



Теолошки погледи

ВЕРСКОНАУЧНИ ЧАСОПИС

Година XLVII

Београд, 2014.

Број 2

Издавач:Свети Архијерејски Синод
Српске Православне Цркве**Главни и одговорни уредник:**

Презвитер др 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 Папаниколау (Fordham
University, Theology Department)проф. др Џон Бер (St. Vladimir's Orthodox
Theological Seminary, New York)проф. др Давор Џалто (Институт за филозофију
и друштвену теорију, Универзитет у Београду)доц. др Александар Добријевић (Филозофски
факултет, Универзитет у Београду)др Александар Раковић (Институт за новију
историју Србије)**Сарадници:**

Презвитер Вукашин Милићевић

Срећко Петровић

Маријана Петровић

Градимир 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/**САДРЖАЈ:***Еваџрије Понџијски*

Поука девици 215–222

Бобан Димиријевић

Папски примат

у постапостолском периоду током прва три века 223–262

Александар Д. Чавка

Шта је то тајно у Светим тајнама?

– историја и генеза једног поимања – 263–288

Славиша Костић

Хришћански идеал државе у четвртм веку

и данас: Св. Константин и посткомунистичко доба 289–314

Александар Раковић

Оснивање и рад Међурелигијског савета

Министарства вера Републике Србије (2009–2012) 315–322

Варја Нешић

Људи Христа ради и Људост ренесансне књижевности

– оглед о могућности паралелног истраживања 323–348

Зоран Ђуровић

О тези Миодрага Петровића да су богомили из

српско-византијских средњовековних извора Латини 349–404

Саша Анђијевић

Владика шумадијски Валеријан 405–434

Итинајце Марковић

Аутобиографија проте др Лазара Мирковића (професора

старе Карловачке богословије, Богословије Светог Саве у Сремским

Карловцима и првог професора литургије Православног

богословског факултета Универзитета у Београду) 435–470

ОСВРТИ:

Милица Андрејевић

22. летња школа црквеног појања „Корнелију у спомен“

(Сремски Карловци, 5–10. август 2014.) 471–472

ПРИКАЗИ

..... 473–497

Исправка година излагања ранијих бројева *Теолошких погледа* 498–499

Упутство ауторима 500

Радови публиковани у *Теолошким погледима* су рецензирани.
Објављени текстови представљају ставове аутора.

Издавање ОВЕ СВЕСКЕ ПОМОГЛА ЈЕ УПРАВА ЗА САРАДЊУ С ЦРКВАМА
И ВЕРСКИМ ЗАЈЕДНИЦАМА ВЛАДЕ РЕПУБЛИКЕ СРБИЈЕ

Theological Views, Volume XLVII, Issue 2.
Belgrade, 2014.

Contents

<i>Εὐαγγέλιον Ποντικού</i> Παράινεσις πρὸς παρθένον	215
Boban Dimitrijević The Papal Primacy During the First Three Centuries of the Post-Apostolic Period	262
Aleksandar D. Čavka What is the secret of the Sacraments? – The history and genesis of an understanding	288
Slaviša Kostić The Christian Ideal of State in Fourth Century and Today: St. Constantine and Post-Comunist Era	314
Aleksandar Raković Establishment and Work of the Interreligious Council of the Ministry of Religious Affairs of the Republic of Serbia (2009–2012)	322
Varja Nešić Fools–for–Christ's sake and Folly in Renaissance literature – essay on possibility of a parallel research	348
Zoran Đurović About thesis from Miodrag Petrović that the Bogomils in the Serbo-Byzantine medieval sources are Latins	403–404
Saša Antonijević Bishop Valerijan of Šumadija	434
Ignjatije Marković Autobiography of Proto-Presbyter Dr. Lazar Mirković (Professor of the Old Seminary of Karlovci, Saint Sava Seminary of Sremski Karlovci, and First Professor of Liturgics at the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade)	470
Reviews	471–497
Corrections regarding Year of Edition of Previous Issues of <i>Theological Views</i>	498–499
Notice to Authors	500

ΠΟΥΚΑ ΔΕΒΙΝΚΙ*

Παράίνεσις πρὸς παρθένον

Εὐαγρίου Ποντικοῦ

Евагрија Понтијског¹

1. Ἀγάπα τὸν Κύριον καὶ ἀγαπήσει
σε,
καὶ δούλευε αὐτῷ καὶ φωτιεῖ τὴν
καρδίαν σου.

2. Τίμα τὴν μητέρα σου ὡς μητέρα
Χριστοῦ,
καὶ μὴ παροξύνῃς πολιὰν τεκούσης
σε.

3. Ἀγάπα τὰς ἀδελφάς σου ὡς
θυγατέρας μητρὸς σου,
καὶ μὴ ἐγκαταλίπῃς ὁδὸν εἰρήνης.

4. Ἀνατέλλων ὁ ἥλιος βλέπέτω τὸ
βιβλίον
ἐν ταῖς χερσί σου,

1. Воли Господа и Он ће тебе
волети,
служи Њему и просветлиће твоје
срце.

2. Поштуј своју мајку² као мајку
Христову
и не жалости седе косе оне која те
је родила.

3. Воли своје сестре као ћерке мај-
ке твоје
и не напуштај пут мира.

4. /Нека/ излазеће сунце види
књигу
у твојим рукама,

¹ Превод према критичком издању Н. Gressmann, *Nonnenspiegel und Mönchsspiegel des Evagrius Ponticos*, Texte und Untersuchungen 39, 4; Leipzig 1913, 146–151. Будући да је Евагријев текст дат у афористичком, полиморфном и полисемичном маниру и смислу, с потенцијалом за многоструко и вишезначно читање, тумачење и превођење, тако је и мој превод настао тек као једна скица, као један од многих могућих превода. Уздржао сам се од сваког коментарисања (осим могућих алузија на светописамски текст), дајући самом тексту да говори својим гласом, па чак и тамо где је апоричан, пуштајући читаоца да ужива у раду херменеутике – *нап. прев.*

² Изл. 20, 12.

- καὶ μετὰ δευτέραν ὥραν τὸ ἔργον σου.
а након другог часа и твој /физички/ рад.
5. Προσεύχου ἀδιαλείπτως, καὶ μέμνησο Χριστοῦ τοῦ γεννήσαντός σε.
5. Моли се без престанка³ и сећај се Христа који те је родио.
6. Συντυχίας ἀνδρῶν παραιτοῦ, ἵνα μὴ γένηται εἰδῶλα ἐν σῇ ψυχῇ καὶ ἔσται σοι πρόσκομμα ἐν καιρῷ προσευχῆς.
6. Избегавај сусрете с мушкарцима, да се не би родили идоли у твојој души који ће ти бити препрека у тренутку молитве.
7. Χριστὸν ἔχεις ἀγαπητόν ἀπόρριψον ἀπὸ σου ἄνδρα ἅπαντας καὶ οὐ μὴ βιώσης ἐπονείδιστον βίον.
7. Имаш /свог/ љубљеног Христа: одстрани од себе сваког мушкарца и нећеш живети срамотним животом.
8. Θυμὸν καὶ ὀργὴν μακρὰν ποίησον ἀπὸ σου, καὶ μνησικακία μὴ αὐλιζέσθω ἐν σοι.
8. Удаљи од себе раздражљивост и гнев, и злопамћење се неће настанити у теби.
9. Μὴ εἴπης· σήμερον βρώσομαι καὶ αὔριον οὐ βρώσομαι, ὅτι οὐκ ἐν φρονήσει ποιεῖς τοῦτο. Ἔσται γὰρ βλάβη τῷ σώματί σου καὶ ὀδύνη τῷ στομάχῳ σου.
9. Немој рећи „Данас ћу јести, а сутра нећу“, будући да не чиниш ово у разборитости. Јер /тима/ ћеш повредити своје тело и /нанети/ бол свом стомаку.
10. Ἐσθίειν κρέα οὐ καλὸν καὶ πίνειν οἶνον οὐκ ἀγαθόν, προσφέρειν δὲ χρὴ ταῦτα ταῖς ἀσθενούσαις.
10. Није корисно јести месо, нити је добро пити вино,⁴ али их треба давати болеснима.
11. Παρθένος θρασεῖα οὐ σωθήσεται καὶ σπαταλῶσα οὐκ ὀψεται τὸν Νυμφίον αὐτῆς.
11. Дрска девица се неће спасити и размажена неће видети свог Женика.
12. Μὴ εἴπης, ὅτι λελύπηκέ με ἡ θεραπαινὶς καὶ τίσομαι αὐτήν,
12. Немој говорити „Наљутила ме слушкиња и казнићу је“,

³ 1 Сол. 5, 17.

⁴ Прич. 23, 31; Еф. 5, 18.

διότι οὐκ ἔστιν δουλεία ἐν
θυγατράσι θεοῦ.

јер нема ропства међу ћеркама
Божијим.

13. Μὴ δῶς ἀκοήν σου λόγοις
ματαίοις,
καὶ διηγήματα γραῶν φεῦγε
κυκλευουσῶν.

13. Не предај ухо своје сујетним
речима⁵
и бежи од прича непостојаних
старица.⁶

14. Ἑορτὰς μεθύσων μὴ ἴδης,
καὶ εἰς γάμους ἀλλοτριῶν μὴ εἰσέλθης.
ἀκάθαρτος γὰρ παρὰ κυρίῳ
πᾶσα παρθένος ποιοῦσα ταῦτα.

14. Не гледај на гозбе пијанаца
и на свадбе незнанаца не иди.
Јер је нечиста пред Господом
свака девица која овако чини.

15. Ἀνοίγε σὸν στόμα λόγῳ θεοῦ,
καὶ κώλυε ἀπὸ πολυλογίας τὴν
γλῶσσαν σου.

15. Отварај уста своја за реч Божију
и уздржи језик свој од многог говора.

16. Ἐναντι κυρίου ταπεινὸν σεαυτὴν,
καὶ ὑψώσει σε ἡ δεξιὰ αὐτοῦ.

16. Смири се пред Господом
и десница Његова ће те узвисити.⁷

17. Μὴ ἀποστρέφου πένητα ἐν καιρῷ
θλίψεως,
καὶ οὐ λείψει ἔλαιον ἐν τῇ λαμπάδι σου.

17. Не окрећи се од сиромаша у вре-
ме невоље
и неће нестати уља у светиљци
твојој.⁸

18. Πάντα ποιεῖ διὰ τὸν κύριον,
καὶ μὴ ζητεῖ παρὰ ἀνθρώπων δόξαν,
ὅτι δόξα ἀνθρώπων ὡς ἄνθος χόρτου,
δόξα δὲ κυρίου μένει εἰς τὸν αἰῶνα.

18. Све чини Господа ради
и не тражи славе од људи,
јер је људска слава као цвет пољски,⁹
а слава Господња остаје довека.

19. Παρθένον πραεῖαν ἀγαπᾷ ὁ
κύριος,
παρθένος δὲ ὀργίλος μισηθήσεται.

19. Господ воли кротку девицу,
а гневљива ће му бити мрска.

20. Ὑπακούουσα παρθένος
ἐλεηθήσεται,
ἡ δὲ ἀντιλέγουσα ἰσχυρῶς ἄφρων.

20. Послушна девица ће примити
милост,
а која противречи крајње је
неразумна.

⁵ Прич. 30, 8.

⁶ 1 Тим. 4, 7.

⁷ Јак. 4, 10.

⁸ Мт. 25, 1–12.

⁹ Ис. 40, 6.

- | | |
|--|--|
| <p>21. Γόγγυσον παρθένον ἀπολεῖ κύριος,
τὴν δὲ εὐχάριστον ῥύσεται ἐκ θανάτου.</p> <p>22. Αἰσχροὺν γέλως καὶ ἐπονείδιστον ἀναισχυντίαν,
πᾶσα δὲ ἄφρων τοῖς τοιούτοις συμπλέκεται.</p> <p>23. Ἡ καλλωπίζουσα ἱμάτια αὐτῆς καὶ σωφροσύνης ἐκτὸς ἔσται.</p> <p>24. Μὴ συναυλίζου κοσμικαῖς,
ἵνα μὴ διαστρέψῃς τὴν καρδίαν καὶ ἀκύρους ποιήσῃς βουλὰς δικαίας.</p> <p>25. Δάκρυσιν ἐν νυκτὶ παρακάλει τὸν κύριον,
καὶ μηδεὶς αἰσθηταὶ προσευχομένης σου καὶ εὐρήσεις χάριν.</p> <p>26. Ἐπιθυμία περιπάτων καὶ πόθος οἰκιῶν ἀλλοτριῶν
ἀνατρέπει κατάστασιν ψυχῆς καὶ διαφθείρει προθυμίαν αὐτῆς.</p> <p>27. Πιστὴ παρθένος οὐ δειλιάσει,
ἡ δὲ ἄπιστος φεύξεται καὶ τὴν σκιὰν αὐτῆς.</p> <p>28. Φθόνος τήκει ψυχὴν,
καὶ ζῆλος κατεσθίει αὐτήν.</p> <p>29. Καταφρονοῦσα τῆς ἀδελφῆς τῆς ἀσθενούσης
καὶ τοῦ Χριστοῦ μακρὰν ἔσται.</p> | <p>21. Девицу која гунђа Господ сатире,
али ће благодарну избавити од смрти.</p> <p>22. Смех је сраман и бестидност прекорна,
сваки је неразуман /човек/ сплетен с њима.</p> <p>23. Она која украшава одећу своју, биће далеко од целомудрености.</p> <p>24. Не пребивај с женама у свету да не би узнемириле срце твоје и некориснима учиниле савете праведних.</p> <p>25. Ноћу са сузама призивај Господа,¹⁰
па нико неће приметити да се молиш и стећи ћеш благодат.</p> <p>26. Жеља за шетњама и жудња за домовима странаца
узнемирују стање душе и уништавају њену ревност.</p> <p>27. Верна девица се неће уплашити,¹¹
а неверна чак и од своје сенке бежи.</p> <p>28. Завист топи душу,
а љубомора је прожидире.</p> <p>29. Она која презире слабу сестру,
биће далеко од Христа.</p> |
|--|--|

¹⁰ Пс. 6, 7.

¹¹ Пс. 106, 26.

30. Μὴ εἴπῃς· ἐμὸν τοῦτο καὶ σὸν τοῦτο.
ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ τὰ πάντα κοινά.

31. Οὐ περιεργάσῃ ζωὴν ἀλλοτρίαν, καὶ πτώματι ἀδελφῆς σου οὐκ ἐπιχαρήσῃ.

32. Ἐπάρκει δεομέναις παρθένοις, καὶ ἐπὶ εὐγενείᾳ σου μὴ ἐπαίρου.

33. Μὴ προενέγκῃς λόγον ἐκ στόματός σου ἐν ἐκκλησίᾳ κυρίου, καὶ μὴ μετεωρίσῃς τοὺς ὀφθαλμούς σου.
ὁ γὰρ κύριος γινώσκει σὴν καρδίαν, καὶ πάντα τοὺς διαλογισμούς σου σκοπεύει.

34. Πᾶσαν κακὴν ἐπιθυμίαν ἄπῳσαι ἀπὸ σου,
καὶ οὐ μὴ λυπήσωσίν σε οἱ ἐχθροί σου.

35. Ψάλλε ἀπὸ καρδίας σου,
καὶ μὴ κίνει μόνον τὴν γλῶσσαν σου ἐν τῷ στόματί σου.

36. Ἄφρων παρθένος ἀγαπήσει ἀργύριον,
ἡ δὲ φρονίμη προσθήσει καὶ τὸν ψωμὸν αὐτῆς.

