.

„Осећала сам се почаствовано. Осећам да учествујем у њиховом животу.“

„Доживљавају ме блиско. Однос нас је зближио.“

„Осећам се као родитељ.“

Поклони кумчету су углавном златан ланчић и крстић, свећа, пешкир и Свето Писмо. Девојчицама се дарују и златне минђуше у облику крстића, а дечацима и дукат. Куму који крсти дете се купује кошуља. Ако је кум на крштењу ожењен и куми – његовој жени се дарује симболично уздарје. Испитаници који нису били упућени у то какав поклон треба да дарују углавном су кроз разговор са свештеником добијали информације о понашању и одабиру поклона.

Кум је особа која уводи иницијанта у нову социо–културну заједницу и оглашеног припрема за крштење.

„Кум је уважавана особа која сведочи да је достојан да се уврсти у оглашене.“

²² До 15. године.

„Он би требало да бди над кумчетом.“

„Требало би да зна основне верске истине. Основна дужност је да изговори *Вјерују*; данас то многи не знају па свештеник чита.“

Неки испитаници су имали два кума: на венчању и крштењу деце, а некима је исти кум крштавао и децу. Неки испитаници су одговарали да нису добили никакав поклон.

„Кад сам ја крштен нисам добио ништа, јер ми је кум Пироћа-нац, а ни мој син није добио ништа.“

Испитаници су сматрали да су раније били недовољно обавештени, а да данас схватају да је то озбиљна ствар. Од себе очекују да се више старају о својим кумчићима, и уопште да се попра-вљају у хришћанским дужностима. За своје кумове са којима су у контакту кажу да су врлински људи. Један део испитаника је ре-као да нису очекивали ништа специјално, а да и данас рачунају на њих. Други део испитаника се више не дружи са својим кумовима, нити контактирају.

„Била је ту да позира као кума, а ни не позове је у трудноћи.“

Стара кумства постоје и обухватају три генерације. Међу испитаницима било је троструких кумова који су крстили, венчали и крстили децу у оквиру породице. Кумови данас не дају имена деци. Свега 2 најстарија испитаника (20%) има име које им је дао кум. Дешавало се да кум дође на крштење мало припит, па погрешно име да детету, или пак свештеник пита за име (које се даје детету), а он каже своје. На питање како су одабрали кума испитаници су углавном одговорили да им је то добар дугогодишњи пријатељ током школовања и студија. Један испитаник је одговорио да је позвао оног коме је и он био кум. Међу испитаницима су била два примера одбијања имена.

„Моја мама је опсовала кума (...) ‘Куме предложи име.’ А он Црногорац не воли девојчице. Он каже: ‘Ако буде мушко нека буде Милош, ако буде женско, дајте ви.’ ‘Мајку ти *** црногорску (...).’ Она је рекла: ‘Ако буде мушко биће Растко, ако буде женско биће Ана.’ (...) Они су тако причали иначе.“

„Параскева. Моника.“

Трећа група најмлађих испитаника сматра да је најбоље договорити се са кумом, или одбити име у случају да не приличи укусу родитеља. Испитаници су одговорили да су на крштењу, венчању и крштењу деце имали различите кумове. Пар испитаника је одговорило да су се крстили моментално и да им је био кум особа која се ту нашла у Цркви или манастиру. На питање да ли би променили неког од кумова 20% је одговорило да би.

„Тога Пироћанца бих променио.“

„Па знаш како, то ми је што ми је (...) Изгледа да је пљујем, апсолутно је не желим на моме венчању. Она је фенси лик, супер изгледа, али то је само за себе.“

Разлика између кршеног и венчаног кумства је велика, како објашњавају испитаници. Кума на венчању тумаче као сведока који потврђује идентитет младенаца. Пореде их са ликовима комедије у којој се позивају два грађана да кумују. Крштено кумство сматрају озбиљнијим зато што се дете уводи у црквени живот. Кум увек крсти сву децу једног брачног пара, а некада је кум исти и деци из првог и другог брака једне особе. Кум у тим приликама се труди да повеже прво и друго дете, али то углавном бива неуспешно. Једна испитаница објашњава како се на фотографијама са крштења видео зрачак који је силазио на главу девојке која се крштава и како је епитрахил на икони светлео неком белом светлошћу. Испитаници сматрају да је већа благодат почива на кршеном куму.

„Просто се осећам као сведок (...), нема дубину, и не осећа се мистика (...)

Црквено кумство подразумева да је Господ увек присутан.“

На питање да ли кумови после склапања кумства испуњавају своје обавеза испоставило се да само 20% кумова усмерава своје кумчиће у веронауци. Кумови настављају да пале свеће, да се моле, да воде децу у Цркву, да разговарају о духовним темама док кумче не сазри за право духовног оца. Испитаници су у оскудици новца или неким другим потребама реаговали на различите начине, неки су позајмљивали од кума, други никад нису тражили, неки нису хтели да зову, али се кум сам нудио, а

неки никад нису тражили, али су радо помагали својим кумовима. Неки од испитаника су плаћали кумовима, ако кум помогне у својој професији.

„Немам проблема, живим аскетски, ја будем у прилици да му помогнем. Он помаже о рачунарима, све му ја платим.“

Кумови су углавном најбољи или једни од најбољих пријатеља. Испитаници сматрају да је духовно сродство позитивно и да, ако се негује, постаје јаче него крвно сродство.

„Ко ми је био пријатељ, он постаје члан породице.“

Сматрају да религиозне особе знају шта се од њих очекује зато што је кумство склопљено пред Богом. По њима Господ је невидљиво присутан, обавља се Света тајна уз свештеника, а рукополажу се лаици. Најранија кумства су склопљена пре три и шест месеци, средња око 4–6–7–18 година, а старија датирају од пре око 70 година. С обзиром на то да се у народу сматра да је грех одбити кумство посебно ме је занимало шта ће испитаници рећи о следећем: 28,6% испитаника се држи традиционалног веровања да је грех одбити кумство, других 28,6% не знају да ли је грех одбити кумство, а 42,9% сматра да није грех одбити кумство. Углавном су људи који су имали искуства са лошим кумствима сматрали да је у реду да се кумство одбије.

„Да не буде *ipro forme*, то по мени није грех, а не бићу ти кума, а после те ни не познаје.“

„Неморалан човек. Не могу га (одвести) у Цркву, а он то не заслужује. Тај момак је имао доста искушења од ђавола, па ме је отац замолио у нади да ће се његова духовна ситуација променити. Није се ништа променила. Он мени каже: ‘Кав си ти кум кад ми нећеш помоћи да се нађем са Сузаном Манчић’.“

Кумства се углавном траже из града у коме се живи, али су кумства склапана и са људима из других градова или села. Углавном је то најбољи пријатељ из детињства или особа са посла. Кумови су из истог друштвеног слоја, али сматрају да је најбитније да су добри и честити људи, без обзира на економски

фактор, али кумство као спој различитих економских фактора може утицати да кумчићи буду успешнији и школованији (Павловић 2009). Испитаници сматрају да се помоћу установе кумства уз чврста структурирана традицијска правила долази се до зближавања, солидарности, утврђивања и напредовања пријатељства, а помоћ у средствима за живот се не тражи, како тврди испитаничка група.

Са старим сватом, који данас није рођак, такође одржавају блиске везе. Испитаници који су задовољним својим кумствима препоручују кумство као узајамни вид функционисања породица, особе које се са кумовима виђају повремено сматрају да се са кумовима не треба виђати често да се не би покварили односи, особе које су се дружиле а после кумства раздвојиле нису баш задовољне својим одабиром кумова. Испитаници установу кумства не посматрају кроз национално–романтичарску идеологију, већ сматрају да је то духовност, а не традиција. Један део испитаника сматрај да би могли бити кумови и Јапанцима, Кинезима, Ромима. Други део испитаника прича како им је било битније Српство док су били неупућени, а касније им кумство постаје као духовно сродство. Испитаници су износили врлине својих кумова као што су: отвореност, постојаност, мудрост, стрпљење, трпљење, топлина, часност, вредноћа, поштење, породичност и доброта.

„Имамо сличне погледе. Смејемо се истим стварима. Добри су и успешни, то ми је исто битно. Религиозни су.“

„Морална громада.“

Један испитаник је описао свог кума са свим манама:

„Различите ситуације од различитих кумова. Шкрт, неискрен, склон да дође до циља не бирајући средства.“

На питање каквог кума никад не би одабрали одговарали су: антипатичног, површног, неверујућег, непоузданог и особу која се не смеје. О гресима међу кумовима сматрају све најгоре и коментаришу врло кратко: нема поштовања, све најгоре, уплив других интереса.

„Треба забранити релације у полном смислу. Мушкарац мушкарцу, жена жени.“

О смрти свог крштеног кума испитаници су или сазнали касније или су били у другим државама па нису могли да дођу на сахрану и проведу неко време са породицом покојника. Испитаници су углавном изабирали кумове у периоду од око 17, 23, 28, 29, па до 43. године живота. Међу најмлађом групом испитаника популарна су кумства преко Фејсбука. Кумови се често преко Фејсбука договарају, заказују дружења, коментаришу слике, посебно оне које су фотографисане у „стара времена“. Испитаницима су познати примери када су се кумови једноставно разишли а да ни не знају зашто. Кумови углавном заједно раде, иду на утакмице, фудбал, пецање, купање, летују заједно, иду у кафану, одлазе до манастира. Један испитаник каже да је са својим кумом и почео да пије пиво. Њих десеторица су у гимназији стално ишли на пиво. Најстарија испитаница је једина рекла да са кумом меси славски колач. Када се меси хлеб углавном се читају молитве.

„Када се меси колач читају се молитве, благосиљање: ‘Господе помилуј мене и моје укућане’.“

8. Кумство као однос социјалних мрежа, званица и даривање као размена добара

Кумови се убрајају у једноставне/ограничене званице и посећују се о слави (Филиповић 1991:155). Куму се даје уздарје и после церемоније, а симболичка размена добара се одвија сваке године о славама обе породице. С обзиром да је данас „свака кућа самостална“ кумства нису као раније економског карактера. Економска заштита против ризика кроз живот данас није на толикој снази. Иако је размена симболичке природе солидарност није искључена. Размена „добара“ је узајамна обавеза ритуалног карактера. Дарови као што су књиге, иконице, храна и пиће су више душевног него економског карактера (Филиповић 1991:155). „Буклије“ се и данас доносе, само се не зову тако. Буклије су назив за храну и алкохолне напитке. Данас у буклије не спада храна: хлеб и пита, али су флаша вина или кафа увек у моди. и дан–данас домаћин позива „узовнике“. Није се променио ни обичај да се ређе иде на доручак, а обавезно је то ручак (Филиповић 1991:174–175). И даље се званицом постаје на основу личних симпатија и квалитета појединаца и на основу личних веза и односа. На славу кумови долазе са децом и/или родите-

љима. Посећују се о славама и доносе духовне књиге и духовне дискове, за децу бојанке, чоколаду или нешто слично. Био је само један пример да је кума на славу донела храну, а то је била торта украшена воћем и ситни колачи. Најчешћи поклон у оба случаја су углавном вино, кафа, цвеће, иконе, књиге, слаткиши и бомбоњере. Куму се на крштењу дарују кошуља и пешкир. Испитаници се никада нису „завадили“ са кумовима. Испитаници или позову једном, па кумови аутоматски долазе и једни другима се не јављају, други потврђују и долазе.

„Не, просто никад се на славу није позивало, огласе у новинама.“

„Навикла сам да долазим. Код којих сам блиска, знам кад им је слава и време да се иде.“

„Чекам да ме позову.“

Кумови се данас осим на славе позивају на рођендане, крштења и венчања, иако не учествују у ритуалу као кумови (поново), и на Нову годину. Најстарији кумови увек држе здравице, друга група испитаника не практикује говоре и здравице и сматра да се може и без тога, најмлађи такође не држе говоре, само „живели“.

„Да, Сретко увек држи дивне здравице. Тубићи су знали да држе здравице. Кум је наздрављао да сваки напредак роди добро. ‘Од Бога свако добро!’“

„Не.“

„Живели.“

Испитаници углавном сваке године позивају исте званице, али повремено на списак додају још пар нових званица. Сви испитаници су одговорили да економски фактор није услов да се позову званице.

У испитивању се наводи само један пример заменика кума који је био одсутан на крштењу. Црква не практикује заменике кумства, пошто се сматра да је битан чин узимања детета из воде који симболише заштитну функцију кума.

„Битан је чин узимања детета, уствари је заменик кум. Не признајем кумовање у одсуству. Ко га узме из воде – тај му је кум, а не тај у Америци, па пошаље заменика.“

Званице се на венчање позивају позивницама, а на славе и рођендане телефоном. Испитаници сматрају да ударје увек асоцира на даваоца, кошуља се употребљава, крст се носи.

„Та кошуља ми је дража од осталих, зовем је ‘кумова кошуља’.“

„Да, крст још увек носим.“

„Кад сам добила злато није ми пријало, превише велик поклон, па сам га дала у манастир и молила се за своје кумче. Мало, симболично и везано за веру. Ако је велико, то ме депримира. Најбоље књигу.“

Испитаници нису знали шта је то ‘кумство у капи’, а сматрају да ни њихови родитељи нису познавали тај дискурс (Чајкановић 1985). На питање о односу кумста из нужде и кумства из пријатељства сви испитаници тврде да је боље из пријатељства. Они који су узели кума из нужде углавном би га променили и таква кумства не /једва да напредују.

„Знаш ко је, а из нужде ко први наиђе. Кум из нужде је лутрија, хазардна игра, ђаволово игралиште.“

Кумства која су настала из пријатељства се утврђују и напредују. Црква дозвољава да особе другог пола буду кумови, али испитаници сматрају да је боље да мушкарац крсти мушкараца, а жена жену. За особе које немају кумове испитаници сматрају да је то лоше и да им је жао што постоје такве особе.

„Они су једнако људи и њихова животна ситуација је да су им духовна врата затворена.“

„Ако нису религиозни то је склоп њиховог неверовања. Ако си религиозан – имаш кумове.“

На питање како су крштење и кумство утицали на њих, сматрају да им је то био преломни тренутак у животу. Испитаници себе доживљавају као особу која помаже почетнику.

„Један акт – акт вере. Отвореност да се нешто излије на некога, ја сам ту само спроводник. Богаћење.“

Сви испитаници су знали ко је Јован Крститељ и читали су о њему. Њихов однос према њему је био на високом нивоу, уз поштовање, слављење славе или одлазак код других на празник. Испитаници су знали за заштитни однос и изреке:

„Кумим те Богом и Св. Јованом.“

„Човек који је увек говорио што је мислио, није жалио да изгуби главу, али је рекао истину, и као што је рекао Исус највећи је од жене рођени.“

После Цркве очекују се гости који долазе се на гозбу. Углавном тада долазе баке и деке који прокомунистички настројени. Неки гозбу сматрају допуњеном Литургијом, сматрају је лепим чином, тада се људски односи продубљују, после ручка буде весеље, неки се и запевају. Неки испитаници преферирају скромнији ручак уместо трубача и кафанске атмосфере.

Испитаници су знали или су бар чули за шишано кумство и сматрају да је то пагански обичај који је на нижем нивоу него што је државно/законско.

Испитаници знају шта је поступаоница али само из *Аутобиографије* Бранислава Нушића. Такође им је познато да је то народни, а не хришћански обичај.

Испитаници објашњавају да је било проблема са неким кумовима. Лаки неспоразуми су се тренутно решавали, а неку кумови су и претили другима. Претње су углавном упућивање од стране „нападача“ а не од жртве која трпи психичко насиље (Недељковић 2010). Физичко насиље међу кумовима није познато информантима.