37. Ὡσπερ ὄρμη πυρὸς δυσκάθεκτος,
οὕτως ψυχὴ παρθένου τρωθεῖσα δυσίατος.

30. Немој рећи „Ово је моје, а ово је твоје“.
Јер је у Христу Исусу све заједничко.¹²

31. Не занимај се туђим животом и немој се радовати паду своје сестре.

32. Помози девицама у невољи и не преузноси се својим племенитим пореклом.

33. Не пуштај реч из уста својих у Цркви Господњој и немој подизати очи своје.
Јер Господ познаје твоје срце и испитује све твоје помисли.¹³

34. Удаљи од себе сваку злу жељу и неће те растужити непријатељи твоји.

35. Псалмопој из /свег/ срца свог, а не покрећи само језик у устима својим.

36. Безумна девица ће завоleti новац,
а разборита ће дати чак и сопствени залогај.

37. Као што је распламсалу ватру тешко угасити,
тако је рањену душу девице тешко исцелити.

¹² Дап. 4, 32.

¹³ Пс. 138, 2.

38. Μὴ δώῃς τὴν ψυχὴν σου
διαλογισμοῖς πονηροῖς,
ἵνα μὴ μιάνωσι σὴν καρδίαν
καὶ καθαρὰν προσευχὴν μακρὰν
ποιήσωσι ἀπὸ σου.
38. Не предај своју душу злим
помислима
да не би оскрнавиле твоје срце
и удаљиле од тебе чисту
молитву.¹⁴
39. Βαρεῖα λύπη καὶ ἀνυπόστατος
ἀκηδία,
δάκρυα δὲ πρὸς θεὸν ἰσχυρότερα
ἀμφοτέρων.
39. Тешка је туга и депресија је
неподношљива,
али су сузе пред Богом јаче од њих.
40. Λιμὸς καὶ δίψα μαραίνει ἐπιθυμίαν
κακὰς,
ἀγρυπνία δὲ ἀγαθὴ καθαίρει διάνοιαν.
40. Глад и жеђ сузбијају зле жеље,
а добро бдење чисти мишљење.
41. Ὁργὴν καὶ θυμὸν ἀποστρέφει ἀγάπη,
μνησικακίαν δὲ ἀνατρέπει δῶρα.
41. Љубав побеђује гнев и
раздражљивост,¹⁵
а поклони ублажавају злопамћење.
42. Ἡ καταλαλοῦσα λάθρα τῆς ἀδελφῆς
αὐτῆς ἐξωσθήσεται τοῦ νυμφῶνος,
καὶ βοήσεται πρὸς ταῖς θύρας αὐτοῦ
καὶ οὐκ ἔσται ὁ ὑπακούων.
42. Она која оговара сестру своју,
остаће изван брачне одаје
и вапиће пред њеним вратима,
али је нико неће чути.¹⁶
43. Παρθένον ἀνελεήμονος
σβεσθήσεται λαμπάς,
καὶ οὐ μὴ ἴδῃ προελθόντα τὸν νυμφίον
αὐτῆς.
43. Светиљка немилостиве девице
биће угашена
и она неће видети долазак свог
Женика.¹⁷
44. Ὑαλὸς προσπίπτων λίθῳ
συντριβήσεται,
καὶ παρθένος ἀπτομένη ἀνδρὸς οὐκ
ἀθωωθήσεται.
44. Ако стакло падне на камен, раз-
биће се;
тако и девица која додирне му-
шкарца, неће остати невина.
45. Κρείσσων γυνὴ πρᾶξι
παρθένου ὀργίλου καὶ θυμῶδους.
45. Боља је удата жена,
неголи гневна и раздражена девица.
46. Ἡ ἐξέλκουσα ἐν γέλωτι λόγους
ἀνδρὸς,
46. /Девица/ која са смехом слуша
речи мушкарца,

¹⁴ Пс. 140, 4–5.

¹⁵ 1 Кор. 13, 5.

¹⁶ Мт. 25, 11–13.

¹⁷ Мт. 25, 8–13.

ὁμοία ἐστὶν τῇ περιβαλλούσῃ βρόχον
τῷ ἑαυτῆς τραχήλῳ.

47. Ὡσπερ μαργαρίτης ἐν σφενδόνη
χρυσῇ,
οὕτως παρθένος καλυπτομένη ὑπὸ
αἰδοῦς.

48. Ωἰδαὶ δαιμόνων καὶ αὐλοὶ
ἐκλύουσιν ψυχὴν
καὶ ἀπολλύουσιν εὐτονίαν αὐτῆς,
ἦν φύλαξον διὰ παντός,
ἵνα μὴ ἐπονείδιστος γένῃ.

49. Μὴ τέρπου ἐπὶ γελοίοις,
καὶ ἐπισκωπτούσαις μὴ εὐφραίνου,
ὅτι κύριος ἐγκατέλιπεν αὐτάς.

50. Οὐκ ἐξουδενώσεις τὴν ἀδελφὴν σου
ἐσθίουσαν
καὶ ἐπὶ ἐγκρατεία σου μὴ ἐπαρθῇς.
οὐ γὰρ οἶδας, τί βεβούλευται ὁ κύριος
ἢ τίς στήσεται ἐνώπιον αὐτοῦ.

51. Ἡ οἰκτείρουσα πελιδνουμένους
τοὺς ὀφθαλμοὺς
καὶ τηκομένας τὰς σάρκας αὐτῆς,
οὐκ εὐφρανθήσεται ἐπὶ ἀπαθείᾳ ψυχῆς.

52. Βαρεῖα ἐγκράτεια καὶ
δυσκατόρθωτος ἀγνεία,
ἀλλ' οὐδὲν γλυκύτερον τοῦ ἐπουρανίου
νυμφίου.

53. Ψυχαὶ παρθένων φωτισθήσονται,
ψυχαὶ δὲ ἀκαθάρτων ὀψονται σκότος.

54. Εἶδον ἄνδρας φθείροντας
παρθένοὺς ἐν δόγμασι
καὶ ματαίαν ποιοῦντας τὴν παρθενεῖαν
αὐτῶν.

слична је оном ко ставља себи ко-
нопац око врата.

47. Као бисер у златном прстену,
таква је девица покривена
скромношћу.

48. Демонске песме и свирале опу-
штају душу
и уништавају њену ревност.
Буди на стражи у свему,
иначе ћеш бити посрамљена.

49. Не уживај у шалама,
нити се радуј с онима који их праве,
јер је њих напустио Господ.

50. Не презири своју сестру када једе
и не горди се својим уздржањем.
Јер не знаш шта хоће Господ,
нити ко ће стати пред лице Његово.

51. Она која жали због потамнелих
очију
и увелог тела свог,
неће се радовати због бестрашћа
душе.

52. Тешко је уздржање и једва одр-
жива чистота,
али нема ничег слађег од небеског
Женика.

53. Душе девица биће просветљене,
а душе нечистих ће видети таму.

54. Видео сам људе како својим
учењима кваре девице
и уништавају њихово девичанство.
Но, ти, дете моје, слушај учења Цр-
кве Господње

σὺ δὲ ἄκουε, τέκνον, δογμάτων
ἐκκλησίας κυρίου,
καὶ μηδεὶς ἀλλότριος μεταπέιση σε.
δίκαιοι γὰρ κληρονομήσουσι φῶς,
ἄσεβεις δὲ οἰκήσουσι σκότος.

55. Παρθένοι ὀφθαλμοὶ ὄψονται κύριον,
ἀκοαὶ δὲ παρθένων ἀκούσονται λόγων
αὐτοῦ.
παρθένων στόμα φιλήσει νυμφίον
αὐτοῦ.
ὄσφρησις δὲ παρθένων
ἐπ' ὁσμὴν μύρων αὐτοῦ δραμεῖται.
χεῖρες παρθένοι ψηλαφήσουσι κύριον,
καὶ ἀγνεία σαρκὸς εὐπρόσδεκτος ἔσται.
παρθένος ψυχὴ στεφανωθήσεται,
καὶ μετὰ τοῦ νυμφίου αὐτῆς βιώσεται διὰ
παντός.
ἔνδυμα πνευματικὸν δοθήσεται αὐτῇ,
καὶ μετὰ ἀγγέλων ἐν οὐρανοῖς ἑορτάσει.
ἄσβεστον ἀνάψει λαμπάδα,
καὶ ἔλαιον οὐ λείψει ἐν τοῖς ἀγγείοις
αὐτῆς.
λήψεται πλοῦτον αἰώνιον,
καὶ κληρονομήσει βασιλείαν τὴν τοῦ
θεοῦ.

56. Οἱ ἐμοὶ λόγοι, τέκνον, εἴρηνται πρὸς σε,
τὰ δὲ ἐμὰ ῥήματα τηρεῖτω σὴ καρδιά.
μέννησο Χριστοῦ τοῦ φυλάσσοντός σε,
καὶ μὴ ἐπιλάβῃ τῆς προσκυνητῆς
τριάδος.

и нека те ниједан незнанац не
придобије.
Јер ће праведници наследити
светлост,
а непобожни ће населити таму.

55. Очи девица ће угледати Господа
и уши њихове ће чути речи Његове.
Уста девица ће љубити свог
Женика,
а њихов нос ће привући арома Ње-
говог миомириса.
Руке девица ће додирнути Господа
и чистота њихових тела биће до-
стојна примања.
Душа девице биће овенчана
и она ће са својим Жеником живе-
ти вечно.
Даће јој се духовни вео
и празноваће с ангелима на небу.
Светлеће несагоривом светиљком
и неће недостајати уља у њеним
посуздама.¹⁸
Примиће вечна богатства
и наследити Царство Божије.

56. Дете моје, ово су речи које ти
изговорих,
сачувај поуке моје у срцу своме.
Сећај се Христа који те чува
и не заборављај Тројицу коју
славимо.

*Превод са старословенског:
Лазар Нешић*

Примљено: 15. 4. 2014.
Одобрено: 15. 8. 2014.

¹⁸ Мт. 25, 1.

ПАПСКИ ПРИМАТ У ПОСТАПОСТОЛСКОМ ПЕРИОДУ ТОКОМ ПРВА ТРИ ВЕКА

Бобан Димитријевић*
Богословија Св. Кирила
и Методија у Нишу

Апстракт: У овом раду бавимо се питањем места и улоге Римске Цркве и римској епископији у постапостолском периоду – током прва три века. Долађајући и сисли ране црквене историје показују да су у скоро свим најважнијим дискусијама и сукобима углавном прихваћени ставови Рима. То јасно говори о незаобилазном значају и духовном ауторитету који је Римска Црква имала у односу на остале помесне Цркве. Међутим, исти извори уједно указују на неопстојање неког општег јурисдикционог примата римској епископији у поменутом периоду. У раду закључујемо да је нарочити ауторитет Римске Цркве у смислу њеног сведочења по питању насталих проблема био несспоран, али да та позиција Римске Цркве није подразумевала њену црквено-правну власт над осталим помесним Црквама.

Кључне речи: примат, римски епископ, Римска Црква, католичанство, сабор, сведочење, ауторитет.

У Светом Писму Новог Завета израз Црква (ἐκκλησία) спомиње се на око осамдесет места. У већини случајева он значи *сабрање на одређеном месту*.¹ На основу посланица Светог апостола Павла, као и на основу списка ранохришћанске светоотачке књижевности, Црквом се не назива било које и било какво сабрање. То карактеристично показује уводни део Прве посланице Коринћанима, где се Апостол Павле обраћа вернима Коринта на следећи начин: „Цркви Божијој која је у Коринту“ (1 Кор. 1, 2). Ова „Црква Божија у Коринту“ пре свега је једно конкретно сабрање верног народа ради савршавања Евхаристије у до-

* svestenikboban@gmail.com.

¹ Зизјулас, Ј. (1997), *Јединство Цркве у Епископији и Евхаристији у прва три века*, Нови Сад: Беседа, 55.

тичном месту.² Ово није произвољна констатација. У 11. глави ове посланице Апостол даје конкретна, практична упутства Коринћанима у погледу њихових богослужбених – евхаристијских окупљања. Поистовећивање Цркве и евхаристијског сабрања очигледно је и у Откривењу Јовановом, посебно у 4. и 5. глави, где је приказано виђење славе престола Божијег и поклоњење Богу Оцу на престолу и Јагњету Божијем.

Осим новозаветних списа, схватање Цркве као сабрања народа Божијег у Христу јасно је изражено и у богослужбеном искуству ранохришћанских заједница. Једно од основних обележја тог сабрања јесте превазилажење свих природних подела – „у њему нема роба ни слободњака, Грка ни Јеврејина, у њему је све у свему Христос“ (Гал. 3, 28). Литургијски скупови сваке помесне Цркве пројављивали су овакво схватање на тај начин што се то јединство *Тела Христове* остваривало у заједници верног народа са епископом – предстојатељем сабрања. Он је својом службом представљао живо присуство Христа у Цркви.³ Отуда већ Свети Игњатије Богоносац у *Посланици Смирњанима* (8, 2) казује, да „тамо где је епископ, тамо нека је и народ Божији, јер тамо где је Христос, тамо је и католичанска Црква“.⁴ Ово место у посланицама Светог Игњатија од посебног је значаја, јер указује да је једна и иста, потпуна, целосна, католичанска Црква пројављена кроз сваку помесну Цркву на чијем челу стоји епископ. Дакле, свака помесна Црква је у ранохришћанском богослужбеном искуству доживљавана као пројава потпуне, саборне, католичанске Цркве.⁵

Заправо, у читава прва три века израз *Католичанска Црква* није се поистовећивао са изразом „Универзална Црква“, тј. са идејом Цркве распрострањене по читавом свету – васељени. Овај израз односио се, пре свега, на помесну Цркву. То се може поткрепити многим примерима из светоотачких текстова најраније црквене историје. После Апостола Павла и споменутог стиха „Цркви Божијој у Коринту“, у уводу

² За даље проучавање евхаристијског поимања Цркве видети незаобилазно и веома значајно дело једног од зачетника *евхаристијске еклисиологије*: Афанасјев, Н. (1996), *Тријеза Господња*, Цетиње: Светигора.

³ Зизјулас, Ј., *Јединство Цркве у Епископу и Евхаристији у прва три века*, 79.

⁴ *Посланице* Светог Игњатија Богоносца, Светог Климента Римског, Светог Поликарпа Смирноског, *Собрање Светеи Поликарпа и Апостолско предање* Светог Иполита Римског, користимо у преводу са грчког изворника: Јевтић, А. (1999), *Дела апостолских ученика*, Врњачка Бања, Требиње: Манастир Хиландар, Манастир Тврдош, Братство светог Симеона Мироточивог и браћа Станишићи, 262.

⁵ Више о овоме видети у: Афанасјев, Н. (2003), *Студије и чланци*, Вршац: Епархијски управни одбор Епархије банатске, 84–103; Шмеман, А. (1989), „Идеја примата у православној еклисиологији“, у зборнику: Вуковић, С. (ур), *Примат апостола Петра*, Крагујевац: Каленић, 27–50.