„Сигурно кад ми шаље онакве поруке, а ја му кажем да ћу звати полицију, то је грех, и једно и друго.“

Такође се слажу да се кумство склопи ради измирења крвне освете. Испитаници нису имали искуства у томе, с обзиром на то да никад нису живели у крајевима Црне Горе. Сматрају да би крвне освете требало прекинути на било који начин, а поготово ако се прелази у нешто боље. На питање да ли су икада напусти-

ли кума одговарали су да нису, али је један испитаник одговорио да је њега кум напустио.

„Слагао, узео паре и отиш'о на море.“

Даље је објаснио да га је тај кум крстио док су били цимери, рекао да му је мајка болесна и да хитно мора да се врати у село, а да нема новац за аутобус. То је испричао и другим цимерима, сваком појединачно. Свако му је изашао у сусрет, понудио новац, а он је на крају отпутовао. Информант је после неколико дана позвао мајку свога кума и питао је да ли јој је сада здравље у реду, на шта је она одговорила да није ни била болесна, а да јој је син отпутовао на море. На њега су се сви наљутили, рекли му да његов поступак није у реду, а он је касније отпутовао у иностранство. Испитаници сматрају да је клетва опасна, тешка, застрашујућа, израз безнађа, да то себи нико не би смео да дозволи, мада у народу има пуно клетви, псовки, заклињања и проклињања.

„Није лепа клетва ни од кога, а камоли од кума. Верујући човек никад не куне.“

Кум није оличење свеца, али се кумство сматра светињом и прожето је атмосфером достојанства. Старији испитаници на славама стављају кума на почасно место, а друга и трећа група испитаника не. Према куму се односе као према брату или сроднику. Кумови се углавном не опијају и не користе цигарете, али има и оних који теже алкохолу и још понекој страсти.

„(...) коју ракију више него што му достојанство налаже.“

„Воли да попије и да се клади.“

Кум као заштитник кумчета углавном помаже молитвом и паљењем свећа, а уз то купује деци сликовнице, одећу, упућује их на Оче наш и сл. За испитанике кумство побољшава породични живот највише дружењем.

Кумови су се у улози одричача од Сатане осећали радосно, кажу да му никад нису ни припадали, да је то обавеза и да би кум требало и да „пљује“ уместо детета. Завршни део су испитаници сами додали, сматрајући да кумство није ослонац, али да је и даље потврда пријатељства.

„(...) људи су самосталнији, ослонац није у кумовима.“

„Позитивно у нашој социјалној карти.“

9. Завршна разматрања

Циљ мог истраживања било је како особа прихвата или не прихвата улогу кума као субјекта, како види себе, а и како га други виде као кума/у у узајамном односу социјалних мрежа. Битно је било и питање која се особа у нашем друштву може позвати за кума?

Кумство се увек прихватало, сем једног примера. Испитаници су кума тражили у најбољем пријатељу из детињства, кумства која су се склопила из нужде углавном би се заменила, а неки испитаници сматрају да није грех одбити кумство ако особа није спремна или вољна да носи превелик терет на својим леђима. Кум се посматра као особа на коју се дете као мало угледа, и деца јако воље своје кумове који о њима брину, купују поклоне и долазе на празнике. Крштење је чин којим кум уводи дете у хришћанску веру. Том приликом се уместо привременог имена које је добијено „на знамење“ стиче крштено име. Кум води своје кумче кроз његово духовно узрастање, па он уз родитеље има велику одговорност за хришћанско васпитање деце.

Кум се сматра носиоцем врлина и греха кумчетових на својој души, и сматра се дечијим духовним васпитачем. Црква одобрава само једног кума. Кумства се не раскидају, али постоји одређен број угашених кумстава, за која испитаници сматрају да би било боље да нису ни прихваћена. Кум за крштење припрема свећу, бело платно и поклон. Кумство подразумева озбиљну обострану одговорност и поштовање. Кум мора бити крштени православни хришћанин, који зна напамет Оче наш и Символ вере који се чита током крштења. Најчешћи поклон је крстић који се носи око врата. Особа прихвата крштење и кума тек када почиње да размишља о иницијацији као преломном догађају у животу. Данас није случај да кум кумчету поклања капу која ће га по веровању штитити од сваке невоље. И данас се по народном веровању деци која нису крштена приписују демонска својства.

Свети Јован Крститељ био је покровитељ кумства као човек који је крстио људе и Исуса на Јордану. Својом делатношћу он је постао свеопшти крститељ, односно свеопшти кум, стога су му приписивали и кумство и побратимство. Испитаници га поштују

као великог светитеља. Кум би требало да својим врлинама подсећа на Јована Крститеља.

Заштитна функција кума је да децу узима из воде. Крштење су углавном одвија после Литургије недељом или празником црвеног или црног слова. У Србији је време ритуала варирало, али је то најчешће било око месец дана по рођењу. Моје истраживање крштења показало је да је 90% крштених у последњих 5 година 90% деце узраста до годину дана (Абрамовић 2012).

Свештеници и данас сматрају родитеље који нису крстили своју децу детеубицама, односно сматрају да је велики грех оставити дете некрштено, односно осудити га на вечно лутање, непокојство и немир у дечијој души.

У дому се после крштења приређује свечани ручак. Кум се сматра духовним оцем новог члана хришћанске заједнице. Кумчетова породица му указује посебно поштовање.

Данас није правило да дете крштава венчани кум. Данас постоје три врсте кумства: крштено, црквено венчано и грађанско венчано. Кумства из пријатељства су се одржала, док су кумства из нужде угашена или на ивици егзистенције. Данас није обичај да за време славе наздравља кум.

Кум се никад не напушта, али су нека кумства ипак угашена. Кумства се гасе или у случају престанка дружења са људима из детињства, услед миграција кумова у друге земље или услед конфликта који се завршавају претњама и заштитом полиције. Раније се сматрало да је одбијање кумства велики грех, а данас имамо подељена мишљења. Прво је да је битно да се особа крсти, а друго је, мада мало звучи банално, да не треба себи правити проблеме.

Данас кумства не почивају на економском фактору и размени добара (Филиповић). Раније су се многа ортачења учвршћивала кумством. Ортаци су постајали кумови, па се размена између тих кућа повећавала и долазило је до размене у виду узајамних дарова. Кум и данас има велику улогу у домаћем култу. Његове дужности су везане за најважније моменте у породици: при рођењу и давању имена, при крштењу, при венчању и празничној култури. При давању имена, свадби или адопцији кум уводи младу или новорођенче у домаћи култ. Даривање кума при крштењу спада у размену материјалних добара за привилегију, где еквиваленција није строга. Кум као званица дарује поклоне који се узвраћају у економски еквивалентном облику – скоро потпуна еквиваленција (Стојковић 2003). Рут Бенедикт је проучавајући

племе Квакијутл приметила да појединци у друштву имају низ почасних назива који се деле на световне (летње племићке титуле) и верске титуле (зимске, везане за натприродне моћи). Титулу кума бих окарактерисала као верску титулу везану за натприродне моћи које се усмеравају на новопридошлог иницијанта који је прошао иницијацију. Иницијант добија неку врсту учитеља који га руководи по закону и моралу заједнице у којој ће се иницијант убудуће кретати. Главни покретач културе племена Квакијутл је лествица вредности која се креће између победе и срамоте. Кум у том смислу руководи кумче да би у православној заједници уместо срамоте скупљало победе и на тај начин чешће учествовало у обредима заједнице. Кум би требало да брине више од физичког оца о моралу и духовном напредовању крштеног, као и да својим животом даје пример понашања.

У функционалној анализи домаћег култа манифестна функција је обезбеђивање егзистенције душе покојника на оном свету и успостављање позитивних односа са светитељима и свим православним хришћанима који после смрти узлазе на небо, а латентна функција је успостављање сигурности појединца у новој социјалној заједници. Са становишта села манифестна функција је ирационално обезбеђивање егзистенције мртвих чланова заједнице, а латентна функција је интегративна.

Систем размене даривања је произишао из две основне категорије друштвених потреба: превазилажење конфликтних ситуација везаних за морал, економију и религију и очување интегритета заједнице, тј. тренутне друштвене структуре. Поклони се у животу не дају случајно, већ као испуњење обавеза (Генеп 2005). Даривање је по социокултуролошкој дефиницији церемонијална размена утврђена правилима кроз друштвено санкционисану праксу, која се по принципу еквиваленције састоји од давања и узвраћања.²³ Осим даривања у важним тренуцима породичног и друштвеног живота, даривање је врло често облик и начин регулисања имовинско–правних односа. Даривање се може дефинисати и као метод којим локална заједница решава проблеме својих реалних потреба са једне стране, и односа према натприродном, с друге стране.

Друштвена улога даривања је интегративна функција која има циљ да сачува заједницу од њене пропасти и даривање уочи

²³ Јован Стојковић, *Даривање у околини Смедерева*, Смедерево: НИГП Радојковић 2003, стр. 113.

великих празника, крштења, слава, свадби и задушница. Обредни хлебови спремају се за крсну славу, свадбу и крштење. Њима се као симболом благостања дарује кумче, млада или домаћин на слави. Може се уочити да су улога и значај обичаја даривања остали исти, а да се временом мења само врста дарова.

* * *

Литература:

Абрамовић, А. (2012), „Етно-социолошко истраживање иницијације Свете Тајне Крштења“, *Теолошки погледи* XLV/3 (Београд 2012), 593–612.

Антонић, Д. (1977), *Прилози проучавању иобраћимства*, Београд: ГЕИ САНУ XXVI.

Афанасјев, Н. (2002), *Свијет у Цркву*, Вршац.

Бандић, Д. (2004), *Народна религија Срба у 100 појмова*, Београд: Полит.

Бандић, Д. (2008), *Царство земаљско и царство небеско*, Београд.

Бошковић, А. (2002), „Социо-културна антропологија данас“, *Социологија*, Vol. XLIV N° 4, 329–342.

Gavazzi, M. (1955), „Виталност обичаја побратимства и посеримства у сјеверној Далмацији“, *Радови института ЈАЗУ*, Књ. 2, 17–30.

Гавриловић, Љ. (1978), „Структура и функција обредног шишања (стрижбе)“, *Етнолошке свеске* 1, Београд.

Гајић, Н. (2011), „Словенска митологија: Божанско сродство“, *Полишика*, октобар 8.

Гајић, Н. (2011), „Словенска митологија: Да не чује зло“, *Полишика*, октобар 9.

Генеп, А. ван (2005), *Обреди прелаза*, Београд.

Диркем, Е. (1982), *Елементарни облици религијског живота*, Београд.

Дрљача, Д. (1987), „Значај етнолошких стационарних и поновљених проучавања једног насеља“, *Етнолошке свеске* (Стара серија: 1978–1990), бр. 8 (8), 21–28.

Енгелс, Ф. (1950), *Порекло породице, приватне својине и државе*, Београд: Култура марксизма–лењинизма.

Жикић, Б. (2002), „Крштење одраслих и деце у Србији у последњој деценији двадесетог века. Обичаји животног циклуса“, *Етнографски институт САНУ*, Београд, 115–128.

Жикић, Б. (2011), „Поимање културног идентитета, културних вредности и друштвеног реда у Београду на почетку ХХИ века“, *Антропологија*, 2/11, 9–40.

Ивановић, З. (1988), „Градска породица у систему сродничких односа“, *Етнолошке свеске* (Стара серија: 1978–1990), бр. 9 (9), 155–167.

Ковач, С. (1988), „Жива традиција у Афричкој урбаној средини“, *Етнолошке свеске* (Стара серија: 1978–1990), бр. 9 (9), 175–180.

Ковачевић, И. (1986), „Одлазак у војску“, *Етнолошке свеске* (Стара серија: 1978–1990), бр. 7 (7), 64–70.

Кулишић, Ш., Петровић, Ж. П., Пантелић, Н. (1970), *Српски етнолошки речник*, Београд: Етнографски институт САНУ 52–53, 187–190.

Малешевић, М. (1987), „У посети срећној породици“, *Часопис Нада*, *Етнолошке свеске* (Стара серија: 1978–1990), бр. 8 (8), 97–116.

Матић, М. (2008), „Даривање и размена добара у Белици – етнографска грађа“, *Гласник Етнографског музеја у Београду*, бр. 72, 51–72.

Милетић, Г. (2007), „Резултати рекогносцирања сеоских насеља Смедеревске општине. Обичаји животног циклуса“, *Гласник Етнографског музеја у Београду*, бр. 71, 89–111.

Мирковић, Л. (1918), *Лишурџика, 3–4 књиџа. Свеће шајне и молићвословља*, Сремски Карловци: Српска манастирска штампарија.

Павловић, А. (2009), „Употреба кумства на примеру кумовања чланова краљевске породице Карађорђевић“, *Башићина*, Приштина–Лепосавић, св. 26, 243–264.

Петровић, Е. (1986), „Брак и свадба Италијана у Копру“, *Етнолошке свеске* (Стара серија: 1978–1990), бр. 7 (7), 71–76.

Пишев, М. (2011), „Антропологија на обали реке Стикс: Кратак водич за разумевање људске бомбе у савременим интерпретацијама исламског самоубилачког тероризма“, *Антропологија*, 2 11, стр. 189–213.

Раденковић, Љ. (1986), „Чудотворна лоза Хиландарска“, *Етнолошке свеске* (Стара серија: 1978–1990), бр. 7 (7), 47–52.

Радуловић, Л. (2002), „Црквени ритуали животног циклуса: крштење и венчање. Обичаји животног циклуса“, *Етнoгpафски и н-ститиуи САНУ*, Београд, 77–92.

Ракић, Р. (1972), *Кумство у православног Јуџословена као соци-јално–структурни облик*, ЕП10, Цетиње.

Стојковић, Ј. (2003), *Даривање у околини Смедерева*, Смедере-во: НИГП Радојковић.

Филиповић, М. С. (1991), *Човек међу људима*, Београд: Српска књижевна задруга.

Fliche, B. (2006), „Social practices and mobilisations of kinship: an introduction“, *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue No. 4, The social practices of kinship. A comparative perspective.

Hammel, E. A. (1969), „Structure and Sentiment in Serbian Cousinship“, *American Anthropologist*, New Series, Vol. 21, No. 2, 285–293.

Хамилтон, М. (2003), *Социологија религије*, Београд: Клио.

Чајкановић, В. (1985), *О мајији и религији*, Београд: Просвета.

Wetherell, C., Plakans, A., Wellman, B. (Spring 1994), „Social networks, Kinship and Community in Eastern Europe“, *Journal of Interdisciplinary History*, vol. 24, No. 4, 639–663.

Примљено: 16. 1. 2013.

Одобрено: 5. 7. 2013.

THE INFLUENCE OF A BELGRADE CHRISTIAN ORTHODOX GODFATHERSHIP ON THE FAMILY CULT

Anja Abramović

The New Balkans Institute

Summary: This is a project in which I've been working hardly for 6 months in Belgrade during the year 2011.

Methodology was relaxed conversation with some questions answers. Informants could explain some social networks and new problems which I didn't noticed. I wanted to know what people and his/her families think about godfather/godmother in our country, and is it alive or dying phenomenon in Serbian society. How we see others and how others see us in social networks, giving & taking presents. The most important question was about a man who would be the best to adopt our children.

Key words: godfather, initiations, function in society, thanksgiving.

**МЕЂУНАРОДНИ
НАУЧНИ СКУП
„СВЕТИ ЦАР КОНСТАНТИН
И ХРИШЋАНСТВО“**

Ниш 2013.

Ивица Живковић

*Српска православна богословија
Св. Кирила и Методија, Ниш
(ivica.zzivkovic@gmail.com)*

Међународни научни скуп „Свети цар Константин и хришћанство“, на којем је учествовало око сто тридесет научника из више земаља Европе, Америке и Аустралије, одржан је у Нишу од 31. маја до 2. јуна 2013. године. Идеја о овој конференцији потекла је од тадашњег Епископа нишког, сада Патријарха српског Г. Иринеја, на Годишњој скупштини Центра за црквене студије у Нишу 2010. године, када је и отпочео рад на њеном организовању. Патријарх Иринеј задржао је место покровитеља овог скупа, а на чело Организационог одбора и Програмског савета дошао је нови Епископ нишки Г. Јован. Поред Центра за црквене студије, у организацији овог научног скупа учествовали су и Институт за православне хришћанске студије Универзитета у Кембриџу, Институт за византијско-сло-

венске студије „Иван Дујчев“ из Софије, Институт за национална и верска питања из Солуна, Одељење за историју Филозофског факултета из Београда и Филозофски факултет из Ниша.



Отварање конференције

Програм Међународног научног скупа „Свети цар Константин и хришћанство“ почео је церемонијом свечаног отварања у Светосавском дому Саборне цркве 31. маја у 10 часова. У име Његове светости Патријарха и Његовог преосвештенства Епископа нишког присутне је поздравио протојереј-ставрофор Милутин Тимотијевић, ректор Богословије Светог Кирила и Методија. Пригодне говоре упутили су професор др Зоран Перишић, градоначелник Ниша, др Милета Радојевић, директор Канцеларије за сарадњу са црквама и верским заједницама, и професор др Драгиша Бојовић, управник Центра за црквене студије.

На пленарном заседању које је одржано на Филозофском факултету од 12 часова истог дана, британски академик и чувени

православни филозоф о. Андреј Лаут истакао је да се са обраћењем Константина захтев Римског царства за универзалном влашћу поклопио са универзалним захтевом Цркве да проповеда свим народима – на основу чега је Црква лако склизнула у то да постане организација за спровођење верске политике цара. Професор др Радомир Поповић са Православног богословског факултета у Београду изнео је преглед правила Првог васељенског сабора, која дају јасан увид у унутрашњи живот и поредак Цркве у Константиново доба. Руски академик Анатолиј Турилов говорио је о тајанственој историји сребрног реликвијара у којем је био чуван део моштију светог цара, које су у Русију доспеле из средњовековне Србије. На крају пленарног заседања развијена је плодна дискусија у којој је узео учешћа још један од светских ауторитета константиновских студија, професор Тимоти Барнс из Единбурга.

Радни део конференције састојао се од девет сесија које су, према програму, биле подељене у по три секције паралелно вођене у слушаоницама Филозофског факултета. У три конференцијска дана одржано је, практично, двадесет шест сесија. За модераторе ових јединица именовани су неки од најугледнијих учесника скупа: Грем Џонс са Оксфорда, Алберто Ферейро из Си-



јетла, Норберт Видок из Ополе, Торстејн Толефсен из Осла, Михаил Казаков из Смољенска, Димитриос Москос из Атине, Џеф Дан из Бризбејна, Елени Влахопулу из Солуна и други. Противно обичајима вишедневних скупова, интересовање за рад сесија трајало је до самог краја. Последња, девета сесија, била је и најпосећенија, најдужа по трајању и због даљег тока програма морала је бити прекраћена.

Првог дана конференције најзапаженија саопштења имали су већ поменути Тимоти Барнс, као и двојица млађих теолога из Санкт Петербурга, Андреј Даровски и Дмитриј Бирјуков. Професор Барнс изнео је тезу да однос државе према хришћанима уопште није био тема дискусије Константина и Ликинија у Милану 313. године. По њему, сусрет двојице императора имао је сличну историјску важност и циљеве какве ће векови-ма касније имати Конференција савезника на Јалти пред окончање Другог светског рата. О адми-



нистративној државној подели и значењима у време Константина говорили су Грем Џонс са Оксфорда, као и професори Павел Филипчак и Јачек Вјевјоровски из Лођа. На крају своје сесије они су заједно са професорком Хагит Сивен из Канзаса, САД, развили жестоку дискусију.

Другог дана конференције запажена излагања на бугарском језику имали су Васја Велинова, управница Центра за византијско-словенске студије, о Константину Великом у византијској и словенској историографији, и Александар Омарчевски, декан софијског богословског факултета, о Криспу и Фаусти као „ноћној мори“ Светог Константина. Врхунска саопштења имали су Антуса Папајанаки са Оксфорда, из области византијске археологије, и Алберто Ферreiro из Сијетла, САД, из старе хришћанске књижевности.

У другој сесији група филозофа из Скандинавије и балканских земаља обрадила је значајне моменте Константино-

вог дела из угла светомаксимовских теолошких студија. У другој секцији ове сесије неколико домаћих историчара из Београда и Ниша (Милош Антоновић, Радивој Радић, Бојан Јовановић, Александар Узелац) отворили су важне теме из наслеђа константиновског предања у српској националној историји.

У поподневним сесијама другог дана могле су се чути занимљиве анализе Михаила Казакова из Смољенска, Русија – о религијској толеранцији како су је хришћани и пагани схватили у IV веку, и Димитрија Москоса из Атине, о ставу раног египатског монаштва према Константину и идеји хришћанског царства. Маријана Вуковић са Централног европског универзитета у Будимпешти анализира је средњовековне словенске изворе потекле из ране агиографске традиције о Константину као земаљском владару, која се разликује од уобичајене званичне глорификације Константина на трагу Јевсевијеве политичке теологије.

Међу најзанимљивијим излагањима трећег дана међународног научног скупа „Свети цар Константин и хришћанство“ била су саопштења историчарки Монике Вајт из Нотингема, о поштовању Светог Константина у премонголској Русији, и Мажане Кучниске из Познања, о улози Константиновог идеала у хришћанству пољ-

ско-литванске државе. Одличне реферате из историје уметности поднели су Маријана Боднарук из Будимпеште, Бранка Цуца из Милана, Винка Бубић из Загребa и Елени Влахопулу из Солуна. Можда је најзначајнији тренутак трећег конференцијског дана био наступ дон Франческа Браскија из миланске Библиотеке Амброзијана, на тему нове дефиниције коју је улога хришћанског цара задобила по окончању аријанске кризе.



Зборник радова са научног скупа „Свети цар Константин и хришћанство“ у два тома на више од 1200 страна одштампан је и подељен учесницима уочи почетка конференције. Промоција овог зборника одржана је 2. јуна у 20 часова у Светосавском дому. Том приликом говорили су високи представници саорганизатора конференције.

Професор Атанасиос Ангелопулос из солунског Института за национална и верска питања говорио је о актуелности Миланског едикта, истичући да је

слобода савести почетак других слобода и семе свих политичких права на која се позивају грађани савременог света. Васја Велинова из софијског Центра за византијско-словенске студије рекла је да су аутори радова у овом зборнику покушали да дају одговор на питање ко је Константин за нас модерне људе који живимо у време постмодернизма: легенда, мит, историјска личност или светац? У већини случајева немамо категоричне одговоре већ само отварање хоризоната за нова научна истраживања. Једно се не може порећи: историјски и легендарни лик Константина Великог су нераздвојиви. Синиша Мишић са Одељења за историју београдског Филозофског факултета напоменуо је да се у овом зборнику налазе радови који су донели нове резултате и које ће будући истраживачи ових тема морати да узму у обзир. Тимоти Барнс најављен је као човек који већ деценијама помера границе константиновских студија и као најкомпетентнији да оцени значај овог зборника. Он је назвао зборник спомеником научних доприноса различитих дисциплина, који ће, надајмо се, трајати наредних седамнаест векова. Ово је обележавање рођења ере која је у своје време обухватила читав медитерански свет, а која, нарочито на овим просторима, траје до данашњих дана – истакао је Барнс.



Професор др Драгиша Бовић, управник Центра за црквене студије, главног органи-

затора конференције, упутио је завршну поруку, делећи заслуге за њен успешан рад у три нивоа: организаторе, учеснике скупа и Организациони одбор. Оно што никада не смемо да заборавимо је Божји благослов. У времену, простору и атмосфери у којој се налазио Центар за црквене студије, успех овог научног скупа спада у велика Божја чуда. □

ДВА КРАТКА ПРИКАЗА¹

Александар Добријевић
Одељење за филозофију
Филозофски факултет
Универзитета у Београду
(adobrije@f.bg.ac.rs)

Образовање, упркос свему

Зоран Димић, *Рађање идеје универзитета* (Сремски Карловци/Нови Сад: Издавачка књижевница Зорана Стојановића, 2013, 282 стр.)

Књига *Рађање идеје универзитета* Зорана Димића дола-

зи у прави час. Шта то значи? Најпре то да је „идеја универзитета“, упркос својој старости, најживља онда када се налази у кризи, а сада је, или већ одавно траје, време њене кризе. Потом, неопходно је нагласити, Димић налази уверљив начин да ревитализује и реактуализује оне аспекте те идеје за које би се могло тврдити да су, историјски гледано, мање-више били тек потентни, ларвални, неиспољени. Напослетку, сила отпора иманентна идеји универзитета, сила која и даље зрачи из потцењиване јер одвише хабане речи „просвеће-

¹ Прикази су рађени у оквиру пројеката „Истраживање климатских промена и њиховог утицаја на животну средину, праћење утицаја, адаптација и ублажавање“, потпројекат „Етика и политике животне средине: институције, технике и норме пред изазовом промена природног окружења“ (бр. 43007) и „Ретке болести: молекуларна патофизиологија, дијагностички и терапијски модалитети и социјални, етички и правни аспекти“, потпројекат „Биоетички аспекти: морално прихватљиво у биотехнолошки и друштвено могућем“ (бр. 41004), које финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

ност“, једина је кадра да се супротстави безумно површним реформама високошколских образовних установа, које би да систематски производе тек утилитарне фах-идиоте.

Димић на јасан, разговетан и суверен начин проводи читаоца кроз најзначајнија историјско-филозофска промишљања о васпитању и образовању (треба само обратити пажњу на филигранске странице посвећене Питагори и Аристотелу, нарочито Димићево оригинално форсирање Аристотеловог указивања на тесну спрегу између теоретисања и уживања). Тачније, аутор се овде бави рађањем и развијањем идеје универзитета кроз различите историјске епохе (укључујући и средњи век), с нагласком на период непосредног заснивања прве слободне универзитетске институције крајем XVIII и почетком XIX века у Немачкој. Али, овај „генеалогски“ спис ниједног тренутка не губи из вида властиту савремену перспективу, која критички гледа на тенденцију деградирања и издаје изворне идеје образовања као обликовања. Тако Димић, не без резигнације, запажа:

„Веза знања и образовања (*Bildung*), која је била темељна за изворну идеју универзитета, потпуно је маргинализована. То исто важи и

за критички капацитет знања. Од знања се данас пре свега тражи функционалност и перформативност. Знање више није само себи сврха већ оно има своју цену, што омогућује да се њиме, попут новца, располаже и манипулише, те да се оно размешта према законима тржишта... Кантовски захтев да област филозофије остане изван домаћаја било каквог искоришћавања и изван поретка било које моћи, данас више није разуман...Производњу компетенција више не одређује сама струка већ систем који од високог образовања захтева највећи могући допринос технолошкој перформативности.“

Но Димић не остаје при пукој дијагностици која, и кад је тачна, не значи много уколико не нуди некакву наду у излечење. Позивајући се на Сократа и његове „будилничке“ методе, Димић афирмише неку врсту аутодидактике као могући излаз из ћорсокака у који запада системом условљен и борниран савремени „ученик“. Другим речима, уколико иоле рачунамо на буђење самообразовног потенцијала, оно ће увек има-

ти сократовски призивок. С тим у вези, Димић каже:

„Управо та Сократовска епистемологија може нам данас послужити као један од могућих путева за тражење излаза из актуелне кризе идеје универзитета. Наиме, у ери експанзије великих база информација и растућег тренда подхрањивања и компјутерског складиштења знања, морамо се сетити Сократовог великог увида да правог знања нема без личне авантуре истраживања, тумарања и лутања. Пут образовања, заправо јесте пут самообразовања... Ако излаз из кризе идеје универзитета мора ићи у правцу обнове истинске идеје знања, насупрот таворенју у пуком мњењу, онда морамо дозволити да се знање заиста почне поново рађати у нама.“

Ова идеја аутодидактике није била страна ни Фихтеу ни Шелингу, немачким класицима којима Димић посвећује узорно написане странице. Наиме, док је Фихте веровао да култура може испунити своју сврху тек онда када је сâм човек достигне и својом властитом делатношћу

стекне, Шелинг је сматрао да је знање нешто што се мора увек изнова стварати из себе.

Сличан тоналитет, рекао би Димић, требало би и ми данас да ослушкујемо и да се према њему штимујемо уколико настојимо да освојимо, нажалост, не више толико цењен, али још увек с правом горд назив „просвећеног“ човека.

Живост метаетичких истраживања

Ненад Цекић, *Метаетика: проблеми и традиције* (Нови Сад: Академска књига; Београд: Српско филозофско друштво; Београд: Иновациони центар Факултета безбедности, 2013, 396 стр.)

Након пажљивог ишчитавања књиге *Метаетика: проблеми и традиције* Ненада Цекића, не можемо да се отмено утиску да је реч о врло важној и подстицајној студији. За све оне који се баве филозофском етиком, ова ће књига бити незаобилазно штиво, које не само што зналачки и успешно резимира нешто више од стотину година дуге истраживачке традиције под називом „метаетика“, већ и активно и аргументативно расправља с њеним најрецентнијим достигнућима (сву релевантну литературу Цекић наводи и током разраде

и на крају књиге). С том на свим страницама присутном критичком димензијом, вредност ове књиге још више добија на значају. Одмах треба додати да ће студентима филозофије ова књига засигурно значити онолико колико им је деценијама уназад значила књига *Савремена метаетика* покојног професора Светозара Стојановића.

Метаетика какву данас зачитемо, делом због превелике продукције стручних текстова у којима се негује одвише технички језик, може бити извор разних појмовних збрка. Једна од највећих врлина Цекићеве књиге јесте та што неуморно инсистира на разјашњењу базичних оперативних појмова (као и разноразних „изама“) унутар филозофске етике коју, поред нормативне етике, сачињава управо метаетика. А метаетика данас више није само теорија о природи значења моралних речи и судова (каква је, унутар шире области филозофије језика и семантике, махом била све до седамдесетих година прошлог века), већ у исти мах и теорија о психологији (проблем природе моралне мотивације), епистемологији (проблем истинитости моралних судова) и онтологији морала (проблема статуса моралних својстава у погледу њихове реалности). Ово усложњавање проблематике, међу-

тим, ни на који начин није омељо Цекића да се с њом ухвати у коштац. Напротив, по свему судећи оно га је надахнуло.

С тим у вези, треба рећи да Цекићева критичка нота није усмерена против поменутог усложњавања метаетичке проблематике (јер то би означавало регресију унутар једног још увек отвореног истраживачког поља), већ против језичког *ревизионизма* који, као ипак неизбежна последица управо тог тематског проширења, својим каткад необузганим концептуалним „иновацијама“ више штети него користи разграничењу самог домена метаетике као, првобитно замишљене, строге и јасно омеђене филозофске дисциплине.