Прве Климентове посланице Коринћанима читамо: „Црква Божија која борави у Риму“.⁶ У посланицама Светог Игњатија Богоносца наилазимо на сличне облике; на пример, у прологу *Посланице Филадельфијцима*: „Цркви Бога Оца и Господа Исуса Христа која је у Филадельфији“.⁷ Код Светог Поликарпа, у прологу *Посланице Филићјанима*, читамо: „Цркви Божијој која борави у Филипима“.⁸ У *Сйрадању свейої Поликарпа* (16, 2) читамо да је Поликарп био епископ „Католичанске Цркве у Смирни“.⁹ Ово последње цитирано место из мартријума Светог Поликарпа посебно је важно, јер нам омогућава да на прави начин разумемо уводне речи тог текста, да свака помесна Црква представља „парикију – епископију католичанске Цркве“.¹⁰ Наиме, као парикија (епископија), једна помесна Црква не представља *део* католичанске Цркве, већ место у коме борави, пребива, у коме је настањена потпуна, *целокуйна* католичанска Црква. Овакво схватање јасно је потврђено и споменутим одељком из *Мартиријума* (16, 2) – где се (помесна) Црква у Смирни назива католичанском Црквом (не неким њеним делом). У *Сйрадању свейої Поликарпа* (8, 1) среће се и фраза: „католичанска Црква која је по свој васељени“.¹¹ Ово место обично се наводи као пример тога да је у II веку *каѿоличанска Црква* поистовећивана са *васељенском Црквом*.¹² Међутим, ако се то схватање уважи – тј. ако се израз *каѿоличанска* тумачи као *васељенска* – распрострањена широм света, имаћемо пред собом један у најмању руку чудан, несхватљив израз: „васељенска Црква која је по свој васељени“. Наравно, овакво тумачење је неприхватљиво јер је на основу *Мартиријума* (16, 2), где се, понављамо, Црква у Смирни назива католичанском Црквом, јасно да је у стиху (8, 1) истог текста реч о јединству цркава широм васељене.

У прилог овом тумачењу иде и чињеница да се термин *каѿоличанска Црква*, неколико деценија после *Сйрадања Поликарпової*, и даље користи у контексту помесне Цркве. Као пример треба споменути Тертулијана, који овај израз користи у множини, у свом делу *Ойоврѣавање јеретики* (26, 4), пишући о „католичанским црквама“,¹³ чиме искључује

⁶ Јевтић, А., *Дела айѿстолских ученика*, 173.

⁷ *Иѿѿо*, 254.

⁸ *Иѿѿо*, 275.

⁹ *Иѿѿо*, 289.

¹⁰ *Иѿѿо*, 282.

¹¹ *Иѿѿо*, 285.

¹² McCue, J. F. (1977), „The Roman Primacy in the Patristic Era – The Beginnings Through Nicaea“, у зборнику: Empie, P. C. and Murphy, T. A. (ed), *Papal Primacy and the Universal Church*, Minneapolis, Minnesota: Augsburg Publishing House, 48.

¹³ Tertullian, *The Prescription Against Haretics*. Доступно преко: <http://www.ccel.org/fathers.html> (15. 12. 2010).

поистовећивање овог израза са *васељенском Црквом*. Примери из III века такође показују да се израз *каџоличанска Црква* односи на помесну Цркву. Кипријан Картагински у свом делу *De Catholicae Ecclesiae Unitate* (*О јединству каџоличанске Цркве*) под изразом *catholicae ecclesiae* подразумева помесну Цркву у Кархидону, чије јединство овим својим списом Кипријан жели да сачува.¹⁴ Када томе додамо основно еклесиолошко начело Кипријана, изражено у његовим *Посланицама* (68, 8): „Епископ је у Цркви и Црква је у Епископу“¹⁵ које је у том периоду било опште-познато, јасно је да се и за Цркву Кипријановог периода, као и за Цркву Игњатијевог постапостолског доба, израз *каџоличанска Црква* односио на једну помесну Цркву, возглављену у епископу.

Васељенство и универзалност повезују се са појмом католичности тек од IV века.¹⁶ Саборност (католичанство) Цркве код Светог Кирила Јерусалимског, у *Каџихезама* (18, 23), јесте појам који собом обухвата, подразумева, и универзалност – васељенство – распрострањеност Цркве широм света. Црква је по њему саборна јер има сву, потпуну истину, потпуну благодат и дар вечног живота, али је саборна и зато што је универзална, односно намењена свим људима широм света – васељене.¹⁷ Код блаженог Августина појам католичност у потпуности се поистовећује са појмом универзалности – васељенства и означава географску распрострањеност Цркве у читавом свету.¹⁸

Овај краћи осврт на ранохришћанско светоотачко поимање католичности Цркве био је важан јер су многи римокатолички богослови истицали да се у првим вековима јединство Цркве на локалном нивоу пројављивало у потчињавању појединца ауторитету свештенства (на челу са епископом), док се на општем – васељенском нивоу ово јединство огледало у васељенској (католичанској) Цркви, чији је центар наводно био у Риму.¹⁹ Неки од савремених римокатоличких бо-

¹⁴ Цитирано према: Зизјулас, Ј., *Јединство Цркве у Епископу и Евхаристији у прва три века*, 148.

¹⁵ Cyprian of Carthage, *The Epistles*. Доступно преко: <http://www.ccel.org/fathers.html> (10. 12. 2010).

¹⁶ Зизјулас, Ј., *Јединство Цркве у Епископу и Евхаристији у прва три века*, 124.

¹⁷ Cyril of Jerusalem, *The Catechetical Lectures*. Доступно преко: <http://www.ccel.org/fathers.html> (20. 12. 2010).

¹⁸ Цитирано према: Зизјулас, Ј., *Јединство Цркве у Епископу и Евхаристији у прва три века*, 124.

¹⁹ Ово је став еминентног римокатоличког историчара из прве половине XX века, Пјера Батифола (Batiffoll). Сличне ставове неких римокатоличких историчара данас видећемо нешто касније, када будемо изнели конкретне примере из живота ране Цркве. Више о овоме видети у: Зизјулас, Ј., *Јединство Цркве у Епископу и Евхаристији у прва три века*, 31.

гослова указују и на могућност другачијег приступа овом проблему у односу на овај, рекли бисмо, традиционални римокатолички став. Говорећи о одређеној развојној линији папског примата, која по њима евидентно постоји – почев од новозаветних списа, они сматрају да се у овим, раним вековима црквене историје (II и III век), још увек није могло говорити о некаквој универзалној јурисдикцији римског епископа. Клаус Шац то сликовито изражава речима да, када бисмо питали хришћане који су живели у прва три века да ли је епископ Рима глава свих хришћана у свету, те да ли он има највишу власт у Цркви, већу од свих епископа, и да ли он има последњу реч у питањима од значаја за читаву Цркву, они би сигурно рекли *не!*²⁰ По његовом мишљењу, проблем је у томе што ми на период ране црквене историје примењујемо схватање и дефиницију папског примата која је резултат дугог историјског процеса, и која је званично формулисана на Првом ватиканском сабору.²¹ Православни теолози могу се у потпуности сложити са овим мишљењем, уз опаску да је тај развој, та развојна линија и схватање службе римског епископа, условљено небиблијским, спољашњим, историјским факторима, који по њиховом мишљењу²² не одговарају, схватању Петрове службе како је она представљена у новозаветним списима. Зато православни теолози сматрају да није просто реч о валидном, природном развоју једне и исте службе – Петровог првенства и папског примата, већ о промени, еволуцији, условљеној спољашњим – историјским факторима који, понављамо, нису својствени нити новозаветним текстовима о Петровој служби и првенству, нити ранохришћанском поимању помесне Цркве као католичанске.

Велики проблем представља чињеница да се јединство и католичанство Цркве, како код римокатолика тако и код протестаната, често сагледавају у антитезама између јединке и сабрања – на локалном, и између помесности и васељенства – на општем нивоу. Адолф Харнак, као и сви научници на Западу после њега, примењивали су у својим проучавањима и истраживањима ране Цркве овај приступ.²³ То је довело до тога да су за западне истраживаче оквири ових антитеза играли улогу својеврсних „штитника“ и „прекривача“, који нису дозвољавали да се јединству Цркве у Евхаристији и њеном предстојатељу – епископу,

²⁰ Schatz, K. (1996), *Papal Primacy From Its Origins to the Present*, Minnesota: The Liturgical Press, 3.

²¹ *Ibid.*

²² Kesich, V. (1992), „Peter's Primacy in the New Testament and the Early Tradition“, у зборнику: Meyendorff, J. (ed.), *The Primacy of Peter*, Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 60–61.

²³ Зизјулас, Ј., *Јединство Цркве у Епископу и Евхаристији у прва три века*, 29–32.

признају приоритет и незаобилазни значај који су они имали у реалном животу ране Цркве. Заправо, у тој светлости, дилема да ли је најпре постојала идеја васељенске, икуменске, универзалне Цркве свуда у свету, или је њој претходила идеја помесне, локалне Цркве, показује се као квази-дилема, као вештачки створено питање. Просто речено, антитезе између помесности и универзалности, о којима је овде реч, биле су туђе ранохришћанском свету. У христологији првих векова, почев од самих новозаветних списа, Црква се идентификовала са Христом, као Тело Христово. Другим речима, један (Христос) је подразумевао многе (Цркву), а једно и мноштво су се поистовећивали и подударали. О овоме јасно сведоче главе 1 Кор. 12 и Рим. 12, где се говори о Цркви као Телу Христовом, као и Дап. 9, 4, где се сам Христос поистовећује и идентификује са вернима које гони Савле (речима: „Савле, Савле, зашто ме гониш?“, а знамо да је Савле гонио верне у Дамаску). Овакав приступ, какав је био својствен раној Цркви, не допушта сагледавање јединства и католичности Цркве у оквиру споменутих антитеза јединка – сабрање и помесност – универзалност.

Уједно, овакав приступ доводи до једног новог питања: како су се верни утеловљавали, сједињавали у личности Господа Исуса Христа у конкретном простору и времену, нарочито после Вазнесења, од када Христос више није са нама физички? Ово јединство остваривало се светотајинским путем – у светој Евхаристији. То јасно показује још Свети Игнатије Богоносац на више места у својим посланицама: *Мајнежанима* (6, 1), *Тралијанцима* (1, 2), *Смирњанима* (8, 2), када каже да се епископ у Евхаристији налази на „месту Божијем“, да је он икона Христа.²⁴ На тај начин је Христос (кроз епископа) остајао једини служитељ и сходно томе једини који има власт у Цркви. Његова власт се изражавала кроз служитеље Цркве, с обзиром на то да је света Евхаристија на мистичан и реалан начин поистовећивала Христа са његовом Црквом. Сходно овоме, постаје јасно да је значај епископске службе у светој Евхаристији незаменљив. У оваквом приступу очигледно је да папска служба мора да буде сагледана у оквирима постојеће службе епископа, никако ван ње или изнад ње.

Пошто смо показали да је ранохришћански доживљај локалне, помесне црквене заједнице такав да она, у свом евхаристијском аспекту возглављена у епископу, представља пројаву потпуне, целосне, саборне Цркве Божије у Христу, можемо разумети да је било каква расправа о томе да ли су Апостол Петар и његови наследници на столици римских епископа имали некаку власт над помесним црквама, односно

²⁴ Јевтић, А., *Дела апостолских ученика*, 244–262.

врховну власт у универзалној, васељенској Цркви, за прве хришћане једноставно била немогућа и незамислива. Било је неприхватљиво и помислити да један апостол или једна Црква смеју имати власт над једном или свим црквама које су возглављене у својим епископима, и то без обзира на њихово апостолско порекло, тј. без обзира на то да ли су их основали апостоли или нису.²⁵ Ово потврђује и еминентни римокатолички теолог Клаус Шац, констатацијом да је јуридикчка супериорност, узвишеност једне Цркве над другом или папског примата јурисдикције над свим помесним црквама, потпуно страна Игнатију, Иринеју Лионском, па чак и Августину.²⁶ Једна и иста, потпуна, целосна, католичанска Црква пројављивала се кроз сваку помесну цркву и свака од њих је била пројава саборне, католичанске Цркве. Једно се пројављује у мноштву, оно се поклапа са мноштвом и подразумева га, не супротстављајући му се као целина у односу на део. Глава тако схваћене Цркве је Христос, који се у конкретним евхаристијским заједницама пројављује у служби епископа.

Наравно, центар јединства свих помесних цркава емпиријски је постојао. То је у почетку природно био Јерусалим, сходно историјским околностима у којима се налазила прва Црква. Врло рано појављују се и развијају нови хришћански центри, као што су Антиохија, Ефес, Рим. Већ крајем првог века, *стицањем историјских околности*, дошло је до развоја Римске Цркве и њеног истицања између осталих цркава. Разлози за то су вишеструки. Најпре, реч је о Цркви престонице Царства, која уз то има нарочито *пећровско* порекло, што је подразумевало и обухватало његову мисионарско-пастирску делатност као и мученичку смрт. Са друге стране, ова Црква се од почетка издвајала од осталих својим ревносним служењем у љубави, у контексту помагања сиромашној верној браћи у другим помесним црквама. Врло брзо је Римска Црква постала Црква са такорећи највећим ауторитетом, прва између осталих – као што је то у почетку био случај са Јерусалимском Црквом. На неки начин Римска Црква је пројављивала јединство хришћанског света. Важно је истаћи да ова општа духовна и унутарцрквена важност римске црквене заједнице није садржала ни помена о некаквој јуридикчкој власти над осталим помесним црквама.²⁷ Од стране римокато-

²⁵ Више о овоме видети у: Афанасјев, Н. (2003), *Црква Духа Светијој*, Вршац: Епархијски управни одбор Епархије банатске, 471–506.

²⁶ Schatz, K., *Papal Primacy From Its Origins to the Present*, 3.

²⁷ Више о овоме видети у: Афанасјев, Н. (1989), „Црква председавајућа у љубави“, у зборнику: Вуковић, С. (ур.), *Примат ајосџола Пеџра*, Крагујевац: Каленић, 51–98; и Baus, K. (2001), „Izgradnja crkvenog uređenja“, у књизи: Jedin, H. (ур.), *Velika povijest Crkve – knjiga prva*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 175.

личких теолога било је раније покушаја да, размишљајући у горе поменутих антитезама, дају предност универзалности над помесношћу и тиме одреде карактер тог првенства Римске Цркве и римског епископа као јурисдикциони, тј. као примат који подразумева власт над читавом Црквом.²⁸ Напомињемо да се тумачења савремених римокатоличких теолога у том смислу значајно мењају, као што ћемо то видети у примерима из црквеног живота прва три века. Примери које смо издвојили одређени су према значају који им се придавао како од стране оних римокатоличких теолога који су, тумачећи одређена места из ранохришћанског светоотачког предања Цркве, говорили о општем јурисдикционом примату, тако и од стране оних који су били нешто умеренији у том смислу. Настојаћемо да, у контексту историјско-богословског развоја папског примата у постапостолском периоду током прва три века историје Цркве, објективно оценимо значај тих примера.

Први спис на који ћемо се у том смислу осврнути јесте *Прва посланица Коринћанима* Климента Епископа Римског, која је писана око 96. године. Повод за писање ове посланице била је побуна коринтских хришћана против својих презвитера и одузимање службе тим презвитерима, њихово свргавање и изопштење из црквене заједнице. У посланици се под свргнутим старешинама вероватно мисли на епископа и већину клирика. У збирци докумената црквеног учитељства Римокатоличке цркве²⁹ четири места из ове посланице наводе се као значајна за илустровање ауторитета Римске Цркве у овом периоду:

А ово (вам) пишемо, љубљени, не само да вас поучимо, него и себе да подсетимо... (7, 1).

Примите наш савет и нећете се кајати због тога (58, 2).

Ако се пак неки не покоре овоме што је Он (Христос) кроз нас (Римску Цркву) рекао, нека знају да на себе узимају преступ и не малу опасност. А ми ћемо бити невини од таквог греха (59, 1–2).