Покретачи тог језичког *ревизионизма* или иноваторства јесу заступници такозваних „хибридних“ метаетичких теорија, које у себи здружено садрже изворно неспојиве елементе (тако је, примера ради, данас могуће бити „когнитивни експресивиста“, што би појединим класицима метаетике звучало као „дрвено гвожђе“). Уколико сматрамо да такав теоријски оквир може створити, на инфлаторан начин, само неразрешиве појмовне збрке, онда је Цекићев скептицизам у погледу плодноности таквих „мешаних“ творевина сасвим оправдан. □

Мирослав Поповић: *Фрајтри и јереси : духовни њокрећии на Зајпаду дванаестии и штринаестии века*

Београд : Универзитет, Православни богословски факултет, Институт за теолошка истраживања, 2011

192 стр. ; 18 см

ISBN: 978-86-7405-107-8

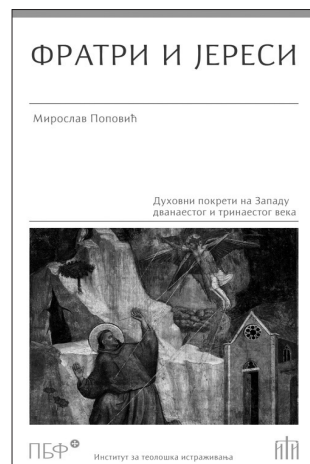
Историографија о Римокатоличкој цркви у средњем веку на српском језику доста је штура. Осим Џозефа Линча и његове *Историје средњовековне Цркве, Усиона хришћанства на Западу* Питера Брауна, као и књиге *Шпанска инквизиција* Беатрис Комеља, у новије време се није појавила готово ниједна монографија или синтеза на ову значајну тему. Тако се проучавање средњовековне црквене историје римокатоличког Запада често своди на неколико општих (без сумње важних и корисних) прегледа црквене историје, попут оне Хуберта Једина, или на свакако веома корисна, али ипак базична дела Петра Лепосавића.

Због свега напред реченог, свако историографско дело које се бави овом изузетно значајном тематиком добија на тежини. Нарочито, ако је засновано на релевантној литератури и поглавито на историјским изворима. Таква је и књига драгог колеге мр Мирослава Поповића *Фрајтри и јереси. Духовни њокрећии на Западу дванаестии и штринаестии века*, која је, захваљујући Институту за теолошка истра-

живања Православног богословског факултета Универзитета у Београду, недавно угледала светлост дана.

Ради се о методолошки добро утемељеном приручнику и на изворима и релевантној литератури заснованом прегледу једног од најкомплекснијих периода за средњовековну Римокатоличку цркву у западној Европи.

Столећа која су у центру пажње аутора су периоди настанка најважнијих црквених редова – фрањевачког и доминиканског, али и доба албижанских ратова, ширења јереси и настанка инквизиције. Осим тога, црквени редови су много утицали на полет побожности, ширење културе, али и обнову Цркве – једне од најбитнијих феудалних, друштвених, културних и политичких институција средњовековног Запада. Ови редови су, осим тога, дали и немерљив допринос развоју



римокатолицизма у читавој хришћанској васељени.

Свака од ових тема може да буде и монографска целина за себе. О овим темама, чињеница је, у свету је писано заиста много. Међутим, нашој историографији је недостајао један преглед на 200 страна, једно дело које би било полазна основа за свако проучавање ових аспеката средњовековне историје Западне цркве.

Самом делу приступљено је интердисциплинарно, што се види већ у уводном поглављу које третира проблем јереси. Аутор овде даје религијске, али и историјско-правне анализе овог питања и проблема дефиниције јереси. Затим на неких петнаестак страна (стр. 17–32) даје се један концизан преглед питања побожности у Европи 11–13. века. Говори се о покретању крсташких ратова, али и ширењу идеје апостолске мисије Цркве, стварању универзитета и другим културним и духовним активностима клиничевске реформисане Цркве.

Потом Поповић даје неколико значајних података о појави фратора и циљевима, односно њиховој делатности и улози унутар Цркве. На овом месту треба истаћи да је аутор сва своја поглавља богато илустровао цитатима из извора, многе и сам преведећи са енглеског или неког другог језика. На овај начин, парафразирајући предговор самог аутора, ствара се јаснија слика о феномену фратора у западној Европи у позном средњем веку.

Апоштол сиромаштва и светица *проповедник* су синтагме у наредном поглављу иза којих се скривају кратке биографије двојице оснивача најраспрострањенијих римокатоличких црквених редова – Светог Фрање Асишког и Светог Доминика де Гузмана. Обе биографије су засноване на савременим изворима, хроникама и документима, али и најрелевантнијој странијој литератури.

Следећа два поглавља су кључна и дају један сасвим солидан приказ настанка инквизиције, као и албижанских ратова, али и делатности фрањеваца и доминиканаца до конца тринаестог века. Поглавље о инквизицији почиње прологом о понтификату папе Иноћентија III, једног од најзнаменитијих средњовековних римских бискупа. У његово доба догодили су се Четврти крсташки рат и пад Цариграда 1204. године, али је и албижанско учење захватило Француску. Ширење ове дуалистичке јереси изазвало је рат на југу и југоистоку Француске, што је покренуло крсташки рат. Осим тога, основана је, од стране наследника поменутог папе Иноћентија III и инквизиција. Аутор је дао вероватно до сада на српском језику најбољи опис настанка и делатности инквизиције, сумиравши га на неколико десетина страна. Ово и наредно поглавље су свакако најквалитетнији делови ове синтезе, и несумњиво ће бити одлична полазна основа свим даљим истраживањима.

Поглавље које се односи на фрањевце и доминиканце до краја 13. века даје један кратак, али свеобухватан и комплетан преглед улоге два реда како у црквеним пословима, тако и у друштвеном животу феудалне западне Европе тога времена. Акцент је стављен на однос ова два црквена реда према универзитетима, уметности, мирском свештенству, али и на озбиљна теолошка питања, као и увек сложен однос средњовековне, нарочито, Римокатоличке цркве и науке. Међу теолошким питањима вреди напоменути део који се односи на однос фрањеваца и доминиканаца према греху, затим настанак и развој теологије чистиштва и представа о рају.

Свакако треба истаћи да колега мр Мирослав Поповић не даје коначне оцене свих ових питања. Његова књига ће представљати без даљњег основу за свако даље проучавање ове тематике, свакако као најкориснији приручник за настапак и развој фрањеваца и доминиканаца, као и за настанак инквизиције и албижанске ратове. Искрпно коришћење савремених извора, компилација готово све досадашње домаће, као и кључне стране литературе, представљају значајан квалитет ове добре синтезе која је свакако била неопходна нашој историографији, која и иначе има потребу за новим квалитетним делима из области медијевистике.

Борис Стојковски

Мирослав Поповић: *Српска краљица Јелена између римокатоличанства и православља*

Београд : Православни богословски факултет Универзитета, Институт за теолошка истраживања, 2012

119 стр. ; 21 cm

ISBN: 978-86-7405-072-9

Краљица Јелена, жена краља Уроша I Немањића, и мајка потоњих српских краљева Стефана Драгутина и Стефана Милутина, једна је од несумњиво најмаркантнијих и најзнаменитијих личности српског средњег века. У историографији, али и традицији, остала је позната и као Јелена Анжујска.

Недавно је, у издању Института за теолошка истраживања Пра-

вославног богословског факултета Универзитета у Београду, а трудом и радом поштованог колеге са Одељења за историју Филозофског факултета у Београду мр Мирослава Поповића, изашла најновија књига која се управо бави животом српске краљице Јелене. У питању је један концизан (на око 120 страна), али врло детаљан и изворима добро поткован преглед живота, де-

ловања, али и традиције везане за српску краљицу Јелену, познату и као Јелена Анжујска.

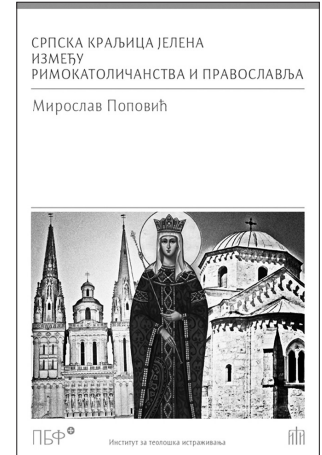
Мр Мирослав Поповић у свом уводном поглављу се осврће на „Природу проблема и преглед досадашњих истраживања о краљици Јелени“ (странице 7–12). Треба истаћи да аутор, како у овом поглављу тако и у свим наредним, критичком методологијом проучава комплексан проблем биографије српске краљице Јелене. Као добар синтетичар, аутор је у уводном поглављу дао један свеобухватан преглед досадашњих достигнућа у историографији, направивши вредну компилацију и попис кључних историографских дела која су се, у претходних готово столеће и по, бавила животом и делом ове српске средњовековне владарке.

Вероватно једно од највреднијих поглавља ове биографије колеге Поповића јесте оно о историјским изворима о краљици Јелени. Највећу пажњу аутор посвећује делу Архиепископа Данила II *Житија краљева и архиепископа српских*, као и византијским изворима. Анализирају се, поред житија које је писао српски архиепископ, и дело Георгија Пахимера, као и спис Теодора Метохита. Најдетаљнију анализу података везаних за живот краљице Јелене Мирослав Поповић даје на основу дела Архиепископа Данила. Овај српски средњовековни извор се свеобухватно анализира. Аутор се посвећује само оним подацима двојице

византијских учењака који се одnose на краљицу Јелену, без неких других детаља или дубље оцене самих списа ромејских историчара. Значајан квалитет овог дела јесте и то што аутор није занемарио ни дипломатичку грађу, штавише, да је један попис повеља и других дипломатичких докумената, попут уговора, у којима се краљица Јелена помиње. На крају књиге (странице 106–107) аутор је донео и каталог докумената у којима је поменута главна јунакиња његовог дела. Свакако треба истаћи да је током приказа краљичиног живота и делатности аутор користио још велики број извора различите провенијенције.

Поред писаних извора, житија, византијских историја и хроника, као и поменуте дипломатичке грађе, посебан акценат се ставља на приказе краљице Јелене у уметности. Треба рећи да се кроз целу Јеленину биографију провлачи и аспект историје уметности, не само у смислу приказивања краљице Јелене у иконографији, већ и у прегледу њених задужбина.

Критички метод у историографском истраживању ове проблематике колега Поповић је



посебно применио када је реч о краљичином пореклу. Он врло опрезно прилази њеном наводном анжујском пореклу, и готово ни на једном месту не користи њено у традицији уврежено име *Јелена Анжујска*. Краљичино порекло се анализира искључиво на основу извора и досадашње релевантне литературе и врло обазриво се анализира њено западно, односно латинско порекло, и наводне блиске везе са анжујском владарском кућом. Исто тако, са приличном дозом опреза, засновано на расположивим изворима и историографији, Мирослав Поповић приступа проблематици територије којом је управљала краљица Јелена, доследно стављајући термин *држава* краљице Јелене под наводнике. Државом се, у тадашњем смислу, сматрао и део територије српске средњовековне краљевине.

Ова краљичина *држава* и њена власт су посебна и врло значајна целина унутар ове биографије. Два аспекта су у посебном фокусу мр Мирослава Поповића. Један јесте црквени, са нарочитим акцентом на однос краљичин са Римокатоличком црквом, а други јесте спољна политика краљице Јелене. Њен однос према Западној цркви је до сада можда и најсвеобухватније приказан, утемељено на изворима и веома богатој литератури. Њен однос са папством је приказан кроз призму преписке саме краљице и њених синова краљева Драгутина и Милутина. Други важан чи-

нилац њене папске политике јесте краљичино заузимање за оснивање бискупије у граду Сапи.

Црквена политика је у центру пажње аутора. Краљица Јелена била је ктитор како Римокатоличке цркве, из чијега је крила и потекла, тако и Православне, којој се приклонила по доласку у Србију. Аутор посебно анализира манастир Градац, посебно краљичине задужбине у Приморју, а посебно поклоне краљице Јелене. Овај део представља један свеобухватан преглед ктиторске делатности, али и црквене политике краљице Јелене.

Велику важност представља и политички живот краљице и њене *државе*. Поповић посебан нагласак ставља и на економске, друштвене прилике на подручју где је краљица Јелена владала, као и на однос ове територије са Дубровником.

Краљичин живот у Србији анализира се хронолошки, са акцентом на њену улогу у свим битним догађајима тадашње Србије. Акцент се посебно ставља на став Србије према Лионској унији из 1274. године, на краљичин став и улогу у сукобу њеног супруга, краља Уроша и његовог прворођеног сина Драгутина, као и касније у рату њених синова, краљева Драгутина и Милутина. Ова биографија се завршава последњим краљичиним годинама и њеном смрћу.

Вероватно најсвеобухватнији приказ живота краљице Јелене изашао је из пера Мирослава По-

повића. Аутор је сачинио не само једну синтезу, сачињену на основу богате изворне грађе и релевантне домаће и стране литературе, већ је дао и поглед на врло комплексне друштвене, политичке, као и црквене прилике у Србији у позном XIII и раном XIV столећу, а такође

и на улогу краљице Јелене у њима. Краљица је приказана као активан чинилац међународних односа, унутрашње политике, и посебно као међа двеју култура и цивилизација које је и сама својим делом оличавала.

Борис Стојковски

Епископ Јован (Пурић): Еколошке теме

Београд : Задужбина светог манастира Хиландара, 2013

147 стр. : илустр. ; 21 cm

ISBN: 978-86-7768-067-1

У издању Задужбине светог манастира Хиландара, а са благословом игумана ове свете српске царске лавре, као шеста књига у едицији Савремено богословље, објављена је књига *Еколошке теме*, аутора Епископа Јована (Пурића).

Из надаслова књиге – *Литургија, свети, есхаџон – еклисиологија и еклисиолошка екологија*, види се спремност аутора да се ухвати у коштац са савременим проблемом, који је очигледан у свим деловима света и који је инспиративан за промишљање и покушаје решења. У самом уводу – „Еколошки проблем као проблем односа човека према свету“ – Владика Јован јасно исказује свој став на дату тему, на који се надовезују два наредна поглавља: „Хришћанска теологија и екологија“ и „Званични документи Православне Цркве о проблему еколошке кризе“. На тај начин ау-

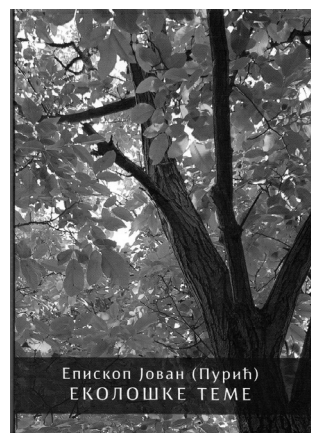
тор у првом делу књиге говори о савременим покушајима да се проблем превазиђе из визуре најпознатијих православних богослова, уз акценат на документу са Међуправославне конференције о заштити животне средине, која је одржана на Криту 1991. године. На овој конференцији су донети закључци који се могу сматрати својеврсним смерницама за даљи приступ еколошком проблему од стране православних теолога. Истакавши да Православна Црква не би требало да постане нити да се поистовети ни са каквим еколошким покретом, партијом или идеолошким и философском организацијом, аутор акценатује речи са поменуте конференције да „Црква треба да обрати пажњу на православни еухаристијски и подвижнички етос, који је обележје православног односа према природи“. Врло је значајно

што је Владика документ са конференције на Криту инкорпорирао у свој поглед на решавање еколошког проблема, јер је на тај начин потврдио спремност целе Цркве да созерцава и успешно реши проблем. Тумачење и ширење димензија самог документа јасан је правац у методологији рада Епископа Јована, који пишући књиге *Христологија* и *Социологија* детектује проблем који је еклисиолошки и антрополошки, а изнедрен је из неразумевања – односно – непоштовања христологије, а самим тим и социологије. Величина рада јесте у томе што поменути документ даје смернице за даља промишљања и за напредовање у превазилажењу проблема на пољу екологије. Да је Владика Јован само донео документа са разних конференција, сабравши их у једну књигу, његов труд не би био оригиналан, и не би могао да буде ауторски, већ би то био само преводилачки допринос. На овај начин Владика Јован потписује стваралачки и оригинални рад који се ослања на мисли великих православних богослова који су говорили на тему екологије: Митрополита пергамског Јована Зизјуласа, Епископа браничевског Игнатија, о. Јована Романидиса, Илије Икономуа и Христа Јанараса.

Други део књиге почиње поглављем „Антрополошки егоцентризам – извор еколошке кризе“, у коме Владика детектује проблем и про-тагонисту. Затим следи „Допринос православног богословља решавању проблема еколошке кризе“, али

и наставак разлагања проблема у поглављима: „Грехопад Адамов – праизвор еколошке кризе твари“ и „Оваплоћење Бога Логоса – источник нове твари и новог човековог односа према творевини“, где се описани проблем превазилази и надилази. Врло су значајни следећи одељци: „Антропокосмички допринос светотајинске екологије решавању данашњег еколошког проблема“ и – као смислени наставак – „Решење еколошке кризе, које је немогуће ван искуства Литургије и подвижничтва Цркве“. Владика Јован је узео за пример антрополошко–социолошку проповед Светог Јована Златоуста која му је послужила као својеврсни православни допринос решавању еколошког проблема. На тај начин, аутор је истакао светоотачко предање у контексту решавања савремених проблема.

Четири последња одељка представљају закључак и решење датог проблема: „Четири елемента православног Предања – допринос Цркве решавању еколошке кризе“, „Литургијска љубав према творевини – једини истински покретач еколошког деловања“, „Светотајинска космичност Божанствене Литургије“ и „Литургија као Света Тајна обједињења и уцелосјења света у



Христу“. Владика Јован наглашава да Црква излаз из данашњих озбиљних еколошких проблема и претеће еколошке катастрофе налази управо у односу човека и Бога, који је омогућен Оваплоћењем Логоса, а даље се остварује учешћем у литургијској заједници, баш зато што повезује еколошку кризу са антрополошком кризом и спасење света са спасењем човека. Литургија има и сотириолошке и космолошке импликације, с обзиром на то да цела творевина бива узнета Богу ради живота преко човека који је *іосіодар свѣта створеної*. Решење еколошке кризе лежи у оживљавању литургијског етоса у народу, што би омогућило излечење „на смрт рањене природе“ погођене човековом небригом и деструктивношћу и надаспе – егоизмом.

У прилогу на крају ове књиге Владика Јован (Пурић) доноси став Руске Православне Цркве у вези са актуелним еколошким проблемима, те на тај начин заокружује целину.

Значај ове књиге – поред покушаја да се један савремени проблем који захвата цео свет, превазиђе и реши – јесте у томе да се исти проблем рашчлани и систематизује по слојевима како би био доступнији и уочљиви свим људима. Антрополошки гледано, како аутор наводи, потпуно је јасно да је похлепни и похотни конзумеризам последица и пројава фундаменталне егоцентричности човекове. Владика добро уочава и упозорава да је егоцентричност појам много ширега оп-

сега од пуке себичности: он подраумева читав један поглед на свет и начин живота, чији центар није општење са Другим, са другима, већ егоцентрична индивидуа са својом вољом за моћ и уживање, која све друге и свеколику твар доживљава као пасивни објект својих жеља, који сву творевину употребљава и злоупотребљава за своје егоистичне циљеве. Кључни проблем савремених научно–технолошких, социо–етичких, политичко–економских приступа еколошком проблему је у томе што се баве тим проблемом површно и ограничено, из перспективе свог недуховног искуства, а превиђајући духовне аспекте тог проблема, који је у својој суштини духовни проблем, проблем антропоцентризма. Аутор је на тај начин овај проблем ставио пред цело човечанство. Третирање еколошког проблема као пуког социо–технолошког проблема, то јест проблема који се може решити организованим социо–технолошки ангажманом цивилизације, унапред је осуђено на неуспех, јер такав приступ потпуно превиђа чињеницу да еколошки проблем „обухвата читаво питање места човековог на Земљи и у свемиру, да је еколошки проблем – холистички и глобални проблем који је последица човекове самопрокламоване, апсолутне и аутономистичке доминације над Земљом“.

Владика је истакао да се еколошка криза пројављује у виду неконтролисаног и прекомерног експлоатисања и исцрпљивања природних

ресурса који су неопходни за биолошки опстанак људског рода и за наставак живота не само људске цивилизације, већ и читавог биосистема планете Земље; у виду све већег и, у извесним случајевима, неповратног загађења читаве биосфере – природних ресурса (земље, воде, ваздуха, мора, озонског омотача...); у виду прогресивног уништавања шума и плоднога земљишта, те изазивања мутација и истребљивања биљних и животињских врста у читавој биосфери; у виду неконтролисаног експериментисања са природним силама и злоупотребе истих (фисија и фузија атома, производња атомске и нуклеарне енергије у војне и мирнодопске сврхе); у виду производње нових и у природи, до нашега времена, непознатих неорганских хемијских и органских биохемијских једињења, са канцерогеним, мутогеним дејством, од којих многа не могу да буду укључена у природни процес биолошке разградње; у виду научно–технолошког нартања на саме темеље живота („улазак“ у људски геном, генетски инжењеринг, клонирање...); и, конечно, у виду уништења хармоније природе, где нам недвосмислено постаје јасно да су све ове пројаве еколошке кризе директне последице погрешних људских активности усмерених против добра саме творевине Божије. Владика подвлачи и тиме буди савест свих нас, да нема другог изазивача еколошке кризе осим човека, односно рода људског

који је својим експлоататорским односом према природи и деловањем на исту изазвао и продубљује еколошку кризу. То антиеколошко деструктивно деловање на природу директно проиходи из човековог погрешног схватања самога себе и света око себе, тј. из једне погрешне антропологије коју православно богословље препознаје као екстремни антрополошки егоцентризам или антропомонизам.

Аутор истиче допринос Митрополита Јована Пергамског, једног од православних богослова који су се највише бавили проблемом еколошке кризе, који се састоји у анализи речи америчког историчара Лин Вајт, који је био у праву када је одговорност за појаву еколошког проблема приписао теологији Западне Цркве, која је, наводимо по Владикином цитату, „експлоатисала стихове из Књиге Постања, у којима је садржана Божија заповест првим људима да ‘владају земљом’, да би охрабрила људе, како је Декарт то отворено устврдио, да буду ‘господари и поседници природе’“.

Епископ Јован истиче да је православно богословље кључ за решавање еколошкога проблема и кризе види у повратку христолошкој антропологији Цркве, тј. кроз редефинисање човековог разумевања самога себе, своје функције унутар творевине, свога односа према другима и према свету који га окружује, у светлу учења Православне Цркве о Богочовеку Христу као Архетипу човека. Православно

богословље треба да, у дијалогу са савременом еколошком науком, артикулише тај дубински и целовити приступ еколошком проблему, који би се бавио самим антрополошким и теолошким коренима и узроцима еколошког проблема, његовом макроеколошком суштинском, а не само његовим спољашњим симптомима, пројавама и последицама, тј. микроеколошком феноменологијом.

Закључујући после сагледане анализе проблема, аутор еколошки проблем гледа из радикално другачије перспективе: теолошке и еклисиолошке, есхатолошке перспективе човека као словесне круне и свештеника творевине, односно света као Дома човековог и потенцијалне свете тајне човековог општења са Богом. Такав однос се открива у опиту, учењу и Предању Православне Цркве, а пројављује у свој својој животворној пуноћи, пре свега, у Божанској Литургији Цркве и, из ње извирућем, богословљу света као Свете Тајне Божанске љубави према човеку, другим речима у светотајинској екологији Цркве. Методолошки поступак који је аутор применио у литургијском приступу еколошком проблему органски извири из литургијског Предања Цркве. Неизбежан је отуда закључак да је данашња еколошка криза директна последица вољног одступништва савремене цивилизације од истине оваплоћења и спасења у Христу – Новом Адаму и, у том смислу, од истине „нове твари у Христу“, истине човековог

новог, литургијског, евхаристијско–подвижничког односа према целокупној творевини Божијој. Зато се, са становишта Православне Цркве, решење данашње еколошке кризе не може тражити искључиво у „активностима које су подређене начелима политичке економије, већ у повратку начелима Божанске икономије“, то јест превасходно у повратку човека Богу и свом истинитом ипостасном идентитету, у обнови правилног односа човека према Другоме – и Богу, и ближњима и читавој творевини.

Епископ Јован истиче четири елемента јединственог етоса Православне Цркве који могу да се сагледају као четири фактора који могу да допринесу промишљању и решавању општељудског проблема еколошке кризе, а то су: *литургијски етос*, односно евхаристијски етос благодарног примања и узвраћања свеколике творевине Богу Творцу и Спаситељу; *иконографски етос*, који је, по својој суштини, такође литургијски етос, који материју чини „отвореном“ за дејствовање нестворених енергија Божијих у њој, и који је преображава у икону – место стварног енергијског присуства нествореног у створеном, нематеријалног у материјалном и невидљивог у видљивом; *подвижнички етос*, који је саставни део литургијског етоса; као етос самоограничавања у односу према свему Другоме (ближњем, творевини живој и неживој); као етос посничког уздржавања од по-

грешног односа према творевини – односа „објективирања“, „утилитаризовања“ и „конзумирања“ творевине, уз дубинско поштовање свега створеног као бескрајног вредног и смисленог дара Божијег човеку и имања Божијег; *есхатолошки еџос*, који, такође, извире из Литургије Цркве као Свете Тајне Царства Божијег; као етос литургијског предокушања–опитовања Парусије, Царства Божијег, започетог већ овде и сада у Светој Ев-

харистији; као етос предучествовања у испуњењу и осмишљењу свега створеног и постојећег – у Христу, у космичко–есхатолошком Телу Христа Парусије, када ће „Бог бити све у свему“. Ова четири начела аутор истиче јер извиру из Предања Православне Цркве, а закључује да треба да буду полазна начела у одређивању начина и праваца за правилан и делотворан приступ еколошком проблему.

Ивица Чауровић

Hellmut Flashar: *Aristoteles : Lehrer des Abendlandes*

München : Beck, 2013

416 стр. : илустр., карте; 21 cm

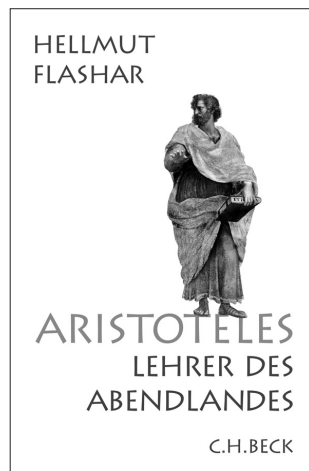
ISBN: 978–3-406–64506–8

Аристотел – учитељ Запада

Готово ниједан други мислилац није трајније и дубље одредио духовни развој Запада но што је то случај са Аристотелом из Стагира (384– 22. пре Христа). Хелмут Фласхар, професор класичне филологије на Универзитету у Минхену и дугогодишњи уредник немачког издања Аристотелових списа, написао је, као суму вишедеценијског изучавања грандиозног дела овог горостаса философије, његов живи и вишеслојни портрет.

Живот и дело Стагиранина стоје у средишту овог свеобухватног и надасве разумљиво написаног портрета. Извори о животу Аристотела, рођеног 384. године пре Хр. у Ста-

гири, на тракијско–македонској међи, сина лекара који потиче из лозе Асклепија (Ескулапа) су нам још из антике познати – са једне стране Диоген Лартије са својим делом *Животи и мисли познатих филозофа*, са друге *Vita Marciana (Codex Marcianus Gr. 227)* која се састоји из двају листова из 13. века који се чувају у Националној библиотеци Св. Марка у Венецији. По-



чев од 367. г. пре Хр. Аристотел ће постати члан Платонове Академије у Атини, да би већ 355, под сводовима сопствене школе „Перипатос“, друге подучавао вештини мишљења и љубави према њој. Доцније је био васпитач Александра Великог, чиме се политички експонирао, стевкавши љуте противнике.

Фласхар вели у уводу да његова намера није била да овог мислиоца тумачи као филозофа, будући да је о тој теми у последње време објављено више изванредних студија – Хефе (Höffe), Буххајм (Buchheim), Рап (Rapp), Детел (Detel) – са тежишним тачкама на метафизици, етици, логици, политици, поетици – већ да је желео, као класични филолог, да та питања осветли *in toto*, у контексту целокупног дела, а не са специјалистичког аспекта појединачне дисциплине.

Фласхар осветљава садржаје и проблеме Аристотелових различитих списа из свих области – од етике, која нас упућује на пут у потрази за личном срећом („еудемонија“ човека), преко политике, чија је тема човек у полису, преко учења о језичкој пракси и теорији реторике јавних беседа и поетици као учењу о језику радње у драми, до теорије аргументативних стратегија, које се односе на логику и дијалектику. Фласхар се посебно концентрише на метафизику као „прву философију“ и физику као „другу философију“, да би се посветио и појединачним областима космологије, психологије и биологије.

Аристотел је имао бескрајно поверење у моћ маште, опажања и мишљења. За њега је свет вечан, а оно што је вечно, нема почетка. Отуда у његовом мишљењу нема религиозне компоненте. Његова идеја о Богу је појмовне, не личне природе. Бог је појам који проузрокује „мишљење мишљења“. У његовој етици су положени основи појмова попут пријатељства, жеље/жудње, правде.

Фласхар дакако критички упућује и на Аристотелову „тамну мрљу“ која је опште место класних предрасуда антике у односу на статус жена и робова. Аристотелова реторика је и данас актуелна, његово учење о природним феноменима као и његово учење о логичким операцијама су и данас фасцинирајући дискурси. Аристотелово познавање медицине и ботанике је запањујуће ширине.

Питање пријема и реакције на Аристотелове идеје одражава на егземпларан начин комплексну узајамност философских и научних питања која су детерминисала развој западног и источног мишљења почев од Авероеса у 12. веку, односно његовим вишеструким преплетима са духовном традицијом арапске културе. Само се у Дантеовом делу могу срести преко три стотине цитата из латинског предања. Средњовековна схоластика и њено учење о силогизмима је без Аристотела незамислива. То једнако важи и за нововековну, модерну и савремену философију.

Фласхарова књига је у својој бити – да се послужимо Аристотеловим појмом – протрептичка, односно она која на читање буди и

подстиче. Што се читалац у њу више упушта, утолико дубље рони у њену очаравајућу материју.

Зоран Андрић

Dieter Bremer, Hellmut Flashar, Georg Rechenauer (ур.): *Grundriss der Geschichte der Philosophie – 1 Die Philosophie der Antike / 1–2 Frühgriechische Philosophie*

Basel: Schwabe Verlag, 2013
1088 стр.: илустр. ; 25 cm
ISBN: 978–3–7965–2598–8

Рана грчка философија

Синтеза акрибичне филолошке документарности
и дубоке аналитичке интерпретације

Серија референцијалних дела *Ueberweg – Grundriss der Geschichte der Philosophie* данас је у философији – не само на немачком говорном подручју, већ у глобалним размерама – подухват *par excellence*. Фридрих Ибервег (Friedrich Ueberweg) је име аутора који је између 1863. и 1866. припремио *Основе историје философије од Талеса до наших дана* у четири књиге. Реч је била о најамбициознијем и најопсежнијем пројекту философско-историјског истраживања. Ова серија је названа тако *in honorem* приређивачу Ибервегу, и данас је појам философског компендијума парадигматичне референцијалности. У овом, као и у досад објављеним делима о философији антике, а такође и о философији 17. и 18. столећа, изложени су на најкомпетентнији начин нај-

новији резултати у изучавању философских школа, праваца, струјања и контроверзи.

Grundriss der Geschichte der Philosophie је библиографско референцијално дело које је својим прилозима о биографијама филозофа, својим описима садржаја нормативних и ретких списа, као и својим историј-

ско-систематским излагањем философских доктрина и пријема на који су оне наилазиле, прерасло у референцијално дело без премца. Но, овакви херкуловски подухвати увек захтевају сувише времена. Мо-



гли бисмо у вези са концепцијом и перипетијама (велика флукуација у тиму сарадника) које прате ово дело од године 1968. са патосом рећи: *habent libelli sua fata!* Како објаснити да је рад на овом делу трајао равних 45 (*sic!*) година?