Јер ћете нам пружити радост и весеље ако, послушавши ово што

²⁸ Више о овоме видети у: Hamman, A. G. (1998), *Rim i prvi hrišćani*, Beograd: Bukur book, 93–110.

²⁹ Denzinger, H., Hunermann, P. (2002), *Zbirka sažetaka vjerovanja, definicija i izjava o vjeri i ćudoređu (= DH)* Ђаково: Karitativni fond UPT 'Ne živi čovjek samo o kruhu', 27. Напомена: превод цитираних стихова преузет је из: Јевтић, А., *Дела апостолских ученика*, 176, 206, 209.

смо вам написали Духом Светим, прекратите тај безакони гнев зависти ваше, сходно молби (нашој) коју учинисмо у овој Посланици за (ваш) мир и слогу (једнодушност) (63, 2).

Многи римокатолички теолози раније су из ових редова извлачили закључак о формалном ауторитету Римске Цркве, о њеном примату и власти над осталим црквама.³⁰ Међутим, у новије време и они све више прихватају да такво мишљење не одговара историјској реалности, те у својим студијама износе много блаже и умереније ставове. У том смислу они говоре да се у Климентовој Посланици Коринћанима, заправо, истиче посебан ауторитет и првенство Римске Цркве у постапостолском периоду. Реч је о сведочанству које указује да римска црквена заједница поседује осећај одговорности³¹ за једну другу помесну Цркву – Цркву у Коринту. Без обзира на тон, позивање на Божију вољу и надахнуће Духа Светог у цитираним стиховима из посланице, те препоруке представљају само посебан осећај првенства Римске Цркве по питању сведочења о догађајима у другим сестринским црквама. Ове препоруке просто представљају сестринску бригу једне Цркве за другу.³² Наравно, такав ауторитет сведочења није могла да поседује свака помесна Црква. Зато не чуди да у *Климентовој Посланици* (5, 4–5) имамо једно сведочанство о „петро-павловском“ пореклу Римске Цркве, што је значајно у контексту њеног првенства сведочења. Уједно у њој нема никакве алузије на најпознатији *locus classicus*, Мт. 16, 17–19, као евентуални извор за претпостављени примат римског епископа.³³ У том контексту приметићемо да уводне речи Посланице: „Црква Божија која је у Риму, Цркви Божијој која је у Коринту“ јасно показују да овде није могло да буде говора ни о каквом јурисдикционом примату. Очигледно је да се обе цркве означавају као Цркве Божије, у духу изражавања Апостола Павла и његовог поимања Цркве као евхаристијске заједнице, сабрања које пројављује потпуну Цркву Божију у Христу. У оквиру малопре размотреног ранохришћанског поимања католичанства помесне Цркве, ово сведочанство из Климентове посланице може да има само један смисао. Наиме, Римска Црква заиста се обраћа ауторитативним тоном, али она не поставља никакав закон нити правило по питању свргавања коринтских презвите-

³⁰ Hamman, A. G., *Rim i prvi hrišćani*, 109. i Franzen, A. (1988), *Pregled povijesti Crkve*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 28. У већ споменутом тексту: McCue, J. F., „The Roman Primacy in the Patristic Era – The Beginnings Through Nicaea“, 64, аутор наводи и друге римокатоличке теологе XX века који су делили исто мишљење.

³¹ Schatz, K., *Papal Primacy From Its Origins to the Present*, 4.

³² Baus, K., „Изградња црквеног уређења“, 175–176.

³³ Kesich, V., „Peter's Primacy in the New Testament and the Early Tradition“, 61.

ра, и то не зато што се у то време још није довољно развио примат њеног епископа (епископа који се, узгред речено, уопште не спомиње, и тек код Светог Иринеја Лионског³⁴ може се наћи сведочење на основу кога закључујемо да је реч о Клименту), већ зато што је реч о томе да су и Римска и Коринтска Црква „потпуне“ Цркве, те се једна сестринска Црква обраћа другој. Притом, једна не може да одређује законе и правила другој – сходно раније назначеном ранохришћанском и новозаветном поимању помесне Цркве као католичанске. Стога се може закључити да у овом случају Римска Црква, својим првенством и ауторитетом коју има за сестринску Цркву, сведочи о догађају у тој другој Цркви као о нечему што нарушава црквени ред и поредак, и што као такво није у сагласности ни са вољом Божијом.

Сигурно је да овакав ауторитет сведочења није могла да поседује свака помесна Црква. На то указује и сведочење Дионисија Коринтског, који око 170. године пише црквама у Спарти, Никомидији и Атини, као и другим сестринским црквама, писма догматске садржине, са једним упозоравајућим тоном. Међутим, када се он обраћа Римској Цркви ситуација је сасвим другачија. Док друге црквене заједнице он упозорава и укорава, о Римској Цркви говори искључиво у похвалама. У том смислу наводимо цитат из *Историје Цркве* (IV, 23) Јевсевија Памфила:

Постоји и Дионисијева Посланица Римљанима, која је упућена тадашњем епископу Сотиру. Биће прикладно да наведемо и ово: „Код вас постоји обичај из давнина да чините добра дела и да помажете браћи из других цркава. Ви такође помажете и сиротињу, као и браћу која су у рудницима. Ви, Римљани, чувате ваш обичај, предат вама од отаца, а ваш епископ Сотир не само да је сачувао тај обичај него и сам изобилно помаже свете, попут оца који љуби децу, охрабрујући такође све оне који му долазе.“³⁵

Јасно је због чега се Дионисије оваквим, бираним речима обраћа Римској Цркви. Њен ауторитет је био толики да он сâм није ни помишљао да јој се обрати на исти начин као другим црквеним заједницама које поучава и упозорава. Када томе придодемо историјску чињеницу да и Коринтска Црква представља Цркву апостолског порекла, онда је то још један доказ више у корист ондашњег ауторитета

³⁴ ДН, 26.

³⁵ Напомена: овај извор је коришћен у преводу са руског (Слободан Продић): Памфил, Ј. (2003), *Црквена историја*, Шибеник: Истина, 111–112.

Римске Цркве. Томе у прилог стоји и друго сведочење из *Историје Цркве* (IV, 23) Јевсевија Памфила, који, говорећи о Дионисијевој Посланици Римљанима, каже:

У тој посланици он (Дионисије) спомиње и Климентову Посланицу Коринћанима, напомињући да се та посланица такође чита по црквама: „Данас је свети дан Господњи (недеља), и прочитали смо вашу посланицу, и свагда ћемо је читати ради поуке исто као што читамо и посланицу коју нам раније упути Климент.“³⁶

Овај одељак показује да је Климентова Прва посланица Коринћанима, деценијама након свог настанка, у овој Цркви наилазила на одјек и поштовање. Та чињеница још једном потврђује ауторитет и првенство Цркве Рима у том периоду.

Клаус Шац, један од најеминентнијих познавалаца историје папског примата, истиче како је поштовање и ауторитет Римске Цркве у том периоду, био директно повезан са традицијом Светог Петра и Павла: њиховим пастирско-мисионарским радом, мучеништвом у Риму и поседовањем њихових светих моштију. По његовом тврђењу, дошло је до преноса примарног значаја и важности двојице светих апостола на Римску Цркву. Међутим, његов одговор на питање како се то десило крајње је неодређен. Он каже, наиме, да се то историјски тешко може утврдити, чињеницама доказати и поткрепити, али је, без обзира на то, до тога ипак дошло.³⁷

Исто што смо закључили у вези Дионисијевог обраћања Римљанима важи и за посланице Светог Игњатија Богоносца, епископа антиохијског. Када је овај светитељ био вођен на страдање у Рим, он се путем посланица обратио многим црквеним заједницама. У тим посланицама позивао је верне на опрезност, опомињући их да чувају јединство Цркве и заједницу са својим епископом, уједно их поучавајући и догматским истинама – због опасности од јеретичких учења. Једна од тих посланица била је упућена и Римској Цркви. Слично као код Дионисија, тон посланице којом се Игњатије обратио Римској Цркви у потпуности је другачији од осталих. У њој (3, 1) нема ни поуке, ни исправљања, већ је пуна похвала на рачун *цркве која нема пошребѣ за поучавањем, јер је она груѣ поучавала*.³⁸ За нашу тему посебно су интересантни стихови из пролога ове посланице:

³⁶ *Исѡо*.

³⁷ Schatz, K., *Papal Primacy From Its Origins to the Present*, 4.

³⁸ Јевтић, А., *Дела айосѡолских ученика*, 228.

Цркви која председава у месту области Римљана, богодостojна, достолепна, достоблажена, достохвална, достоуспешна, достоосвећена и председавајућа у љубави (προκαθήμενη τῆς ἀγάπης).³⁹

Последње речи овог цитата важне су не само за нашу тему, већ и као предмет тумачења и спорења теолога различитих хришћанских конфесија. Најпре, код самих римокатолика, ове речи имају јасан еклисиолошки карактер. По њима, стихови који указују да је Римска Црква *председавајућа у љубави* значе, у ствари, да Римска Црква председава осталим помесним црквама.⁴⁰ Дакле, *љубав* је овде идентификована са црквеном заједницом. Римокатолички теолози раније су ово председавање тумачили углавном тако да оно подразумева постојање једног општег јурисдикционог примата Римске Цркве над осталим помесним црквама.⁴¹ Са друге стране, протестанти су ово председавање схватили у једном социјално-харитативном контексту – као пример истицања Римске Цркве у служењу у љубави осталим црквама.⁴² Са православне стране посебно је интересантно тумачење Николаја Афанасјева. Он објашњава да је реч „љубав“ у синтагми „председавајућа у љубави“ код Светог Игњатија означавала помесну Цркву у њеном евхаристијском аспекту.⁴³ Свака помесна Црква је „љубав“ и све помесне цркве заједно такође су „љубав“, јер је свака помесна Црква, као што смо раније видели – по речима Светог Игњатија – католичанска, саборна Црква, те као таква пројављује потпуну Цркву Божију у Христу.

У историјском животу Цркве помесне црквене заједнице образују јединство засновано на љубави, те се о овом јединству може говорити истим речима. Због тога је Римска Црква, као она која „председава у љубави“, у ствари председавајућа у хармонији свих помесних цркава заснованој на љубави. Израз „председавајући“ употребљен је у мушком роду и означава епископа, који као поглавар помесне Цркве седи на челном месту њеног евхаристијског сабрања. Имајући на уму идентичност помесне Цркве са хармонијом свих цркава у љубави, Свети Игњатије осликава помесне цркве, груписане око Римске, на евхаристијском скупу – где Римска Црква „суди“ на првом месту. На тај начин може се видети да Римска Црква има првенство у скупу цркава

³⁹ Исџо, 227.

⁴⁰ Schatz, K., *Papal Primacy From Its Origins to the Present*, 5–6.

⁴¹ Franzen, A., *Pregled povijesti Crkve*, 28–29; и Hamman, A. G., *Rim i prvi hrišćani*, 109.

⁴² Schatz, K., *Papal Primacy From Its Origins to the Present*, 6.

⁴³ Афанасјев, Н., „Црква председавајућа у љубави“, 81.

уједињених у сагласности.⁴⁴ Наравно, овде нема помена о некаквој јурисдикционој потчињености других Римској Цркви. За Светог Игњатија, у духу ранохришћанског и новозаветног поимања Цркве и њене католичности, појам *πρῆνσις* као *председавање* није подразумевао никакву конотацију правно схваћеног примата. У прилог овом ставу говори и чињеница да се, у првом делу цитата о Римској Цркви, говори као о оној која „председава у области Римљана“. У раној Цркви очигледно су постојали савези, области, групе цркава којима су председавале цркве са највећим ауторитетом међу њима. Ови помесни савези настајали су под утицајем историјских околности и потребе да се цркве уједињавају под већим локалним центром. Управо о једном таквом савезу говори Свети Игњатије, када говори да Римска Црква председава у области Римљана. Постојала је потреба обраћања појединих помесних цркава већим помесним црквама близу њих, које су, сходно томе, уживале и већи ауторитет, односно првенство. Такво првенство је на помесном нивоу области Римљана имао Рим. На васељенском нивоу је такође постојао центар јединства – и то је опет био Рим.⁴⁵

На основу свега реченог закључује се да израз Светог Игњатија о Римској Цркви као „председавајућој у љубави“ има велики еклесиолошки значај, зато што упућује на духовни ауторитет и важност Римске Цркве – али без јурисдикционог примата. Клаус Шац констатује да се на основу овог одељка тешко може извести закључак о јурисдикционом примату Римске над осталим помесним црквама.⁴⁶ Ако би то неко схватио као сведочење о јурисдикционој власти Римске Цркве над осталим помесним црквама, онда би он изашао из оквира размишљања и доживљавања тајне Цркве код Светог Игњатија. И шире, он би испао из оквира целокупног ранохришћанског доживљавања Цркве. Свесни тога, многи римокатолички теолози у последње време прихватају другачији приступ тумачењу израза „председавајућа у љубави“, указујући на духовни ауторитет и важност Римске Цркве, али избегавајући да одељку припишу строго јурисдикциони карактер.⁴⁷ У правцу сведочанстава о духовном ауторитету и важности Римске Цркве треба споменути још једно необично сведочење. Реч је о тзв. Аверкијевом натпису, речима на гробу неког непознатог хришћанина пореклом из Мале Азије, који је око 200. године дошао у Рим. Аутор овог епитафа се на један поетско-симболички начин изразио о значају Римске Цркве:

⁴⁴ *Исѡо*, 81–82.

⁴⁵ *Исѡо*, 82–83.

⁴⁶ Schatz, K., *Papal Primacy From Its Origins to the Present*, 6.

⁴⁷ McCue, J. F., „The Roman Primacy in the Patristic Era – The Beginnings Through Nicaea“, 65.

Име ми је Аверкије, ученик сам светог пастира који напаса стада (...) и који својим великим очима све види (Христос)... Он ме је у Рим позвао, да видим једно Царство и једну Царицу у златним одежама и златној обући (Римска Црква); тамо сам видео народ са сјајним печатом (опет Римска Црква)...⁴⁸

Развој духовног ауторитета Римске Цркве, као и развој учења о наследишту Петрове службе кроз Римску столицу, према савременим римокатоличким теолозима нарочито је био приметан крајем другог века.⁴⁹ У то време, заблуда гностицизма створила је велике проблеме у Цркви и подстакла хришћане да ближе и прецизније одреде смисао светог предања у Цркви. Као што је познато, гностици су тврдили да најдубље познавање вере настаје преношењем тајног знања од стране истинских познавалаца тајни Божијих – гностика (изабраних посвећеника), њиховим исто тако тајним и посвећеним наследницима – изабраним појединцима, којима се, и преко којих се, тајно знање даље предаје. Гностицизам се очигледно одликовао својеврсним елитистичким приступом који је подразумевао да је истина доступна само појединцима – посвећенима и изабранима. Већина гностика покушавала је да свом лажном учењу путем „тајног предања“ прибави апостолски ауторитет. У том смислу, први помен о тзв. апостолском предању – односно апостолском наслеђу – налазимо у Птоlemeјевом гностичком писму Флору (165. г.),⁵⁰ у којем су изражене претензије на апостолско наслеђе Валентиновог учења. Интересантно је да су началници гностичке јереси дуго опстајали унутар Цркве, чак и док су проповедали своју јерес. Рим је током II века био препун учитеља јересијараха: Маркиона, Василида, Валентина и других, који су успевали да годинама остану у вези са Црквом, премда су проповедали јеретичка учења.

Најозбиљније оптужбе против њих биле су у томе да они у свом учењу проповедају новотарије. Одбацујући те оптужбе они су се бранили тврдњама да поседују тајно, скривено – апокрифно предање, које потиче од апостола. То предање они су схватили као наслеђе учења (у виду наслеђа учитеља грчких философских школа). То је подстакло Цркву да нагласи већ постојећа, мада не и пренаглашена, својства *епископа* као учитеља и *Цркве* као ризнице истине. Кроз такав развој догађаја дошло је постепено и до формирања канона Новог Завета. Одређивање четири Еванђеља и Павлових посланица као „канона исти-

⁴⁸ Цитирано према: Hamman, A. G., *Rim i prvi hrišćani*, 109–110.

⁴⁹ McCue, J. F., „The Roman Primacy in the Patristic Era – The Beginnings Through Nicaea“, 65.

⁵⁰ *Ibid*, 57.

не“ од стране Римске Цркве није било ништа друго него *анти-канон*, супротстављен канону који је био формирао јеретик Маркион – да би доказао „апостолство“ свог учења. Истицање дидактичког ауторитета епископа у спречи са средишњим местом које он заузима у поимању саборности – католичанства Цркве довело је до одређених промена у схватању појма католичанство – саборност Цркве. Црква је, како смо показали, себе најпре сматрала „католичанском“ зато што у њој присуствује цео Христос, и то кроз свету Евхаристију и епископа који је приноси. Сада је, у вези са кризом гностицизма, дошло до примарног истицања дидактичке функције епископа, који не само да служи Евхаристију већ и поучава потпуној истини. Тако израз *католичанска Црква* сада задобија смисао „правоверна“, „православна“ Црква, Црква која располаже свецелом, потпуном истином. Католичанство – саборност се поистовећује са ортодоксијом – правоверјем. Овакво схватање „католичанске“ Цркве доминира код Иринеја Лионског, Тертулијана, па и Климента Александријског, у периоду крајем II и почетком III века. Дакле, претње гностичких јереси нагнале су Цркву да нагласи моменат православности на такав начин да „католичанска“ Црква буде супротстављена јересима, а епископ да буде сматран наследником апостола, не само и не толико у председавању Евхаристијом (што би се могло закључити из Прве Климентове, Дидахија, Посланица Светог Игнатија), већ пре свега у проповедању апостолског учења. Наравно, и поред наглашавања православности, света Евхаристија се у том периоду и даље повезивала са католичанством Цркве.⁵¹

Дакле, против заблуда гностицизма и „тајних предања“ гностика, Црква износи значај Светог Предања као потпуне и *свима* у богослужбеном (евхаристијском) искуству Цркве доступне истине. Пут којим се у раној Цркви сматрало да се преноси истина Светог Предања био је апостолско прејемство епископске службе и њених носилаца. У то време су се сачињавале листе епископа појединих цркава уназад – све до апостолског времена. Непрекината сукцесија представљала је гаранцију да учење које проповедају епископи дотичних цркава заиста потиче од апостола и да је оно као такво, за разлику од гностичких предања, истинито и аутентично. У Цркви нема тајних предања, све је видљиво и чува се у црквама које су представљене у личностима својих епископа, који су пак своју службу и своје учење наследили од апостола. Логично је да су у том контексту посебну тежину сведочења имала предања оних цркава које су били основали апостоли, или оне у којима је неко од њих пострадао. Сматрало се да такве цркве имају сигурно

⁵¹ Зизјулас, Ј., *Јединство Цркве у Епископу и Евхаристији у прва три века*, 158.

сведочење вере, способно да се одупре изазовима разних новотарија гностичких јереси. Такве цркве су се налазиле у Антиохији, Коринту, Ефесу... и, наравно, у Риму.

На основу овог принципа, истиче Клаус Шац, јасно је да се Рим нашао у извесној предности у односу на остале цркве апостолског порекла, јер је чињеница мученичких смрти Апостола Петра и Павла давала посебан значај римском сведочењу вере. Наиме, мученичко сведочење светих апостола у овом граду обавезало је Римску Цркву на чување вере и њено преношење следећим покољењима. Значај Римске Цркве у то време био је ојачан и околношћу да на Западу – осим ње – других апостолских столица није било. С тим у вези, Црква у Риму брзо је стекла престиж у односу на локалне црквене заједнице Галије или Северне Африке. На основу овога могуће је закључити да сведочење Римске Цркве у збору апостолских (као и касније насталих) цркава већ у II и III веку хришћанства задобија особиту важност. То, међутим, није била нека ексклузивна важност која би Римску Цркву уздизала изнад осталих помесних црквених заједница.⁵²

Овакав закључак могуће је донети и на основу сведочења из дела Светог Иринеја Лионског. У трећој књизи његовог дела *Против јереси*, у контексту борбе против гностичких јереси, истиче се потреба за *правилном вером*. Свети Иринеј пише против тајних предања гностика, позивајући се том приликом на јавно предање Цркве, утврђено епископском службом. Он тврди да је апостолско предање вере неодвојиво повезано са апостолском сукцесијом – прејемством епископа. Континитет епископске службе својеврсни је гарант чистоте вере пренете од апостола. На једном месту (III, 2), говорећи о томе, Свети Иринеј истиче посебан значај Римске Цркве:

Сви они који желе да увиде истину, могу се у свакој цркви упознати са апостолским предањем, откривеним целом свету (...) Пошто би било веома опширно набрајати прејемства предстојатеља свих цркава, онда ћу ја навести апостолско прејемство које има највећа, најстарија и најпознатија црква, коју су у Риму основали и утврдили двојица најславнијих апостола, Петар и Павле (...) Заправо, са овом црквом, због њене претежне важности, по неопходности се саглашава свака црква, јер се у њој за све људе сачувало апостолско предање.⁵³

⁵² Schatz, K., *Papal Primacy From Its Origins to the Present*, 7–8.

⁵³ Irenaeus of Lyons, *Against Heresies*. Доступно преко: <http://www.ccel.org/fathers.html> (21. 12. 2010).

Овај текст показује да је Римска Црква већ крајем II века, осим универзалне духовне важности, поседовала и прво, угледно место у одређивању истините вере. Наведено место из дела Светог Иринеја Лионског било је предмет различитих тумачења. Савремени римокаатолички теолози, за разлику од старијих, избегавају да овом месту дају строго приматски карактер, свесни да у контексту целокупног Иринејевог дела тај цитат има нешто другачије значење.⁵⁴ Наиме, у истом овом спису (III, 4) Свети Иринеј каже:

Ако би се десила нека ствар која би изазвала спорове, треба се обратити најстаријим црквама и оним у којима су живели апостоли, па ће нам оне сигурно дати одређен и врло јасан одговор о случају који је у питању.⁵⁵

У светлости овог навода постаје јасно да адреса обраћања, у случају потребе, може бити било која Црква, не само Римска. То могу бити и цркве у Ефесу, Коринту, Антиохији, зависно од географске и духовне блискости. Очигледно је да Свети Иринеј говори о првенству Рима и о првенству других апостолских столица у појединим областима као о нечему што се међусобно не искључује. Тиме се оповргава идеја примата Римске Цркве као оне која издаје норме, правила, и која има власт над другим црквама. Уједно, текст Светог Иринеја указује на то да се првенство Римске Цркве огледа у арбитражи око насталих проблема, у решавању ових проблема апостолским сведочењем истинитости или заблудности неког учења. Друге сестринске цркве прихватају то сведочење због ауторитета римског наслеђа. Овај ауторитет је у периоду ране Цркве био нешто много значајније од било какве законске власти којој је Рим касније тежио. Првенство Рима је у том смислу по својој природи било другачије од правних закона и норми. Зато је и Н. Афанасјев могао да напише: „Ако је икада у црквеној историји важило правило *Roma locuta, causa finita*, то је било време пре него што је Рим добио било какву законску власт.“⁵⁶

Интересантно је да Свети Иринеј Лионски у истој књизи (III, 3), говорећи о оснивању Цркве у Риму, каже: „Блажени апостоли основавши и установивши Цркву оставили су службу епископства Лину

⁵⁴ Baus, K. (2001), „Izgradnja crkvenog uređenja u 3. stoljeću – Prednost Rima i njegova biskupa“, у књизи: Jedin, H. (ур.), *Velika povijest Crkve – knjiga prva*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 386.

⁵⁵ Irenaeus of Lyons, *Against Heresies*. Доступно преко: <http://www.ccel.org/fathers.html> (21. 12. 2010).

⁵⁶ Афанасјев, Н., „Црква председавајућа у љубави“, 87.

(...) Њега наслеђује Анаклит, после њега на трећем месту од апостола епископство добија Климент.⁵⁷ Према овом цитату, ни Апостол Петар ни Апостол Павле нису били епископи, као што ниједан од апостола није био епископ у правом смислу те речи. Знамо да се њихова мисија састојала у ширењу хришћанске вере и да је захтевала стално премештање из места у место. У наше време се под појмом „апостолско прејемство“ разуме, пре свега, лично прејемство власти, које води уназад до апостола и које епископи добијају на рукоположењу посредством полагања руку. Ово је ограничена представа идеје апостолског прејемства, јер ствара једну механичку, ограничену и јуридикчку представу о епископству. Такво виђење преовлађавало је углавном на хришћанском Западу.⁵⁸ Отуда је, у оквиру оваквог начина размишљања, и било могуће издвајање места и улоге римског епископа у односу на друге епископе. У православном поимању апостолско прејемство увек је условљено јединством црквене вере. Ван Цркве нема прејемства. Сâмо прејемство није „магијска“ припадност личности појединих епископа, већ је оно знак јединства вере.

Свети Иринеј, као што се може уочити, говори о конкретном прејемству епископа у конкретним црквама. Епископи не рукополажу сами своје наследнике, како би им *индивидуално* пренели некаква права, службе и овлашћења, већ у свакој Цркви, у одређено време, епископу као смена долази други, а њега рукополажу епископи других, околних цркава.⁵⁹ То има пресудни значај за православно поимање прејемства. Оно се на тај начин остварује у оквирима целокупне Цркве као целине, не на нивоу појединих личности (као код гностика), нити на нивоу само једног епископа (нпр. римског) и једне помесне Цркве (нпр. Римске). Истина припада целокупној Цркви. Не може се говорити о апостолском прејемству мимо везе са апостолском истином – а ту истину може потврдити само и једино Црква, вођена Духом Светим.⁶⁰ Потврда и сведочење те истине не може бити ексклузивно право само једног епископа или само једне помесне Цркве, напосто због саборне природе предања и апостолског прејемства.

Тачно је да Свети Иринеј инсистира на посебном значају тих „апостолских“ цркава (као што видимо у *Прошив јереси* III, 2). За ње-

⁵⁷ Irenaeus of Lyons, *Against Heresies*. Доступно преко: <http://www.ccel.org/fathers.html> (21. 12. 2010).

⁵⁸ Мајендорф, Ј., *Увод у свештоошачко бојословље – књига прва*, Врњачка Бања: Пролог, 52.

⁵⁹ Више о овоме видети у спису *Апостолско предање*, Светог Иполита Римског, у поменутом преводу: Јевтић, А., *Дела апостолских ученика*, 428.

⁶⁰ Мајендорф, Ј., *Увод у свештоошачко бојословље – књига прва*, 52.

га су те цркве очигледан доказ прејемствености предања. Занимљиво је да је та идеја од самог почетка коришћена са посебним одзивом у западном делу хришћанског света, где је постојао само један апостолски престо – римски. Та искључивост несумњиво је одиграла значајну улогу у развоју западног учења о примату Рима. На Истоку је било много „апостолских“ престола, те уважавање које је њима указивано никада није дало повода нечијим претензијама на искључивост. Чак су многи од тих престола били поседнути од стране јеретика (у чему није, током историје, била изузетак ни Римска столица), а сама чињеница да је ову или ону цркву основао неки апостол није на Истоку играла улогу од пресудног значаја.⁶¹

Сведочење Тертулијана у делу *Ојовртавање јеретика*, писаном око 200. године, слично је претходно наведеним Иринејевим тврдњама. Из овог Тертулијановог дела можемо издвојити два одељка. Они говоре о *правили вере* које је у Цркви наслеђено од светих апостола. Слично као и Иринеј, он говори о апостолском прејемству као прејемству учења о вери (глава 36). На основу тога, јединство вере у времену и простору представља залог јединства међу црквама:

Посетите апостолске цркве где још и данас стоје на њиховим местима катедре апостола (...) Погледајмо чему је научена и чему нас учи Римска Црква, посебно у њеним односима са афричким црквама. Она верује у једнога Бога Творца свега, у Исуса Христа, Сина Његовог, рођеног од Дјеве Марије. Она признаје васкрсење тела, прихвата, заједно са древним законом и пророцима, Еванђеље и Посланице апостола. То су извори са којих она црпи своју веру (...) О колико је привилегована и срећна та Римска Црква! На њу су апостоли излили, заједно са својом крвљу, бујицу речи свога учења (...) У њој је Петар претрпео муке које би се могле поредити са Господњим.⁶²

Други цитат из истог овог дела (глава 20) указује на идентичност и потпуну равноправност у сведочењима јединства заједничке вере сваке помесне Цркве:

Од ученика, Он је изабрао дванаесторицу да би га пратили и касније постали учитељи народâ (...) Апостоли су, примивши од

⁶¹ *Исѡо*, 53.

⁶² Tertullian, *The Prescription Against Haretics*. Доступно преко: <http://www.ccel.org/fathers.html> (20. 12. 2010).

обећаног им Духа Светога (...) утемељили Цркву најпре у Јудеји (...) и основали су цркве у многим градовима. Од ових цркава све друге су позајмиле семе тог учења, и до дана данашњег позајмљују у мери свог оснивања. Из тог разлога и ове последње убрајају се такође у број апостолских цркава, којих су као неке кћери (...) Све произлази из свога начела (почетка) по нужности, па према томе, без обзира на велики број знаменитих цркава, све оне се признају као једна Црква, као прва од свих, основана од стране апостола, као мајка свих цркава. Будући све апостолске, оне све заједно чине једну Цркву по светским контактима, по звању браће и везама дружења које обједињују све верујуће. Све што смо рекли има за основ јединство вере и учења посведочено од стране свих ових цркава.⁶³

На основу овог Тертулијановог текста јасно је да нико не може једноставно да узме и оснује нову Цркву без икакве сукцесије са прошлошћу, сукцесије схваћене као јединство заједничке вере. Одавде произилази и централни принцип православне еклисиологије: ради јединства заједничке вере све цркве су идентичне једна другој, ниједна од њих није изнад и није боља од других.⁶⁴ Сва шареноликост цркава постоји као сведочанство једне Цркве у многим деловима света, у многим помесним црквама, у којима једна, света, саборна и апостолска Црква постоји и у потпуности обитава. Стога ниједна Црква на основу неког спољашњег обележја не може да претендује на првенство над осталима. То је нарочито важно ако се има у виду истицање ауторитета Римске Цркве на основу њеног апостолског порекла – у првом цитату из споменутог Тертулијановог дела. На основу тог цитата, за православну теологију и за предање Цркве неспоран је ауторитет и духовна важност Римске Цркве у овом периоду али тај ауторитет, као што показује други цитат из дела *Против јереси*, не може да буде схваћен као неко ексклузивно право, као власт учења и управљања која је надређена осталим помесним црквама.