У првој фази је Жиго (Olof Gigon, 1912–1998), прихвативши налог издавача, припремио текст који се није сасвим могао интегрисати у Ибервегову концепцију. Након раскида уговора 1981, тог задатка се прихватио Мансфелд (Jaar Mansfeld) из Утрехта, који је тачно после десет година, 1991, дао оставку. Професор Бремер (Dieter Bremer) се тада прихватио да у оквиру истраживачког колоквијума (Forschungskolloquium) са тимом доктораната и хабилитаната на катедри за класичну филологију у Минхену настави рад на том пројекту. Ваљало је сада брижљиво и савесно савладати огромну интернационалну библиографију, упустити се у дубоке анализе (фрагментарних) текстова, као и у читав низ едиторских задатака који прате овакве грандиозне пројекте.

Ханс-Георг Гадамер (Hans-Georg Gadamer) је свој предговор „Филозофија и њена историја“ написао још 1996. То да се ово дело појављује тек данас, након 45 година, сведочи, мимо итеративних путева у пројектима ових димензија, још и о његовој комплексности, као и о референцијалној поузданости и прецизности за чије је остваре-

ње било неопходно да толико воде протекне Рајном и Мајном. Но, коначно дело краси, те се и ми радујемо што је пред нама парадигматично референцијално дело *sine qua non* о раној грчкој филозофији уопште може бити речи.

Почеци филозофије

Две свеске о раној грчкој филозофији, у такозваној серији *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, у периоду прехришћанског времена, обухватају развој мишљења код Грка од прапочека до хеленизма. Има ли се у виду фрагментарност сачуваних дела, такве интерпретације су изискивале посебан приступ. Након предговора који је написао Ханс-Георг Гадамер, као и темељног увода у почетке филозофије и у методолошка питања њеног изучавања, представљен је однос грчке филозофије према Оријенту, *in extenso* је изложена просопографија и иконографија раног грчког мишљења, као и форме израза раних грчких филозофа – књига, говор/предавање, публика – као и различите доксографске традиције. Садржај овог монументалног тезауруса је груписан у четири тематска круга:

1. Прапочеци мишљења и модели космоса/света (Талес, Анаксимандар, Анаксимен);
2. Онтолошка одређења (Парменид, Зенон, Мелисос);
3. Јединство супротности (Хераклит, Кратил, хераклићани);

4. Јединство и мноштво (Емпедокле, Диоген из Аполоније, атомисти).

Приређивачи су на крају овог дела, погледом унапред, скицирали пут развоја од ране грчке филозофије ка софистици. Тим аутора је био састављен од експерата и специјалиста: Dieter Bremer, Walter Burkert, Roman Dilcher, Niels Christian Dührsen, Nadia Koch, Manfred Kraus, Andreas Patzer, Oliver Primavesi, Christof Rapp, Georg Rechenauer,

Thomas Schirren, Leonid Zhmud. Обе свеске, посвећене предсократовској филозофији, одликује јединствена синтеза акрибичне филолошке документарности и дубоке аналитичке интерпретације. Из овог тима тројица приређивача су херкуловским подвизима привели крају ово монументално дело, које ће још задуго остати највиша поуздана научна мера филигранске прецизности, референцијалности и квалитета.

Зоран Андрић

Heinz Schilling: *Martin Luther : Rebell in einer Zeit des Umbruchs*

München : Beck, 2012

714 стр. : илустр., карте; 22 cm

ISBN: 978-3-406-63741-4

Грандиозна монографија о Мартину Лутеру

Јубиларне 2017. г. заокружиће се пет стотина година од реформације, односно 31. октобра 1517. када је монах из реда августинаца Мартин Лутер у Витенбергу изложио својих 95 теза означивши почетак Реформације и тиме проузроковао радикални *theological turn* (теолошки обрт) који је трајно изменио конфесионалну топографију Европе.

Евангеличка црква Немачке је имајући у виду овај историјски јубилеј прогласила ову деценију Лутеровом декадом. Што се јубиларна година реформације при-

ближава, то је све обимнији број публикација о њеном протагонисти Мартину Лутеру.

Загонетност Лутеровог сложеног карактера је од давнина позната. Тако се астроном Јоханес Кеплер, након студија у Тибингену 1597. питао шта може поуздано да се каже у Лутеру? Он је непоновљив човек, који се и мимо свих препрека није одрекао истине. Са друге стране је тешко разумети његову олаку склоност ка хуљењу, општој грубости у опхођењу и страсној мржњи према Јеврејима у чему га је претекла његова жена Катарина Бо-

ра. Кеплер вели апологетички да су можда великим духовима својствене и велике врлине и велике мане.

О реформатору Мартину Лутеру (1483–1546) је написано небројано много биографија и студија, односно његова личност и теологија су детаљно осветљене. Хајнц Шилинг, професор историје раног новог века на Универзитету у Берлину написао је брилијантну монографију у којој настоји да „демитологизује“ многе кроз векове испредене митове и легенде о реформатору. Тако је 95 теза на порти цркве истакао курир Универзитета у Витенбергу, да би обзнанио једну академску расправу (*disputatio*), а не Мартин Лутер; Лутеров превод Библије није сачињен зато што до тад није постојало немачких превода, већ је Лутеров превод само један од многих већ тада постојећих немачких превода. У Вормсу Лутер није био „млади монах“, већ у „зрелом добу“ од 37 година. Улогу жене је Лутер омеђио у оквиру „вредне домаћице“, „брижљиве мајке“ или „потчињености мужу“ ма у којој служби овај био. Непослушност својих синова је кажњавао са највећом бруталношћу.

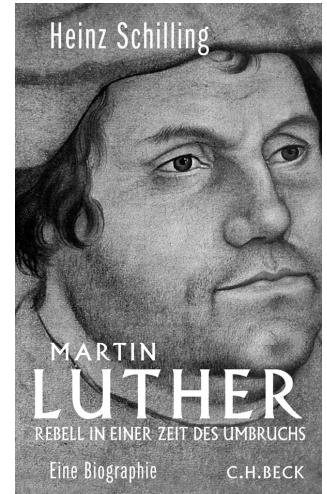
У овој брилијантно написаној биографији је опсежно и детаљно изложено ново позиционирање Лутера према својим саборцима и противницима, као и ново вредновање Реформације генерално гледано. Меланхтон и Цвингли су представљени *in extenso*, рекли бисмо готово раме уз раме са Лутером. Тако

исто и протагонисти хуманизма, на првом месту Еразмо Ротердамски који је знатно допринео ширењу реформаторских списа и идеја.

Протагонисти секуларних идеја као што су Макијавели у Италији или Фугер у Немачкој, или папе у доба ренесансе са једне стране, тако и „левичарски реформатори“ Карлштат, Минцер,

Тојфер са друге, једнако су упечатљиви део наративне пређе Шилинговог виртуозног историографског пера. Кулминациона тачка биографске драматургије представља опис Вормске скупштине са царем Карлом V. Ова епизода у Вормсу је у основи централно место символичног преласка средњег века у нововековље. Тада је Лутер у својој беседи произнео кључну формулу протестантизма: „Ево ме овде. Ја не могу другачије. Бог нека ми је у помоћи. Амин.“

Шилингова књига је књига историчара, не теолога. Отуда је друштвени и политички контекст за аутора увек одређујућа инстанца у историографском поступку. Завршно поглавље које је опсежни епилог о Лутеровој рецепцији након реформаторове смрти, пример



је изванредне Шилингове историографске ерминевтике. У њему је истакнута Лутерова национална свест односно његови наступи као немачког националисте *avant la lettre* у време када Немачка као нација још није постојала. Нацисти су, доспевши на власт, одмах у своје идеолошке сврхе инструментализовали Лутеров антијудаизам, који Шилинг оштро двоји од модерног антисемитизма. Лутер је веровао, вели Шилинг, да ће Јевреје преобратити у хришћанство. У 19. веку су Хегел и Ранке у Лутеру видели „јунака новог доба“. У светлости Шилинго-

ве биографије овакво панегирично идеализовање прераста у пројективну фантазму лишену сваке фактографске основе. Шилингова биографија прецептора реформације истовремено описује са опчињујућим наративним стилем и дубоку симбиозу религије, културе, цркве и државе на транзицији средњег века у модерно доба. Отуда ово Шилингово дело препоручујемо и православним богословима као трезвено одмерени, брилијантно описани и примерно поуздани извор о животу и делу Мартина Лутера.

Зоран Андрић

Elaine Pagels: *Apokalypse : das letzte Buch der Bibel wird entschlüsselt*

Превод са енглеског на немачки Rita Seuß

München : Beck, 2013

219 стр. ; 23 cm

ISBN: 978-3-406-64660-7

Есхатологија као политички симболизам

Најзагонетнија и најспорнија књига Библије, Откривење Јованово, је *sui generis* изданак литерарног жанра апокалиптичке литературе, који је углавном на јудејском тлу цветао између 2. века пре Христа и 2. века после Христа. Како објаснити безмерну популарност овог списка и након две хиљаде година од његовог настанка? Откривење Јованово задаје многе егзегетске недоумице: Шта значи број 666? Шта је то велика

блудница Вавилон? На који начин се наговештава крај света? И ко је уопште аутор ове књиге?

Елен Пејцелс, професор теорије религије на Универзитету Принстон, аутор је многих научних студија и међународни експерт за рано хришћанство. Њене књиге су преведене на многе језике, а њена студија о гностичким јеванђељима је била вишеструко награђена.

У овој студији, која у оригиналном наслову гласи *Revelations*.

Visions, Prophecy, & Politics in the Book of Revelation, а у немачком преводу нешто трезвеније и директније: *Apokalypse : das letzte Buch der Bibel wird entschlüsselt*, Пејцелс аналитички разлаже овај текст поредећи га са другим примерима ранохришћанске апокалиптичке литературе и истиче његово политичко значење, делимично нудећи нове кључеве за разумевање најзагонетније књиге целокупне Библије – књиге са седам печата и апокалиптичким јахачем, синагогом и сатаном, Јагњетом Божијим и хиљадугодишњим царством, космичком борбом добра и зла и страшним судом.

Шта би било хришћанство без драматичних слика надања и страховања у грандиозној литерарној подлози Откривења Јовановог? Време његовог настанка није коначно одређено, те варира, сходно хипотезама, од 68. до 90. односно 96. г. после Христа. Аутор Апокалипсе је, по мишљењу Пејцелсове, јеврејски пророк који је у екстатичном трансу изнедрио потресне визије на острву Патмосу, на малоазијској обали данашње Турске, око сто километара удаљеном од града Ефеса.

Откривење Јованово или Апокалипса, за разлику од осталих библијских списа, не садржи никакве моралне поуке, већ само пророчке визије и сновиђења страве и ужаса. Те визије су биле инспирација и у светској књижевности – Милтоновом *Изгубљеном рају*, поези-

ји Вилијама Батлера Јејтса или у ликовној уметности Микеланђелу, Гоји, Бошу, Блејку, Пикасу. Дионисије Александријски је категорично порицао теорију о ауторству Јеванђелисте Јована, будући да је стилистичка неподударност Откривења Јовановог са Јеванђељем по Јовану несамерива.

Пејцелс аподиктички сматра да је Откривење Јованово текст настао у „ратно доба“ и да је његов конкретан историјски повод једнозначан. Четири јахача апокалипсе у Отк. 6,1–8 одnose се на догађаје из 68. после Христа, када су четворица римских царева крунисани и сва четворица били уморени, а велики брег, који се након оглашавања друге трубе обрушава у море, Отк. 8, 8, заправо је вулкан Везув који је бљувао ватру и лаву 79. г. након Христа. Број 666 у Отк.13, 18 је шифрирано алегоријско оваплоћење цара Нерона.

Задуго је ово дело, чија је провенијенција једнозначно јудејска, важило за јеретичко. Пејцелс вели да оно чиме се Откривење Јованово одликује јесте флексибилност његовог алегоријског уплитања у различите контексте, односно да



поливалентност слике генерише вазда нове спектре значења. Зли и прокажени су били најпре поклоници Апостола Павла, али су једнако тако могли то да буду и Јевреји, Римљани, јеретици, пагани. Рат, прогони и катастрофе добијају кроз апокалипсу непосредан смисао. Управо у тој варијацијама подложној семантици се састоји њена универзална актуелност.

И мимо асоцијација са америчком историјом на којима Пејцелсова инсистира, њено читање Откривења Јовановог редукује се на историзам који на жалост остаје на егзегетској површини. Теза Пејцелсове би могла гласити: Хришћанство је из мноштва изданака литерарне врсте апокалиптичких дискурса одабрала управо најкон-

троверзнији – Откривење Јованово. Политичке околности између позног другог и четвртог столећа предодредиле су прихватање овог апокалиптичког списка у коме су описи криза постали универзална пројекциона равна за страдањима изложене хришћане.

Ауторка резимира да ми живимо у премреженом (interconnected) свету и да су нам визије у којима животиње и камење стоје напоредо са људима, демонима и анђелима неопходне и да и оне морају имати своје место, што сматрамо шармантним пледојајом за напоредност егзистенција, чак и фиктивних, али недовољним ерминевтичким кључем за уверљиво тумачење последње књиге Библије.

Зоран Андрић

Bertram Stubenrauch; Andrej Lorgus: *Handwörterbuch theologische Anthropologie : römisch–katholisch/russisch–orthodox; eine Gegenüberstellung*

Freiburg, Br. ; Basel; Wien : Herder, 2013

669 стр. ; 24 cm

ISBN: 978–3–451–34138–0

Проширење хоризонта

In meidas res – ова фундаментална књига задире у сасвим суштаствено нову димензију односа руског православног и римокатоличког богословља. Руско православно богословље овде има *pars pro toto* репрезентатив-

ну улогу за свеколико православно учење и предање.

Овај, сада већ можемо рећи, референцијални *Приручник богословске антропологије* настао је као збир студиозно припремљених радова прочитаних и рас-

прављаних на Европској конференцији под покровитељством Одељења за спољне односе Московске Патријаршије и Понтификалног савета за културу уз сарадњу Фондације Pro Oriente, која је одржана у Бечу у мају 2006. године. Предговоре су написали бечки кардинал Кристоф Шенборн и Митрополит волоколамски Иларион Алфејев, као и приређивачи *Приручника* проф. Бертрам Штубенраух са римокатоличке и протопрезвитер Андреј Лоргус са руске православне стране. *Приручник богословске антропологије* није само средство интерконфесионалног дијалога, већ и интеркултурног сусрета Истока и Запада, служећи, на крају крајева, европском разумевању народа. Идеја је била не само истаћи разлике у еклисиолошким питањима, него и да се овим пројектом положи темељна подлога међукултурног приближавања.

У овом *Приручнику богословске антропологије* компаративним начином су укрштене и упоређене велике богословске традиције Истока и Запада у области етике, која данас има посебан значај и актуелност у обема географским и културним хемисферама.

У овом грандиозном компендијуму је укупно 56 одредница – од Адама и Еве преко одредница о Христу, Логосу, посту, породици, љубави, браку, смрти, сећању, свести, савршенству, светости или друштву, власти/насиљу, до-

стојанству/људским правима до Wort/Слово – објашњено из двојне перспективе: римокатоличке и руске православне хришћанске антропологије.

Три су приређивачка начела одредила формалну структуру пројекта: прво начело се састојало у чињеници да је регистар објашњених појмова био селективан; друго начело је било у методолошкој слободи аутора – сви аутори су били сасвим слободни у избору начина прилаза тематској одредници – и треће се састојало у дословној (*expressis verbis*) „упоредности“ вероисповедних ставова. Тако је азбучним редом настао зборник кључних појмова богословске антропологије.