Важно је споменути да се тек код Тертулијана, први пут у ранохришћанској литератури експлицитно, помиње *locus classicus* Мт. 16, 18–19, и то у већ поменутом делу *О покретању јеретика*. У 22. глави Тертулијан, говорећи против гностика, истиче да је Христос одредио апостоле за учитеље и да им је све објаснио. Христос ништа није са-

⁶³ Tertullian, *The Prescription Against Haretics*. Доступно преко: <http://www.ccel.org/fathers.html> (20. 12. 2010).

⁶⁴ Мајендорф, Ј., *Увод у свештоотачко бојословље – књига прва*, 74.

крио од Петра, кога је назвао „стеном“ на којој ће саградити Цркву своју и коме је предао кључеве Царства небеског са овлашћењем да дреши и везује на небу и на земљи. Христос, такође, није сакрио ништа ни од свог вољеног ученика Јована. У овој парафрази Тертулијановог текста за нашу тему посебно су важне две ствари. Прво, за Тертулијана не постоји разлика у степену знања и откривења које су примили свети апостоли. Друго, одмах након алузије на Мт. 16, 18–19, Тертулијан спомиње и Апостола Јована, показујући да Петар није примио веће откривење и не поседује веће знање или овлашћења од Апостола Јована – љубљеног Христовог ученика.

Тakoђе је значајно да Тертулијан, у расправи са епископом римским Калистом, истиче да је Христос Петру лично и искључиво њему предао обећање. По њему, ниједан епископ не дели, нити наслеђује Петрове прерогативе – обећање дато Петру да ће на њему сазидати Цркву своју и да ће му предати кључеве Царства небеског.⁶⁵ За Тертулијана на основу Мт. 16, 18–19, Црква је саздана на Петру лично и за њега не постоји никакав ексклузивни ауторитет римског епископа – што је јасно и на основу целокупног Тертулијановог опуса, и што показују претходни цитати из дела *Ојоврџавање јеретика*.

Осим Тертулијана, за тумачење *locus classicus* Мт. 16, 18–19 сматрамо да је посебно интересантно мишљење Оригена. Он је, као што је познато, коментарисао готово читаво Свето Писмо. Нешто од тога било је уобличено у схолијама, нешто у омилијама, а за неке библијске књиге написао је и научне коментаре. Један од потпуних коментара Ориген је писао и на Еванђеље по Матеју. За нас је посебно интересантно тумачење споменутог одељка, с обзиром на значај који му римокатолички теолози придају. У коментару на Мт. 16, 18–19 Ориген каже:

Могуће је да ако, слично Петру, казујемо речи које је Симон Петар рекао Христу: *Ти си Христос, Син Божији живоји* – не зато што су нам тело и крв то открили, него зато што је светлост Оца небеског засијала и у нашим срцима, постанемо и ми оно што је био Петар. Ми исто као и он добијамо блаженство, јер узроци његовог блаженства примењиви су и у нашем случају (...) Он (Отац) даје нам откривење које узводи на небеса оне који су скинули све засторе са својих срдаца и који су добили дух Божије премудрости и откривења (...) И нама ће Логос такође рећи: *Ти си Петар*, итд., јер сваки ученик Христов јесте камен, и од Хри-

⁶⁵ Цитирано према: Kesich, V., „Peter's Primacy in the New Testament and the Early Tradition“, 63.

ста су пили они који су били од духовног камена који их је следио (1 Кор. 10, 4) и на сваком таквом камену узводи се свако слово Цркве и њој одговарајући начин живота.⁶⁶

Очигледно је да се у овом коментару Христове речи и благослов који је Петар добио не односе само на њега, већ на све оне који имају иста обележја која има и он. Свако од верних ко исповеда веру као Петар задобија исти благослов као Петар. Тако је, за Оригена, „стена на којој је саграђена Црква“ заправо вера коју је Петар исповедио. Сви који верују као Петар наследници су тог благослова и постају камен на коме Христос зида своју Цркву. Ово схватање прихваћено је касније од великог броја црквених отаца на Истоку и то је постало класично светоотачко тумачење.⁶⁷ Можемо га наћи код Теодора Мопсуестијског, Јована Златоустог, а од времена реформације актуелно је и код протестаната (код њих, додуше, у једном индивидуалистичком смислу – где је за спасење довољна само лична вера појединца, без њеног остварења у црквеној заједници). Са друге стране Ориген – на неким другим местима својих *Омилија* – коментаришући Мт. 16, 18–19 идентификује Петра са стеном. На тај начин се код њега среће и тумачење да је Христос обећао Петру да ће на њему лично *сазидати Цркву своју*: „*Петар, на коме је сазида Црква Хриштова, и коју враћа адова неће надвладати*“. Ово сведочење сачувано је код Јевсевија Памфила, у *Црквеној историји* (VI, 25).⁶⁸

Када говоримо о једном православном приступу служби Светог апостола Петра и примату римског епископа у прва три века, најпре можемо да констатујемо да посебно место и својеврсно првенство Светог Петра у сабору Дванаесторице, и то потврђено обиљем новозаветних цитата, како за предање тако и за савремену теологију Православне Цркве, није спорно. Међутим, треба уједно истаћи да, иако је Петар у новозаветним списима представљен као вођа апостола, он у тој улози није представљен као неки „супер-апостол“, неко ко је изнад осталих апостола.⁶⁹ Такође треба приметити да се, и поред веома важне улоге Апостола Петра у животу ране Цркве – што је евидентно у Делима светих апостола, ипак на Апостолском сабору (Дап. 15) Апостол Јаков Брат Господњи налази на позицији началствујућег, колико год значајно на том сабору

⁶⁶ Цитирано према: Мајендорф, Ј., *Увод у светоотачко богословље – књига прва*, 130–131.

⁶⁷ *Истио*.

⁶⁸ Памфил, Ј., *Црквена историја*, 167.

⁶⁹ Kesich, V., „Peter's Primacy in the New Testament and the Early Tradition“, 53.

било сведочење Апостола Петра.⁷⁰ Петрово излагање превагнуло је на сабору, али је председавање сабором припало Апостолу Јакову. Као онај који је, призван Духом Божијим, проповедао Корнилијевом дому, Петар је узео на себе главни део одбране Павла и Варнаве. Међутим, Јаков је тај који је дао резиме и у првом лицу изговорио коначну одлуку. То је могуће стога што је Јаков, после Петровог одласка из Јерусалима, био постављен за началника Јерусалимске Цркве (Дап. 12). Иако је ауторитет Апостола Петра очигледно био огроман, Јаков је председавао јер се сабор одржавао у Јерусалиму, а одлуке су донете заједнички и то тако да „би угодно Духу Светоме и нама“.⁷¹ Тиме се јасно истиче саборни карактер управљања Црквом.

Како је најбоље описати улогу Светог апостола Петра у раној Цркви, нарочито у првом периоду живота мајке Цркве у Јерусалиму? Реч „глава“ подразумева личну власт и право да се заповеда, а ништа од тога у овим текстовима не стоји. Реч „председник“ звучи као анахронизам. Титула „први епископ“ такође звучи анахроно, а уз то не води рачуна о улози коју су имали други апостоли, међу којима је Петар био *primus inter pares*. Еванђелист Матеј не употребљава ниједну од наведених титула. Он једноставно наводи Петра у листи Дванаесторице, описујући га титулом „први“. Петар је, дакле, први од Дванаесторице.⁷² У Еванђељу по Луки, као и у Делима апостолским, Петар увек делује са Једанаесторицом, или понекад са Апостолом Јованом, али никада сâм.

Апостоли су у Новом Завету представљени као посебна група. Њихов јединствени статус потврђен је и у раној Цркви. У листама епископа које имамо код Иринеја Лионског или Евсевија јасно се прави разлика између апостола као оснивача и епископа као наследника у некој локалној Цркви, нпр. у Риму или Антиохији. У Риму је Лин „први после Петра и Павла“. Како год ко разумео да су епископи наследници апостола, служба апостола се не може идентификовати са службом њихових наследника. Посебан статус и служба апостола, пре свега као сведока Христовог васкрсења, нису могли бити пренети на њихове наследнике. Нико не може да наследи јединствени статус који имају Дванаесторица – да седе на престолима и суде над дванаест племена Израиљевих (Лк. 22, 30). Исто тако нико не може да наследи Петра у његовој улози камена на коме је Христос сазидао своју Цркву. Једини наследник апостола је сама апостолска Црква, која поседује пуноћу апостолског предања⁷³ и

⁷⁰ *Ibid*, 54.

⁷¹ Куломзин, Н. (1989), „Место апостола Петра у раној Цркви“, у зборнику: Вуковић, С. (ур.), *Примат апостола Петра*, Крагујевац: Каленић, 115.

⁷² *Исѡ*, 101.

⁷³ Kesich, V., „Peter's Primacy in the New Testament and the Early Tradition“, 57.

са којом се сâм Христос идентификовао (Дап. 9, 4). Николај Колумзин примећује да су установљење Петровог првенства и сама његова улога међу апостолима били условљени конкретном и непоновљивом историјском ситуацијом. Услови се односе на јединственост и историјску непоновљивост Цркве Педесетнице. Наиме, као што је Црква Педесетнице била јединствен и непоновљив догађај у свештеној историји спасења, тако је и Петрово првенство у Сабору дванаесторице у Јерусалиму било историјски јединствена и непоновљива појава.⁷⁴

Сваки епископ у апостолској Цркви, који је на месту на коме је Петар био као началствујући на Евхаристији, и који као епископ обавља пастирске и проповедничке дужности које је Петар обављао, јесте наследник апостола. Али ниједан епископ не може наследити Петрово јединствено место у броју Дванаесторице – као првог сведока Васкрсења и као првог началника првог сабрања у Христу. Тако из перспективе Новог Завета нити има нити може бити Петровог или наследника било кога од Дванаесторице. Оно што је дато Петровој личности не може бити пренето било коме другом.

Анализирајући Дела светих апостола, Хенри Чедвик закључује да је пре и више Павле него Петар заслужан за креирање Рима као другог центра после Јерусалима.⁷⁵ Познато је да Павле у Гал. 1, 16 говори о томе да је његов апостолски ауторитет у ширењу благе вести међу незнабошцима не „у телу и крви“ (у чему неки виде алузију на Мт. 16, 16–17) већ у његовом живом искуству виђења васкрслог Христа од кога је он био и призван у службу. Да је тада постојало некакво учење о примату Апостола Петра, Павле би то сигурно знао и не би овде говорио о Божјем пореклу свог апостолског ауторитета, нити би критиковао Петрово понашање у Антиохији као дволичење. Једино што је реално постојало и што је Павле уважавао јесте то да је Петар био први међу Христовим ученицима и то се пројавило пре свега у томе што је Петар био началник прве хришћанске заједнице у Јерусалиму.⁷⁶

Христово обећање Петру да ће на њему сазидати своју Цркву у пуноћи је остварено у првој евхаристијској заједници у Јерусалиму – са Петром као њеним началником. У перспективи Новог Завета ниједна локална Црква не поседује примат над другом Црквом. Идеја универзалне Цркве, по којој је свака локална Црква само њен део, део свеопште

⁷⁴ Куломзин, Н., „Место апостола Петра у раној Цркви“, 117. Слично мишљење износи и Оскар Кулман, познати протестантски теолог, у свом делу: Cullman, O. (1952), *Saint Pierre*, Paris: Neuchatel.

⁷⁵ Цитирано према: Kesich, V., „Peter's Primacy in the New Testament and the Early Tradition“, 59.

⁷⁶ Kesich, V., „Peter's Primacy in the New Testament and the Early Tradition“, 58–59.

Цркве у свету, није учење Новог Завета. Исто тако ни концепт Петровог надапостолског ауторитета није учење Новог Завета.⁷⁷ Развој Петровог првенства како је представљен у Новом Завету у Петров примат током следећих векова не може бити схваћен или представљен као легитиман, природни развој. То је пре „еволуцијски“ процес који подразумева, укључује и допушта каснијим, историјским и небиблијским факторима, изворно несвојственим одељку Мт. 16, 16–19, да доминирају у објашњавању онога што је Христос обећао Петру.⁷⁸

Сваки помесни епископ ране Цркве био је учитељ свог стада. Сваки од епископа је светотајински, путем апостолског прејемства, задобијао назнаке за службу Светог апостола Петра, првог исповедника вере и началника првог евхаристијског сабрања у Јерусалиму.⁷⁹ Зато је рано светоотачко предање у служби првих епископа сасвим јасно уочавало прејемство или сукцесију службе Светог апостола Петра. Наиме, познато је учење Светог Кипријана Картагинског о „Петровој столици“ као месту које постоји у свакој посебној и помесној, а не само у Римској Цркви.⁸⁰ Исте ставове, потпуно неvezано за Кипријана, налазимо и код других, источних отаца, што је потврда тога да то схватање представља део саборног предања ране Цркве. Тако Свети Григорије Ниски тврди да је Христос преко Петра *дао ейискојима кључеве небеске йочасџи*.⁸¹

Текстови светих отаца на Истоку, који су се односили на прослављање Светог апостола Петра и величање његове улоге у оснивању Цркве, нису ни у ком случају, чак ни после Великог раскола, доводили то у везу са папским претензијама. За њих је служење сваког епископа, не само папе, водило порекло од Петровог служења. Као што је Петар био позван од Христа да утврди у вери своју браћу (Лк. 22, 32), тако су и епископи позвани и постављени да буду чувари вере у својим локалним црквама. Петрова сукцесија огледа се у чувању праве вере и она као таква не може бити географски локализована или монополисана од стране једне Цркве (Римске) или пак једне личности (папе). Због тога је правослачним хришћанима учење о примату, како је оно у средњем веку развијено на Западу, било потпуно неприхватљиво и страно. Једна посебна, помесна Црква не може у очувању Петрове вере имати више овлашћења

⁷⁷ *Ibid*, 59–60. Подсетимо да је у оквиру концепта евхаристијске еклисиологије овај аргумент од стране православних теолога први успешно применио Николај Афанасјев, користећи га у разликовању Петровог првенства од Петровог примата. Видети више о томе у његовим текстовима: Афанасјев, Н., *Сџудије и чланци*.

⁷⁸ Kesich, V., „Peter's Primacy in the New Testament and the Early Tradition“, 60–61.

⁷⁹ Мајендорф, Ј. (1989), „Свети Петар у византијском богословљу“, у зборнику: Вуковић, С. (ур.), *Приматџ айосџола Петџра*, Крагујевац: Каленић, стр. 10.

⁸⁰ *Исџо*.

⁸¹ *Исџо*.