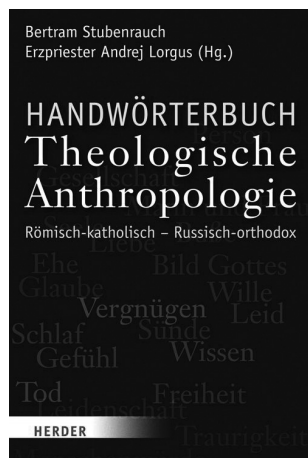
Аутори одредница на римокатоличкој страни су били угледни богослови – професори, доценти или научници при академским установама на универзитетима у Минхену, Бечу, Бону и Падерборну, а са руске православне стране су аутори били, саобразног статуса, професори са установа као што су Духовна академија Св. Тихона у Москви, са Московског државног универзитета, Универзитета у Санкт Петербургу и научне редакције *Православне енциклопедије* у Москви. Стручни профил аутора одредница је на обема странама био сличан, те је, мимо богослова, потицао из области педагогије, психологије и историографије чиме је угао тумачења био

проширен и специјалистичка дубина аналитичког захвата била остварена.

Погледајмо на примеру укрштеног тумачења антрополошке одреднице „страх“ неке видове начелних разлика у позицијама. На римокатоличкој страни је при објашњењу свих одредница консеквентно примењена строга методолошка шема: најпре је уводно објашњен феномен страха у општим цртама, потом су представљене његове богословске и философске перспективе у Св. Писму Новог и Старог Завета, код Томе Аквинског (*timor Dei*), као и у егзистенцијалистичкој философији Серена Кјеркегора, који је, нека нам буде допуштено да приметимо, био евангелистички богослов. Но, истине ради ваља признати да је његово капитално дело *Страх и дрхтање* кроз свестрани пријем постало део универзалног хришћанског наслеђа. Богословско–философским перспективама следе пастирско–психолошки аспекти и, најзад, богословско–систематска рефлексја. На руској православној страни је на делу већа методолошка слобода, те је и устројство одредница гипкије и шареније. Руски православни богослови објашњавају феномен страха из средине патристичког наслеђа, те ће након само неколико уводних реченица Св. Максим Исповедник, Св. Јован Лествичник, Св. Јован Нови Богослов или Св. Атанасије Велики и Св. Васи-

лије Велики доћи до речи и који ће, наредо са Св. Јефремом Сирином и Св. Тихоном Задонским, бити опширно цитирани као непресушни извори и стубови православног предања. Разуме се, Јунг и Фројд ће и на православној страни бити споменути. Адитивним цитатима Светих Отаца не следи никаква богословско–систематска рефлексја, иако би се на примеру ове одреднице капиталног појма антропологије могла показати оригиналност неопатристичке синтезе Источне Цркве као одговор на изазове модерног времена.

Једна друга одредница осликава на готово идеално–типичан начин разлике у „прилазу“ теми. На појму „Person/Hypostase“ – „просопон/персона“ се може уочити методолошка разлика двеју традиција. Код римокатолика је пут директног задирања у онтолошке основе (*ousia, hypokaimenon*) и потом светотројичну формулу – „Једно Суштаство – три Ипостаси“ (*mia ousia – treis hypostaseis*). На руској православној страни је при објашњењу ове одреднице на делу опсежно филолошко–историјско излагање од Хомера и Хесиода преко Светих Отаца и са-



времених православних аутора: Керна, Бобринског, Калистоса Вера, Зизјуласа, Јанараса.

Уочљиво је разлика у поимању политичке димензије извесних антрополошких тема. Док православни аутори расправљају о смислу новозаветног принципа „нема власти која није од Бога“ и о томе да хијерархија власти обезбеђује стабилност у друштву, дотле римокатолици исти чланак називају „власт/насиље“. На тој одредници су се могле сагледати екстремно противречна поимања политичког призивања у традицијама Истока и Запада.

Можда би се, без претензије на дефинитиван суд, уопштено могло рећи да су одреднице код римокатолика писане са строгом методолошком дисциплином и структуралним формализмом, а код православних са филолошком ерудицијом, заљубљеношћу у историјске дигресије и са доминантним нагласцима на светоотачком предању.

Овај пројект би можда могао имати карактер модела уколико би се при будућим богословским приближавањима ипак доследније настојало на обостраној методолошкој дисциплини, чиме би сличности и разлике у позицијама биле израженије и тиме икономичност израза добила на снази и језгровитости.

Кроз овај заједнички пројект се одсликава узајамно поштовање, омогућује поглед у дубину и

ширину друге традиције. Синоптичким прегледом се омогућује рељефна панорама разлика и сличности, као и начин њиховог идентификовања, као и прилика да се о њима отворено расправља. И Исток и Запад су подједнако надахнути Божјим Логосом и Светим Писмом, обе традиције посматрају из контекста Светих Отаца првог хиљадугодишња још неразделене Цркве. Тематски круг „богословске антропологије“ одабран је из различитих разлога: он припада суштинском одељку хришћанског учења, због његове актуелности и можда области најмање уплетене у конфесионалне специфичности. Још нешто нам се чини примерним у овом пројекту – да се није по сваку цену настојало на хармонизацији, већ, напротив – *audiatur et altera pars* – на осветљењу конфесионалних и културних разлика.

Регистар имена и појмова – који у овом издању није сачињен – олакшао би референцијалну примену *Приручника*. Но, и мимо тих техничких несавршености, *Приручник* је изванредан извор за даља проучавања и надахнућа како теолошко–филозофској, тако и широкој академској јавности. Он се појављује на немачком и на руском језику, полажући тиме на парадигматичан начин будућност икуменског мостоградитељства између православља и римокатолицизма.

Зоран Ангрић

Jan Rohls: *Ideengeschichte des Christentums*

Band I: *Offenbarung, Vernunft und Religion*

Tübingen : Mohr Siebeck, 2012

1116 стр. ; 24 cm

ISBN: 978-3-16-151012-0

Band II: *Schrift, Tradition und Bekenntnis*

Tübingen : Mohr Siebeck, 2013

1027 стр. ; 24 cm

ISBN: 978-3-16-151014-4

Историја идеја хришћанства

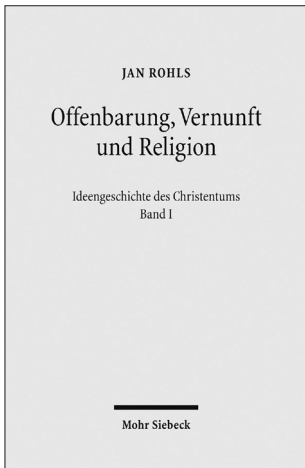
Јан Ролс: *Откривење, ум и религија*, том I
и *Писмо, предање и исповедање вере*, том II.

Историја хришћанског мишљења је историја борбе за правоверно исповедање вере и за правоверно тумачење Библије. Нова и опречна учења стално бивају пропагирана. Полемике о хомогеној догматској вери често ескалирају до непремостивих разлика, а каткад и до екстремних сукоба, до

екскомуникација и анатема које неумитно воде расцепу унутар Цркве. При праћењу само једне традиције хришћанског учења може се уочити мноштво несагласних

носити? Прослављени швајцарски реформистички теолог Карл Барт је на то питање имао два спремна одговора – један аподиктично-негативни и један позитивно-отворени. Прва, негативна варијанта одговора се састојала у беспоштедној принципијелној критици. У тој варијанти је неопходна реч „Не!“ Сходно другој, позитивној варијанти, ваља увек са „извесном смиреном радошћу“ прилазити свакој проблематичној теолошкој интерпретацији.

Јан Ролс, професор на катедри за систематско богословље при Евангеличком богословском факултету



богословских позиција. Како се треба према томе мноштву од-

Универзитета у Минхену, ученик Волфарта Паненберга, узима Бартов пример за свој рефлексивни импетус. Ролс је досад објавио више дела од којих бисмо само неколико најважнијих споменули – *Историја етике, Филозофија и теологија у историји и савремености* и, можда најпознатије, *Протестантска теологија новог века*.

Већ неколико година овај аутор пише вишетомно дело *Историја идеја хришћанства*. Овај *opus magnum* је конципиран као десетокњижје у коме ће укупна историја хришћанског мишљења, са различитим акцентима и специјалним темама као што су: Откривење, Писмо, Бог, Постање итд. бити у свакој свесци од почетака до савременог доба истражена и у свом историјском развоју представљена. Досад су објављена два тома. Прва свеска, насловљена *Откривење, ум и религија*, тематизује преплет хришћанског мишљења са философијом. Готово половина књиге је посвећена времену од антике до 1800. г., да би се у другој половини исцрпно бавила философијом и теологијом у 19. и 20. веку. Друга свеска се односи на *Писмо, предање и исповедање вере*, са једнаком акрибијом и обраћању пажње на детаље. Израгање ове опсежне материје је замишљено као ланац реферата – анотата Ролсових вишего-

дишњих универзитетских предавања – са енциклопедијском обухватношћу и референцијалном поузданошћу.

Ролс захвата, мимо теолошко-философског дискурса, и поље уметности, литературе и музике. Тако ће се у расправљању о тзв. „либералној теологији“ у Швајцарској у 19. веку, Ролс позвати на контроверзу између двојице швајцарских списатеља – Готфрида Келера и Јеремије Готхелфа. Док је Келер атеистички настројени следбеник Лудвига Фојербаха, дотле је Готхелф веран конзервативном „духу Берна“. Ролс се, као и Карл Барт, клони вредновања и интерпретација, држећи, попут Барта, да су „историјски гледано, све догме слободне“. Цена тог субкритичког либерализма је одсуство личног суда. Хришћанство – у једној варијанти тумачења мита Клод-Леви Стросса – не постоји само у једном тумачењу, већ као скуп свих интерпретација. Но, новим интерпретацијама неће бити краја, дакле и ово дело ће остати *work-in-progress*. Отуда са напетостју ваља очекивати наредне свеске овог монументалног енциклопедијског пројекта. *Историја идеја хришћанства* ће постати стандардно дело високог ранга теолошке литературе у 21. веку, те као такво заслужује пажњу и православних богослова.

Зоран Андрић

Michael Fiedrowicz: *Theologie der Kirchenväter : Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion*

Freiburg, Br. ; Basel ; Wien : Herder, 2007
448 стр. ; 24 cm
ISBN: 978-3-451-29293-4

Michael Fiedrowicz: *Handbuch der Patristik : Quellentexte zur Theologie der Kirchenväter*

Freiburg, Br. ; Basel ; Wien : Herder, 2010
688 стр. ; 24 cm
ISBN: 978-3-451-31293-9

Бојословље Свeћих Отаца и Приручник њајприсѣике

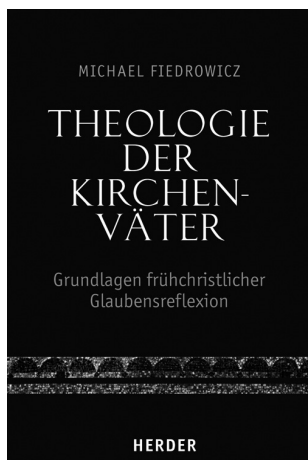
Пред нама је диптихон – Бојословље Свeћих Отаца и Приручник њајприсѣике – два темеља онога што је столећима у богословској науци Запада звано *theologia patristica*. Реч је о два дела која су у методолошком смислу аутономна, али се тематски и формално

прожимају и вишеструко укрштају. Овај диптихон – тезаурус ранохришћанске књижевности Истока и Запада нам сажима у орахову љуску срж и бит онога што

мулацији крије се „карактеристика хришћанства“, као што то вели Свети Атанасије Велики поводом контроверзи о Светој Тројници у 5. столећу. Фидровиц је објавио у две свеске стубове свеколиког богословског дискурса и жежено злато не само православног, већ и свег богословља нераздељене Цркве Христове пре Велике шизме. Аутор и приређивач ових двеју свезака, Михаел Фидровиц (рођен 1957) је након студија католичке теологије, философије и класичне филологије у Берлину,

Падерборну и Риму отпочео академску каријеру у Бохуму, наста-

нам је „од Апостола преко Отаца“ као предање завештано. У тој фор-



вио у Берлину, а данас је професор црквене историје, патрологије и хришћанске археологије на Универзитету у Триру. Аутор вели да се *theologia patristica*, за разлику од *theologia biblica, scholastica, symbolica, speculativa*, као академска дисциплина формирала тек у 17. веку. Аутор раздваја термилошке појмове патрологије (живот и дела светитеља) и патристике (богословски садржај учења). Начелни мотив Фидровицевих књига се састоји у попуњавању очигледне празнине, односно хијатуса у стручној литератури о раном хришћанству. Он вели да у науци постоји небројено студија о појединачним питањима светоотачког богословља, али да је чит недостатак у општим прегледима развоја патристике, односно сумарним рефлексијама о коренима ранохришћанске вере. Да ли је у широком спектру од апостолских Отаца преко послехалкидонских аутора, од спекулативне школе Александрије и трезвене школе Антиохије, ентузијастичне школе Сирије, од реалистичних и прагматичних представника Рима, преко антимонотанита и неоникејаца и иних школа и праваца, покрета и противпокрета, различитих аутора, региона и епоха – без насилног изједначавања и грубог упрошћавања – уопште могуће начинити икакав разуман преглед свих струјања и дедуковати заједнички обједињујући појам теологије, који би био полазна основа и оријентација у потрази за видовима поклапања

у мишљењима Светих Отаца? Овај опрезни поступак систематизације аутор назива *consensus patrum* – односно покушај да се из полифоног мноштва формира хомогено и стабилно језгро. Аутор истиче еклисиолошки аспект и вели да је вера Цркве у својој доследној правоверној пракси једини адекватан критеријум патристичке ерминевтике.

Аналитички продор у материју од Новог Завета преко идеала *simplicitas fidei*, Климента Александријског, Оригена, Иларија, како хетеродоксно–гностичких заблуда, монофизитске задртости, тако и преко њихових љутих противника Иринеја, Тертулијана, те исцрпног разматрања синхроног и дијахроног конзензуса светоотачког богословља изложеним на саборима и њиховој не увек праволинијској рецепцији, до питања настанка и развоја догми и контроверзи, односно завршног поглавља о „ортодоксији и јереси“, простире се овај *tour d’horizon* у потрази за темељима ранохришћанске богословске рефлексивности.

Нова монографија о патристици употпуњује огромну празнину која је настала између патролошких/патристичких студија претходне генерације на Западу (Алтанер, Дробнер) са једне стране и представља структурисани преглед ранохришћанских догми и историје богословља ране Цркве са друге стране. *Приручник њаширситике* нуди на 688 страница преко 800 фрагмената грчких, латинских и си-

ријских аутора, као и текстове рано-хришћанских сабора и преноси на диференциран начин богату слику о драматичном развоју вере и меандрирајућим путевима њених догми.

Ослањајући се на систематику свеске *Богословље Светиш Отаца*, треба и *Приручник ѱаирисѿике* читати као аутономно дело, односно систематични изворник. Кратки уводи, објашњења и коментари приређивача, опсежна библиографија, као и регистар имена и појмова употпуњују и заокружују овај

флорилегијум одабраних текстова светоотачког богословља и представљају у извесном смислу нови *Enchiridion Patristicum*.

Овај диптихон као органски спрег светоотачких извора и теолошке рефлексije о њима представља херкуловски подухват овог продуктивног аутора, те као јединствен пројект завређује дубоку пажњу и критички пријем и у оквиру православног неопатристичког дискурса.

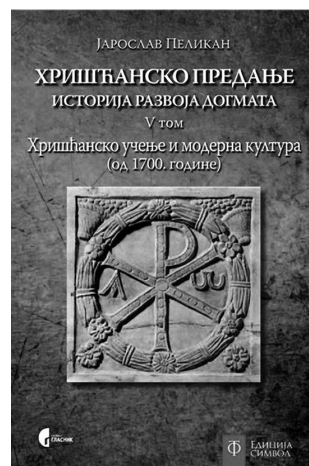
Зоран Андрић

Јарослав Пеликан: Хришћанско прередање: историјски развој. Том 5, Хришћанско учење и модерна култура : (од 1700. године)

превод Слободан Дамњановић
Београд : Службени гласник 2013
462 стр. ; 24 cm
ISBN: 978-86-519-0604-9

Недавно је светлост дана угледао последњи том капиталног дела *Хришћанско прередање: Историјски развој догмата* Јарослава Пеликана. За разлику од претходна два тома који су се бавили развојем догми у западном хришћанству, Пеликан се посветио упоредном развоју догми у источном и западном хришћанству. На тај начин нам је омогућио компаративни приступ историји догмата, и то вероватно за хришћанство најзахтевнији период европске историје – од епохе просветитељства до савременог доба. Тај период карактерише растући пораст рационализма што за по-

следицу има друштвену критику хришћанских догми, због чега су и Источна и Западна Црква биле приморане да изнова сагледају и проуче своја доктринарна учења; један приступ ових Цркава се састојао у афирмисању њиховог минулог доприноса културној историји Европе, што је допринело рефлексiji по којој је Црква пои-



мана као институција која припада минулом добу – тачније средњем веку (стр. 95); други приступ налазимо код немачког протестантског теолога Фридриха Шлајермахера, који је усред преовлађујућег скептицизма позивао своје савременике да одврате поглед од површности конвенцијалне побожности и званичне догме већ да се усмере на унутрашње емоције и расположења (стр. 275) да би напослетку трећи приступ подразумевао веровање у напредовање Царства Божијег и свест да се истинита религија развија у складу са напредовањем времена, као што је то чинила на почетку Јеванђеља. Овде се опредељујемо заједно са аутором за трећи прогресивни приступ, који Цркву поима као активног а не пасивног чиниоца у историји, што подразумева давање креативних одговора на растуће појаве у савременом друштву као и тумачење хришћанске поруке сагласно датом времену, а под тим се подразумевају теолошке дисциплине настале у току два века (18–19. век) као и теолошке тенденције двадесетог века, да би овај том Пеликан завршио са кључним догађајем модерног доба – Другим ватиканским сабором.

Књига је подељена на шест делова: Криза правоверности на Истоку и Западу (стр. 103–153), Објективност трансцендентног откривења (стр. 155–217), Теологија срца (стр. 219–273); Темељи хришћанског погледа на свет (стр. 275–325); Дефиниција учења (стр.

327–378); Саборност Тела Христовог (стр. 379–427).

У првом делу Пеликан је појаснио дух епохе рационализма: просвећени човек је осећао припадност хришћанској традицији али се руководио сумњом у сагледавању своје вере. У оквиру напетости између предања и сумње или између догме и релативизма, развијала се историја хришћанског учења током осамнаестог, деветнаестог и двадесетог века, али се често развијала користећи образац „здраве науке“ који је настао захваљујући предању. За православне као и за реформисане хришћане веровање и правоверно вероисповедање су били неодвојиви једно од другог. Са друге стране је то подразумевало и преиспитивање наслеђених доктринарних учења – о Цркви, Богу, благодати и хришћанском животу – и сагледавање појма саме догме; тако да је примарни приговор усмерен ка томе да се морални садржај хришћанства ставља изнад догматског садржаја. Све Цркве се слажу да је за исправно разумевање хришћанског учења потребно знање о оном што је Бог открио у Старом и Новом Завету, али не и са тезом да Свето Писмо треба тумачити у складу са црквеним схватањем, израженим у догмама. У самом доктринарном учењу имамо нужно разликовање између чланова вере који се сматрају нужним за спасење док се за чланове учења само верује да су истинити, или како

неки критичари понекад указују, верује се да су нужни не за спасење већ за целовитост и ваљаност нечијег теолошког система.

Други део се бави питањем откривења. Три елемента откривења који су понајвише били мета критике као и одбране апологета су: чудо, мистерија и ауторитет. На њима је изграђено здање црквених установа и учења, а и „величина“ ауторитета Библије лежи у њеном квалитету као мистерије и као чуда (стр. 156). Након тога аутор прелази на питање доктринарног развоја учења Цркве; требала се одвојити разлика између писања историје и писања панегирика, тј. између историјске и полемичне теологије. Нужно се увидело да је историја догматских чињеница много тежа од историје која се бави обичним догађајима, зато што се унутрашња историја хришћанског учења и живота често држала у тајности. Успон раног хришћанства историјски извори потврђују изван сваке разумне сумње, али приликом обраде текстова који се баве елементима доктринарног учења, суштинску компоненту за одређивање значења кључних речи и појмова чинили су њихов историјски контекст и онај који пружа секуларна историја. Затим се јавља текстуална критика Библије; критичари као и апологете надахнутости Светог Писма су се у једном слагали: треба применити за Свето Писмо исте принципе и методе текстуалне критике као и на било који дру-

ги текст (стр. 189). У вези Христа јавља се питање догматског и историјског Исуса, што за последицу има трагање за духом истинског хришћанства. Консензус је представљала христологија петнаестовековног догматског развоја пре свега на саборима у Никеји и Халкидону, док се љубав према Богу и према ближњем сматрала суштинским делом хришћанства.

У трећем делу аутор се води канонском дефиницијом „суштине истинске религије“ епохе просветитељства изговорене од стране Имануела Канта: Морални закон у мени. У периоду просветитељства се јавља дихотомија између аутентичности личне теологије срца и извештачености јавне и политичке конфесионалне теологије Цркве, тј. између приватне и јавне религије. Теологија срца је успостављала доживљај као замену за Свето Писмо, што води ка обртању односа између учења и исповедања. Главна вероисповедања и симболи вере историјских Цркава су били препуштени преуређивању у светлу теологије срца: *Ми верујемо морало је да постане Ја верујем*. Због тога је хришћански Исток тврдио да су сви догмати Цркве већ садржани у историјским симболима вере, посебно у симболима донетим на саборима у Никеји и Цариграду, али се сматрало прикладним и додавање објашњења да сваки верник треба лично да прихвати и следи ове догмате, јер догмат је морао да постане заповест.

Четврти део износи теолошко образлагање главних темеља хришћанског погледа на свет у деветнаестом веку. Најпре аутор излаже покушај протестантског теолога Фридриха Шлајермахера да своје скептичке саговорнике одврати од конвенционалне побожности и званичне догме и да им помогне да дубоко у себи пронађу врела аутентичне религије, пре свега у њеним естетским тежњама. Изнова у том веку апологети су морали доказивати Божије постојање, затим указивати на Бога као Творца неба и земље, човека као Божију икону и Царство Божије као општи циљ Цркве.

Док се у четвртом делу аутор бавио темељима хришћанског учења, у петом делу је акценат дат на теолошки метод у деветнаестом веку. Насупрот схоластичке теолошке методе која је због потврде ауторитета Цркве и њених учења у теологији користила разум и философију, тадашња теологија је прогласила неадекватност разума и одбацила је тезу да откривење не сме садржати мистерију која није у складу са резултатима здравог разума. Сложени односи између вере и разума, или између вере и сазнања, у деветнаестом веку су добили посебан облик у све дубљем занимању за однос између вере и историје. Стога је консензус представљала чињеница по којој је хришћанска религија, као и јудаизам из кога је произашла, утемељена на одређеним догађајима – изласку из Египта за јудаизам, жи-

воту, смрти и васкрсењу Христовом за хришћанство, чиме се потврђује истинитост читавог хришћанског система. Поред тога се морало одбрани традиционално учење о библијском надахнућу. Источна Црква је заступала патристичко учење да се Свети Дух и Црква као Царство Божије не могу раздвојити. Тај век представља и повећано интересовање протестантских и римокатоличких теолога за учења Православне Цркве, посебно за крштење, учење о Светој Тројици и структури Цркве. Међутим, теологија у овом веку се бави и развојем догми, чиме испитује статус догматског богословља. У циљу одређивања догматике приступило се стога патристичком изношењу разлике између догме и прогласа, како би се догма дефинисала као синоним за учење вере, а црквене догме као догме које као пропис прихвата читава хришћанска заједница.

Шести део носи наслов „Саборност Цркве“. Реч саборност је руског порекла и њено усвајање од стране западне теологије представљало је јачање утицаја источног православља крајем деветнаестог и почетком двадесетог века, и у исто време је означавало установу црквених сабора којима је источно православље поверило власт у Цркви. Преко тог термина је Пеликан указао на повећани пораст интересовања за еклисиологију од стране свих конфесија у деветнаестом веку, а спољашње претње Цркви и хришћанској вери до којих је дошло

у двадесетом веку, провоцирале су одговоре због чега је еклисиологија нужно заузела главно место. Тако је рецимо трагање за историјским Исусом довело до увиђања да се све књиге Новог Завета морају читати као документи Цркве, који нису само писани за Цркву већ су заправо њено дело. Формулација „Правило молитве треба да успостави правило вере“ Викентија Леринског је била мото опонената римокатоличке еклисиологије, због чега их је занимала еклисиологија Источне Цркве, а које је у великој мери сачивањала источну литургију и теологију, укључујући и епиклезу у Евхаристији. Еклисиологија источног православља је представљала схватање Цркве која освештава своје предања, и то предање не поистовећује са неком ауторитарном и јуридичком институцијом. То је у двадесетом веку довело до свести о средишњем месту богослужења како у животу тако и у учењу свих хришћанских конфесија, као интерпретативног екуменског средства за разумевање посебности појединих Цркава што је омогућило не само откривање путева за њихово приближавање већ је и довело до темељног редефинисања Цркве као заједнице верника (стр. 390). Потом аутор проучава екуменски покрет у двадесетом веку, да би последњи део завршио са Другим ватиканским сабором и одлукама везаним за предање, односе са другим хришћанским Црквама и другим религијама, са посебним акцентом према јудаизму.

Заокружени пројекат од пет томова – *Хришћанско предање*, који је Пеликан започео педесетих година двадесетог века а који је довршио 1984. представља у светским оквирима најбоље дело из области историје догмата. До сада је овај подухват оцењен највишим оценама не само од теолога свих конфесија хришћанства, већ и од стране световних научника који се баве развојем хришћанског вероучења. Успех овог дела се не састоји само у томе што је аутор користио најбоље примарне и секундарне изворе из појединих епоха, који нам дочаравају како се доктрина развијала, већ је верно следио предање и оригиналну поруку хришћанства. Јарослав Пеликан се приликом писања своје историје руководио чланом Символа вере: *Credo unam sanctam catholicam et apostolicam ecclesiam* (Верујем у једну, свету, саборну и апостолску Цркву). При свему томе Пеликан је настојао да ту веру Цркве приближи модерном читаоцу технократске ере, кога првенствено интересују духовни корени хришћанства, а који се не задовољава јефтним и наивним појашњењима, због чега је једном приликом и изјавио: „Традиција је жива вера мртвих а традиционализам је мртва вера живих.“ Нашој средини су утолико преко потребни томови овог горостасног дела управо зато да би правилно протумачили егзистенцијалне поруке наше вере, спојивши традицију и модерност.

Славиша Косић

Исправка година излажења ранијих бројева *Теолошких погледа*

Часопис *Теолошки погледи*, са поднасловом „Версконаучни часопис“, покренут је одлуком Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве 1968. године. Часопис је као двомесечник (у шест свесака годишње) излазио до 1970. године. Од 1971. године измењен је темпо излажења и *Теолошки погледи* су у наредних неколико деценија, до 1998. године, излазили у четири свеске годишње.

Од 1999. до 2002. г. часопис није излазио; 2003. године је изашла једна свеска, да би потом уследила пауза до 2008. године, када је почела да излази нова серија часописа, који сада излази три пута годишње.

Од 1969. године двоструко су означаване године излажења – и римским и арапским бројевима, а од 1982. године свеске су погрешно нумерисане, тј. штампане су са погрешном годином излажења. Број из 2003. године је одштампан без означавања године излажења, а свеске нове серије изашле 2008–2011. године су штампане са погрешном годином излажења.

У наставку дајемо табелу са исправкама година излажења. Од *Теолошких погледа* бр. 1 за 2012. годину успостављена је нумерација година излажења од године оснивања часописа, тј. од 1968. године.

С. Пејровић

Годиште:	Година излажења:	Треба:	Свеске:
1968	I		1, 2, 3, 4–5, 6
1969	2	II	1, 2, 3, 4, 5–6
1970	3	III	1–2, 3–4, 5–6
1971	IV		1, 2, 3, 4
1972	V		1, 2, 3, 4
1973	VI		1, 2, 3, 4
1974	VII		1–2, 3, 4
1975	VIII		1, 2, 3, 4
1976	IX		1–2, 3, 4
1977	X		1–2, 3, 4

Годиште:	Година излажења:	Треба:	Свеске:
1978	XI		1-2, 3, 4
1979	XII		1-3, 4
1980	XIII		1-2, 3, 4
1981	XIV		1-3, 4
1982	XIV	XV	1-2, 3-4
1983	XV	XVI	1-3, 4
1984	XVI	XVII	1-2, 3-4
1985	XVIII-XVII*	XVIII	1-3 (XVIII), 4 (XVII)
1986	XVIII	XIX	1, 2, 3-4
1987	XIX	XX	1, 2, 3-4
1988	XX	XXI	1, 2, 3-4
1989	XXI	XXII	1-2, 3-4
1990	XXII	XXIII	1-3, 4
1991	XXIII	XXIV	1-4
1992	XXIV	XXV	1-4
1993	XXV	XXVI	1-4
1994	XXVI	XXVII	1-4
1995	XXVII	XXVIII	1-4
1996	XXVIII	XXIX	1-4
1997	XXIX	XXX	1-4
1998	XXX	XXXI	1-4
2003	без године излажења	XXXVI	1
2008	38	XLI	1, 2-3
2009	39	XLII	1-3
2010	40	XLIII	1-3
2011	41	XLIV	1, 2, 3
2012	XLV		1, 2, 3
2013	XLVI		1, 2

* Троброј 1-3 за 1985. годину је нумерисан правилно (XVIII година излажења), а свеска 4 погрешно.

Упутство ауторима

Часопис *Теолошки погледи* објављује ауторске радове и преводе свето-отачких текстова, као и осврте и приказе. Аутори и преводиоци треба да своје радове доставе електронским путем на адресу: teoloski.pogledi@spc.rs.

Аутор треба да потврди да свој чланак није истовремено доставио и неком другом часопису. Детаљнија упутства за ауторе доступна су на нашем сајту: <http://www.teoloskipogledi.spc.rs/>.

Уредништво задржава право да од аутора захтева да чланак саобрази нормама часописа. Достављени текстови подлежу анонимној рецензији.

Часопис *Теолошки погледи* објављује радове на српском и другим европским језицима. Обавезно је да радови садрже име аутора (као и име преводиоца уколико је реч о преводу), наслов рада, сажетак и кључне речи на српском, резиме и кључне речи на енглеском језику, као и списак коришћене литературе. Радове треба доставити у Microsoft Word формату (.doc или .rtf екстензија); обим рада не би требало да прелази 60.000 словних знакова (укључујући и сажетак са кључним речима обима до десет редака), а рад треба да буде откуцан ћириличним писмом у фонту Times New Roman, величина фонта 11. За навођење страних речи у изворном облику користити такође Times New Roman или неки одговарајући опентајп фонт.

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

27–1

ТЕОЛОШКИ погледи = Theological Views :
версконаучни часопис / главни и одговорни
уредник Александар Ђаковац. – Год. 1, бр. 1
(1968)–1998, бр. 1/4 ; н.с., год. 38, бр. 1 (2008) –
– Београд : Свети Архијерејски Синод Српске
Православне Цркве, 1968–1998; 2008– (Београд :
Штампарииа Српске Православне Цркве). – 24 cm

Три пута годишње
ISSN 0497–2597 = Теолошки погледи
COBISS.SR-ID 6936578