од других помесних цркава, јер у схватањима раних хришћана свака помесна црквена заједница представљала је једну целосну, католичанску, односно саборну Цркву. Зато се на Истоку највиши могући израз истине тражио у сагласности свих епископа, а не у власти једног посебног међу њима. Сама Петрова наследност је била укључена у епископску службу сваке Цркве и представљала је одговорност у којој је сваки „наследник Петров“, укључујући и епископа Рима, могао да погреши.⁸²

Идеја примата једног од епископа постојала је и на Истоку, али не као Богом одређена функција једне помесне Цркве већ као нешто што се сматрало меродавним углавном у области саборског законодавства.⁸³ 28. канон Халкидонског сабора показује да су првенство и привилегије римског епископа поштовани због тога што је Рим био престоница Римске империје, а тек се после тога истиче да је то столица коју је основао Петар. Само је повезаност ова два елемента давала епископу Рима право да заузме прво место у хришћанском свету, наравно, уз сагласност осталих цркава.⁸⁴ Многе цркве на Истоку могле су такође да буду назване апостолским столицама, јер су биле основане од Петра, Павла, Јована и других апостола. Међутим, то није давало никакве јуридикчке предности тим црквама. Епископ Јерусалима је у IV веку био само викар митрополита Кесарије, где се тада налазила грађанска престоница Палестине. Када је Први васељенски сабор у Nikeји у свом познатом 6. канону поменуо *старе обичаје* који су признавали изузетну предност црквама Александрије, Антиохије и Рима, избор тих цркава није био условљен историјским основама њиховог оснивања већ чињеницом да су се оне налазиле у најважнијим градовима – центрима Царства. Када би мерило тих предности биле апостолске основе тих цркава, Црква у Александрији, коју је основао Апостол Марко, не би могла да буде у предности у односу на Цркву у Антиохији, где је Нови Завет потврдио присуство Апостола Петра. 28. канон Халкидона, уздижући епископа Константинопоља на друго почасно место, сведочи о томе да мерило није у апостоличности, већ у принципу подударења црквене администрације са световним структурама државе. До неизбежног сукоба у схватању примата на Истоку и на Западу дошло је управо због апсолутизовања и догматизовања значаја „апостолског“ мерила првенства, до кога је током историје дошло од стране Римске Цркве.⁸⁵

Очигледно је да ни код Оригена (као и код многих каснијих светих отаца) не треба раздвајати Петра и његову веру. Црква је сазидана на

⁸² Мајендорф, Ј. (1989), *Византијско богословље*, Крагујевац: Каленић, 122.

⁸³ *Истѡ*, 119.

⁸⁴ Мајендорф, Ј., „Свети Петар у византијском богословљу“, 8.

⁸⁵ Мајендорф, Ј., *Византијско богословље*, 122.

Петру и истовремено на стени која представља Петрово исповедање вере. Често су обе ове интерпретације присутне у списима светих отаца једна са другом, те се они у том смислу показују много „либералнијим“ и спремнијим за једно шире, свеобухватније, да кажемо „католичанскије“ тумачење него што је то случај са многим модерним теолозима данас.⁸⁶ Оно што је посебно интересантно за нашу тему јесте чињеница да код Оригена, у коментарима на овај текст – који је, као што смо већ истакли, најзначајнији за римокатоличку теологију у новозаветном утемељивању Петровог првенства и папског примата – нема ни помена, и то ни једном једином речју, о Римској Цркви и римском епископу.⁸⁷ Заједно са до сада спомињаним светоотачким тумачењима овог одељка, то показује да рани хришћански писци нису схватили Петрову позицију лидера и вође као поседовање неких посебних привилегија и ауторитета, који би евентуално били пренети на неког његовог наследника у било којој, па и Римској Цркви. Да је било тако, ови ранохришћански писци би то забележили. Петрово вођење Цркве увек је подразумевало благослов и ауторитет који се у Цркви остваривао заједно са другим апостолима.

У својим тумачењима апостолског одељка ранохришћански писци остали су слободни од сукоба и контроверзи које ће у вези са питањем папског примата настати у каснијим вековима – конкретно од IV и V века надаље. Оно што је код њих евидентно јесте истицање улоге и важности, значаја личности Светог Петра у раној Цркви, али без икаквих конотација које би могле да једним „природним“ током и развојем доведу до примата римског епископа и Римске Цркве како ће он бити схваћен у каснијим вековима црквене историје. Рани црквени писци живели у свету другачијем од света какав ће бити формиран од IV и V века надаље, када ће многи спољни, историјски фактори, унети у схватање новозаветно утемељеног Петровог првенства одређене новине и тако довести до приматског поимања службе римског епископа на начин који је био стран црквеној традицији прва три века.

Један речити пример представљају спорови око празновања Пасхе. Наиме, Римска Црква је заједно са већином других цркава славила Васкрс у недељу после јудејске Пасхе. Међутим, малоазијске цркве, позивајући се на традицију Светог Јована Богослова, славиле су Васкрс трећег дана по јудејској Пасхи, без обзира на то да ли је то падало у недељу или не. Интересантно је да су све до краја II века ова

⁸⁶ Kesich, V., „Peter’s Primacy in the New Testament and the Early Tradition“, 66–67.

⁸⁷ Ово је запажање како римокатоличких теолога: McCue, J. F., „The Roman Primacy in the Patristic Era – The Beginnings Through Nicaea“, 61–62, тако и православних: Мајендорф, Ј., *Увод у свештоотачко богословље – књига прва*, 131.

два обичаја упоредо постојала и међусобно се толерисала – што се може видети из сусрета Поликарпа Смирнског и римског папе Аниките (око 160. године). Двојица епископа нису успела да један другог убеде у исправност своје праксе, али су се разишли у миру и њихово општење није било доведено у питање. Неки од *кваторгецимана*, хришћана из Мале Азије који су Пасху празновали 14. нисана у који год дан седмице да падне, нашли су се око 198. године у Риму, где су изгледа желели да наметну своје обичаје у погледу времена прослављања Пасхе. Због тога је, како то сведочи Јевсевије Памфил у *Црквеној историји* (V, 24), папа Виктор покренуо иницијативу за сазивање помесних сабора широм хришћанског света⁸⁸ – у Палестини, Италији, Галији и Понту, као и у Малој Азији под Поликратом Ефеским. Сви ови сабори изјаснили су се у прилог прослављања Пасхе у недељу, осим малоазијског сабора којим је председавао Поликрат. У одговору папи Виктору, Поликрат се позвао на чињеницу да су у Малој Азији били сахрањени Апостол Јован (у Ефесу) и Апостол Филип (у Јераполису), вероватно у пандан Викторовом позивању на петро-павловско порекло Римске Цркве. Одеље из тог писма имамо у *Историји Цркве* Јевсевија Памфила (V, 24):

Ми строго чувамо тај празник, ништа не додајемо нити нешто одузимамо. У Азији постоје велика светила вере, која ће устати у дан Доласка Господњег (...) Филип, један од *дванаесторице*, који се упокоји у Јерапољу (...) и Јован, који је био на грудима Господњим (...) који такође почива у Ефесу.⁸⁹

Папа Виктор је после тога, због неприхватања римског става о празновању Пасхе, искључио из црквене заједнице читаву Цркву проконзуларне Азије. Међутим, већина помесних цркава није одобрила овакав поступак папе Виктора, иако оне нису подржавале праксу малоазијских цркава. У томе се на нарочит начин истакао Свети Иринеј Лионски који је, мада подржавајући и прихватајући римску праксу, уједно сматрао да се папа према црквама Мале Азије морао поставити другачије. Његов аргумент било је то што је, само тридесетак година раније – у време Аниките и Поликарпа, у Цркви било места за оба обичаја. Сведочанство о томе остало је у одломцима писма Иринеја Лионског папи Виктору, сачуваним такође у *Историји Цркве* Јевсевија Памфила (V, 24):

⁸⁸ Памфил, Ј., *Црквена историја*, 144.

⁸⁹ *Истио*.

Свештеници који су живели до Сотира, предстојатеља цркве којом ти сада управљаш: Аникита, Пије, Хигин, Телесфор и Ксист, нити су се сами држали тог обичаја о светковању Пасхе, нити су допуштали другима да се по њему управљају. Али, иако нису усвојили азијски обичај, опет због тога нису нарушавали мир са тамошњим црквама, него су у миру живели са браћом која су им долазила из оних крајева где је био другачији обичај по питању светковања Пасхе. И због тога обичаја нико никада није неког одлучио, него су твоји претходници слали Евхаристију браћи из тих цркава са другачијим обичајем (...) Блажени Поликарп је у време Аниките био у Риму и избежавали су да се споре, јер Аникита није успео да наговори Поликарпа да одступи од предања које је научио још док је био са Јованом, учеником Господњим, и са осталим апостолима (...) Такође ни Поликарп није успео да наговори Аникиту да прихвати његов обичај, јер је епископ Рима наводио да треба чувати обичаје својих претходника. Не гледајући на то, они нису искључивали један другог од Цркве, а то се види и из тога што је Аникита, уважавајући Поликарпа, допустио овоме да служи Евхаристију у својој цркви, и они се расташе у миру.⁹⁰

Дакле, према Светом Иринеју, у Цркви је било места за оба обичаја. Иринеј није осудио Виктора за присвајање неких посебних права, али је јасно ставио до знања да не сматра став папе Виктора непогрешивим.⁹¹ За неке римокатоличке теологе поступак папе Виктора према црквама Мале Азије представљао је јасну примену општег јурисдикционог примата римског епископа у читавој Цркви.⁹² То мишљење је, међутим, чак и код римокатоличких теолога углавном превазиђено. Ако би прихватили овај пример као доказ за постојање јурисдикционог примата у оно време, остало би нејасно зашто је папа Виктор поступио тако тек након што су остале цркве прихватиле римску праксу. Да је постојало нешто попут јурисдикционог примата римског епископа, он не би морао да позива локалне цркве да по овом питању сазивају своје саборе. У прилог томе иде и чињеница да већина помесних цркава није одобрила поступак папе Виктора (укључујући и значајно сведочење Иринеја Лионског), иако су прихватили његову праксу. Такође, већина помесних цркава није у својој пракси ни одо-

⁹⁰ *Исѡо*, 145.

⁹¹ Поповић, Ј. (1992), *Ойшѡа црквена исѡорија – књиѡа прва*, Нови Сад: Прометеј, 311.

⁹² Hamman, A. G., *Rim i prvi hrišćani*, 110.

брила ову Викторову осуду, што утолико више указује на непостојање јурисдикционог примата. Због свега тога, савремени римокатолички теолози у овом случају виде тек први познати пример иницијативе коју је предузео један римски епископ, а која је претендовала да има универзални карактер.⁹³ Тај покушај је, очито, наишао на жесток отпор и одбацивање. Рим није успео да наметне своје ставове који се нису слагали са праксом других цркава. Са друге стране, доминирали су обичаји Римске Цркве⁹⁴ и њена пракса, која је уједно била и пракса већине помесних цркава у оно време. Према римокатоличким теолозима, то сведочи о ондашњој духовној важности и ауторитету Римске Цркве.⁹⁵ То је са православне стране у потпуности прихватљиво, имајући стално на уму претходно изнете примедбе на контекст јурисдикционог схватања примата римског епископа.

Неких шездесетак година касније (око 255. године) дошло је до кризе по питању крштавања јеретика. Било је спорно да ли треба поново крштавати оне који су припадали некој јеретичкој заједници па су се поново обратили у Цркву, или се њихово крштење у тој заједници могло сматрати валидним. Римска Црква је таква крштења прихватала, уз додатак миропомазања као потврде ступања у црквено заједништво. Северноафричке и малоазијске цркве су сматрале да је обраћене јеретике неопходно поново крштавати. У том контексту папа Стефан, да би потврдио свој став, апелује на Мт. 16, 18, говорећи о себи као о Петровом наследнику.⁹⁶ Овде више није у питању једноставно (и до тада познато) позивање на римску традицију и њено петро-павловско порекло. Сада папа себе сматра титуларним носиоцем потпуне моћи и власти у Цркви на основу наслеђа. Било је то први пут да се Мт. 16, 18 директно примењује на римског епископа. Према савременим римокатоличким теолозима реч је о једном вишем нивоу самосвести Римске Цркве и римског епископа када је реч о примату.⁹⁷ Цркве Северне Африке и Мале Азије одбациле су Стефаново позивање на Мт. 16, 18, после чега их је папа Стефан изопштио.⁹⁸

Према Светом Кипријану Картагинском, папа Стефан је, признајући јеретичко крштење, почео да уводи неке нове „стене“,⁹⁹ подри-

⁹³ Schatz, K., *Papal Primacy From Its Origins to the Present*, 11.

⁹⁴ McCue, J. F., „The Roman Primacy in the Patristic Era – The Beginnings Through Nicaea“, 72.

⁹⁵ Schatz, K., *Papal Primacy From Its Origins to the Present*, 11.

⁹⁶ Позивање папе Стефана на Мт. 16, 18 остало је забележено у писму епископа Фирмилијана Кесаријског Кипријану Картагинском. Видети у: DH, 28.

⁹⁷ Schatz, K., *Papal Primacy From Its Origins to the Present*, 13.

⁹⁸ DH, 28.

⁹⁹ Цитирано према: Schatz, K., *Papal Primacy From Its Origins to the Present*, 14.

вајући на тај начин јединство Цркве. На тај начин он се понео управо супротно месту Мт. 16, 18, које говори о јединству Цркве. Према Кипријану, Стефан не може да се позива на Петрово наслеђе јер је признао јеретичко крштење, признајући самим тим црквеност јеретицима – што је само по себи чин против јединства Цркве. Овде се нећемо бавити анализом питања о крштавању јеретика, већ ћемо указати на неке појединости везане за тему примата римског епископа. Свети Кипријан је захтевао да картагински епископи, у његовој области првенства, прихвате његову праксу, али им је уједно дао и слободу, као што се види у његовој 75. *посланици*, да чине по нахођењу и да ће *само Боју* одговарати за то.¹⁰⁰ Дионисије Александријски и Фирмилијан Кесаријски, реагујући на Стефаново одлучење северноафричких и малоазијских цркава, тврдили су да Стефан није многе одлучио од себе већ себе од многих.¹⁰¹ Њихов став директно показује да некакав општеприхваћени јурисдикциони примат папе у том периоду није постојао. Са друге стране приметан је одбрамбени став Светог Кипријана, иако се он у полемици са Стефаном изражавао у оштрим тоновима. Духовна важност и ауторитет Римске Цркве били су неспорни и за самог Кипријана.

Овде се треба осврнути и на Кипријаново тумачење Мт. 16, 18, с обзиром на то да је његов неистомишљеник, папа Стефан, први римски епископ који је ово новозаветно место применио директно на себе као на Петровог наследника. У свом делу *О јединству Цркве* (глава 4) Кипријан између осталог пише:

Господ говори Петру: *А ја ти кажем: Ти си Петар, и на њом камену сазидаћу Цркву своју* (Мт. 16., 18) (...) и опет му Он говори након васкрсења: *Чувај овце моје* (Јн 21, 16). На тај начин Он оснива Цркву своју на једном. И премда по васкрсењу свом даје једнаку власт свим апостолима (Јн. 20, 21–23), ипак, да би показао јединство Цркве, желео је да то јединство започне са једним. Свакако, и други апостоли били су исто што и Петар, имајући једнако са њим достојанство и власт, али на почетку се указује на једног, ради означавања једне Цркве.¹⁰²

¹⁰⁰ Cyprian of Carthage, *The Epistles*. Доступно преко: <http://www.ccel.org/fathers.html> (21. 12. 2010).

¹⁰¹ Малицки, П. (1993), *Историја Хришћанске цркве*, Београд: Свети архијерејски синод СПЦ, 109.

¹⁰² Cyprian of Carthage, *On the Unity of the Church*, Доступно преко: <http://www.ccel.org/fathers.html> (21. 12. 2010).

Данас преовладава мишљење да се у овом делу Кипријана, када год је реч о Светом Петру, говори у контексту ранохришћанске идеје да свака помесна Црква, возглављена у епископу, јесте наследница Петра.¹⁰³ Апостол Петар сматран је неком врстом модела, центром, основом јединства целокупне Цркве у целини. Ова идеја није била заснована ни на легалистичком принципу, нити на личним својствима епископа. Она је била израз природе помесне црквене заједнице, *изван које нема сјасења*.¹⁰⁴ У прилог овоме може се навести одељак из његовог дела *О ѿалима*, који садржи учење Светог Кипријана о епископату – према којем сваки епископ поседује пуноћу ауторитета и власти:

Господ наш, чије смо заповести и савете дужни да чувамо, одређујући достојанство епископа и управљање својом Црквом, говори Петру у Еванђељу: *Кажем ти: ти си Петар (грчки: камен), и на шом камену сазидаћу Цркву своју, и враћа ага је неће надвладаши. И даћу ти кључеве Царства небеског, и што свежеш на земљи биће свезано на небу, и што разрешиш на земљи биће разрешено на небесима* (Мт. 16, 18–19). Одавде следствено и прејемствено проистиче власт епископа и управљање Црквом, тако што се Црква поставља на епископима и сваким чином Цркве управљају ти началствујући. Цркву сачињавају епископ, клир и сви који стоје у вери.¹⁰⁵

Јасно је да Господ, према Светом Кипријану, када говори Петру има у виду установљење епископске службе а не примат Светог Петра, како се то код римокатолика традиционално схвата. На основу дела Светог Кипријана Картагинског *Петров ѿресио* је епископско седиште, епископска столица у свакој помесној Цркви. У том смислу Свети Кипријан наставља традицију ранохришћанске Цркве и Светог Игњатија Богоносца о помесној Цркви возглављеној у епископу као о целосној, нераздељивој, потпуној, католичанској Цркви.

Иако је јасно да Свети Кипријан, цитирајући у више наврата Мт. 16, 18–19, не говори ексклузивно о римском епископу и његовим правима у Цркви већ о сваком епископу, он ипак са великим поштовањем говори о Римској Цркви, одајући јој признање као „исходећој“ или главној Цркви – Цркви која је служила као пример и седиште

¹⁰³ Мајендорф, Ј., *Увод у свештоошачко бојословље – књија прва*, 94.

¹⁰⁴ *Исио*, 95.

¹⁰⁵ Цитирано према: Мајендорф, Ј., *Увод у свештоошачко бојословље – књија прва*, 96.

читаваог западног хришћанства. То је пре свега последица историјско-политичког положаја Рима, корена и извора читаваог западног, па и афричког хришћанства. Приметно је да Свети Кипријан не одобрава Стефаново понашање и погледе не само због тога што сматра да не одговарају истини, већ и због Стефановог насилног наметања свог ауторитета и става као неприкосновених, уз то још и правданих наслеђем Петрове власти на основу Мт. 16, 18. Помесни сабор у Картагини 256. године, који је окупио осамдесет седам афричких епископа (трећи у низу афрички сабор посвећен питању поновног крштења јеретика) јасно је исказао неодобравање те својеврсне тираније, насиља, наметања папских ставова Кипријану, као и картагинској и афричким црквама уопште:

Према томе, поводом овога свако од нас треба да каже шта мисли, не осуђујући никога и не негирајући право општења ономе који, мимо очекивања, мисли различито од нас. Јер нико од нас не ставља себе изнад осталих епископа, и не установљује тирански терор, е да би принудио своју сабраћу на послушност, зато што сваки епископ у складу са својом слободом и влашћу има право на своје расуђивање, и не могу други епископи у већој мери да осуде њега, неголи он њих. Чекаћемо суд Господа Исуса Христа, који је једини властан да нас узвиси на управу својом Црквом и да нам суди за наше владање.¹⁰⁶

Управо овај извод из правила Картагинског сабора садржи прикривени укор упућен „брату“ Стефану, који је претендовао на већи ауторитет (у смислу јуридикке власти – обавезујућег прихватања његових одлука) у односу на остале епископе. У том контексту, у 121. правилу Картагинског сабора каже се да „не инсистира један епископ на свом суду“ – пошто ниједан епископ нема личну власт над другим епископима. Само свеопшта сагласност епископа може да послужи као знак Божије воље, и само Бог одлучује ко је крив а ко прав.¹⁰⁷

Могло би се закључити да су расправе о датуму празновања Пасхе и о јеретичком крштењу показале да званично изјашњавање Рима, па чак ни случајеви изопштења поводом конкретних проблема и сукоба, нису били довољни да би став римског епископа био прихваћен од свих. То истиче и савремена римокатоличка теологија. Међутим, такође је приметно да су се ток дискусија и расправа, па и могућа

¹⁰⁶ Цитирано према: Мајендорф, Ј., *Увод у свештоотачко бојословље – књига прва*, 100.

¹⁰⁷ *Исто*.

решења насталих проблема, на неки начин усмеравали ставом Рима. Како примећују савремени римокатолички теолози, у оба споменута случаја римска пракса однела је коначну превагу. Они на основу тога закључују да се у самој Цркви формирала одређена позиција Цркве у Риму, која ће касније постати толико стабилна и чврста да ће се о њој без објашњавања говорити као о нечему што се сматра прихватљивим, признатим и ауторитативним.¹⁰⁸ У *Историји Цркве* (2, 15) Сократа Схоластика постоји једно интересантно сведочење које осликава поменути позицију. Реч је о обраћању источних епископа (међу којима је био и Свети Атанасије Александријски), свргнутих у време аријанске кризе, папи Јулију за помоћ:

Сви су говорили епископу Јулију Римском о ономе шта се дешавало са њима, а Јулије им је, на основу повластица Римске цркве, дао писмена пуномоћства којима их је враћао на њихова места (...) Вративши се из Рима, и показавши пуномоћства епископа Јулија, они су заузели своје цркве.¹⁰⁹

Прихватање ставова Рима у скоро свим најважнијим дискусијама и сукобима у историји ране Цркве показује да је та катедра поседовала добар осећај за црквену праксу и живот, иако у својим редовима често није имала нарочито добре теологе. То опет говори о незаобилазном значају и духовном ауторитету, својеврсном првенству сведочења које је Рим имао у односу на остале цркве. У исто време, описани догађаји и сукоби могу указати на непостојање неког општег јурисдикционог примата Римске Цркве у прва три века. Зато не чуди да савремени римокатолички теолози веома уздржано говоре о примени примата у том раном периоду црквене историје, иако они евидентно схватају примат као нешто чиме је римски епископ и тада располагао. По њима, он није експлицитније користио свој примат јер историјске околности нису то захтевале. Зато, према њиховом образлагању, догађаји ране црквене историје не могу да открију примат у свом његовом обиму у којем ће се он пројавити у каснијем животу Цркве.¹¹⁰

Догађаји и списи ране црквене историје, како показују наведени примери, не могу указати на постојање папског примата у оном обиму и јурисдикционом виду у којем ће се он развити касније. Међу-

¹⁰⁸ Schatz, K., *Papal Primacy From Its Origins to the Present*, 15.

¹⁰⁹ Напомена: овај извор је коришћен у преводу са руског (Слободан Продић) : Схоластик, С. (2002), *Историја Цркве*, Шибеник: Истина, 59.

¹¹⁰ McCue, J. F., „The Roman Primacy in the Patristic Era – The Beginnings Through Nicaea“, 72.

тим, оно што нам они могу открити јесте синодална природа устројства ране Цркве. Свети Игњатије Богоносац писао је да се потпуна, свецелосна, саборна (католичанска) Црква пројављује кроз сваку литургијску заједницу возглављену, сабрану око једног началника – епископа. Зато он о католичанским црквама говори у множини. Познато је да овакво схватање Цркве представља само развој предања апостолског доба, будући да идентичне ставове о Цркви можемо наћи и у посланицама Светог Павла.

Овакво схватање Цркве било је заступљено у делима многих святих отаца тог доба. Један од најбољих примера за то је управо Свети Кипријан Картагински, који је у својим посланицама (нарочито у 53. и 59. посланици) јасно показао да се јединство и пуноћа Цркве пројављују управо у светој Евхаристији. Сам израз *католичанска Црква* за њега се односи на јединство остварено и пројављено у светој Евхаристији и њеном Епископу. Слично Светом Иринеју, Кипријан је схватао саборност Цркве и као пуноћу праве вере и као благодат вечног живота који нам се дају у свакој у епископу возглављеној помесној Цркви. Католичанска Црква је, дакле, свака помесна Црква која је кроз свог епископа основана на Петру и његовом престолу.¹¹¹ Занимљиво је приметити да Свети Кипријан прецизно одређује однос католичности Цркве и праве вере. Наиме, права вера, истинита вера, која је по његовом схватању саставни део саборности Цркве, увек је вера конкретне заједнице. Међутим, права вера није критеријум *католичанске Цркве* већ је *католичанска Црква* критеријум правоверја.¹¹² Зато је код Светог Кипријана католичанство Цркве шири појам од правоверја: оно обухвата у себи правоверје али се не исцрпљује њиме. Из оваквих ставова Светог Кипријана, ставова који осликавају поимање саборности у читавој Цркви тог времена, постаје нам јасније зашто је и како уопште могло да дође до сукоба са папом Стефаном. Из чињенице да су источне цркве подржале Кипријанове ставове у његовом сукобу са папом Стефаном очигледно је да дотична ситуација Цркву Рима доводи у положај изолованости. Зато не чуди што папа Стефан није ни остварио најављени прекид општења са црквама које су имале другачији став. Следећи римски епископ, Сикст II чак је пожurio да разним уступцима поново успостави јединство.¹¹³ Сама могућност противљења Цркви Рима потицала је из свести у епископу возглављене помесне Цркве да је она сама пуна,

¹¹¹ Цитирано према: Зизјулас, Ј., *Јединство Цркве у Епископу и Евхаристији у прва три века*, 170.

¹¹² Зизјулас, Ј., *Јединство Цркве у Епископу и Евхаристији у прва три века*, 171.

¹¹³ *Исто*, 175.

саборна, целосна, односно католичанска Црква – свести која је била наслеђена још из апостолског периода.

Тако схваћена саборност – католичанство сваке помесне цркве саму ту Цркву није чинила екклесиолошки и историјски независном у односу на остале помесне цркве широм света. Свест о *католичанској Цркви по свој васељени*, коју смо раније могли да уочимо у *Сирадању Поликарповом*, значила је да, иако су широм света постојале цркве, ипак у суштини постоји само *једна Црква*. Међутим, таква *једна Црква по свој васељени* није представљала скуп делова, јер је свака појединачна (помесна) евхаристијска заједница представљала целу, потпуну Цркву. По том питању пресудна је сама природа Цркве, која се у пуноћи открива у једном евхаристијском сабрању под једним епископом. *Једна Црква по свој васељени* пројављивала се у конкретним историјским условима као јединство – не неких делова, већ „пуних кругова“ који се узајамно суштински поистовећују.¹¹⁴ То одговара свему ономе што су учили Господ и апостоли (апостолско прејемство епископа), као и ономе што се остваривало и учило у црквама широм света.

Највиши могући облик *Цркве која је по свој васељени* представљало је јединство у светој Евхаристији и у епископу. Свака Евхаристија приносила се за једну, свету, католичанску и апостолску Цркву, широм васељене. Зато је сваки епископ могао да „уступи“ служење Евхаристије епископу друге Цркве (у познатим случајевима нпр. папа Аникита Поликарпу, када га је овај посетио у Риму). Такође, сваки верник је са препоруком и допуштењем свог епископа могао да учествује у Евхаристији друге Цркве. Дакле, јединство Цркве, јединство верних у читавом свету, пројављивало се у јединству оствариваном кроз епископа и конкретну Цркву којој је верни припадао. Евхаристија на чијем је челу био епископ представљала је језгро црквеног јединства и кроз њу се изражавала „католичанска“ Црква. Једино стварно средиште јединства католичанске *Цркве широм васељене* био је сâм Господ Исус Христос. То средиште није могао бити један епископ посебно, нпр. римски. Господа Исуса Христа потпуно и саборно, на мистичан и стваран начин, представља сваки епископ који начелствује на светој Евхаристији, кроз коју се у сваком месту открива Црква Божија.

Питања која су угрожавала јединство Цркве у свету: истоветност сваке помесне Цркве са другим црквама у вери и благодати, као и могућност учешћа у евхаристијској заједници, сигурно

¹¹⁴ Исто, 193.

су захтевала сабирање, окупљање епископа више локалних, помесних црквених заједница. Сврха њиховог окупљања било је решавање питања која су угрожавала евхаристијско јединство и поменуто истоветност мноштва помесних црквених заједница. Сабор епископа пројављивао је јединство Цркве кад год би оно било угрожено. Такав приступ проблемима био је очигледан и у спору око празновања Пасхе. Ситуација није могла просто бити решена директивом из Рима; били су неопходни помесни сабори који су имали да пројаве јединство и став Цркве по питању проблема који је угрозио њено јединство. Важно је истаћи да епископи који су председавали на саборима, који су у тим приликама били *први* међу осталима, нису имали власт нити јурисдикцију над другима. То јасно показује и канонско предање тог времена, јер у 34. апостолском правилу јасно стоји да *први ништа не чини без сагласности свих*, иако је он био „глава“ без чијег знања епископи једне области ништа значајно нису могли да предузимају.

Закључимо на крају да суштина примата у прва три века Цркве није била у „власти“ или „јурисдикцији“ *првога*. Он, *први*, био је израз јединства и једнодушности свих епископа, тј. свих цркава једне области. Нарочити ауторитет Римске Цркве у смислу њеног сведочења по питању насталих проблема био је неспоран, али он није подразумевао никакву јуридичку власт. Са овим се углавном слажу и савремени римокатолички теолози, с тим што они ту ситуацију виде као једну фазу, један степен у развоју већ постојећег али још увек непотпуно израженог примата римског епископа. У том смислу су, према римокатоличким теолозима,¹¹⁵ нови односи Цркве и Царства у IV веку – као и мноштво других фактора и околности – омогућили да се у предстојећим вековима црквене историје, на један експлицитнији, интензивнији и потпунији начин него што је то био случај у прва три века, открије права и потпуна природа папског примата.

* * *

¹¹⁵ McCue, J. F., „The Roman Primacy in the Patristic Era – The Beginnings Through Nicaea“, 72.

Библиографија:

Извори:

Посланице Римљанима, Филаделфијцима, Смирњанима, Мајнежанима, Тралијанцима Светог Игњатија Богоносца, Прва посланица Коринћанима Светог Климента Римског, Посланица Филиплјанима Светог Поликарпа Смирнског, Страдање Светиої Поликарпа и Ајосћолско љредање Светог Иполита Римског, коришћени су у преводу са грчког изворника:

Јевтић, А. (1999), *Дела ајосћолских ученика*, Врњачка Бања, Требиње: Манастир Хиландар, Манастир Тврдош, Братство Светог Симеона Мироточивог и браћа Станишићи.

Памфил, Ј. (2003), *Црквена историја* (превод са руског: Слободан Продић), Шибеник: Истина,

Схоластик, С. (2002), *Историја Цркве* (превод са руског: Слободан Продић), Шибеник: Истина,

Denzinger, H., Hunermann, P. (2002), *Zbirka sažetaka vjerovanja, definicija i izjava o vjeri i čudoređu (= DH)* Đakovo: Karitativni fond UPT 'Ne živi čovjek samo o kruhu'.

Cyprian of Carthage, *The Epistles*. Доступно преко: <http://www.ccel.org/fathers.html> (10. 12. 2010).

Cyprian of Carthage, *On the Unity of the Church*, Доступно преко: <http://www.ccel.org/fathers.html> (21. 12. 2010).

Cyril of Jerusalem, *The Catechetical Lectures*. Доступно преко: <http://www.ccel.org/fathers.html> (20. 12. 2010).

Irenaeus of Lyons, *Against Heresies*. Доступно преко: <http://www.ccel.org/fathers.html> (21. 12. 2010).

Tertullian, *The Prescription Against Haretics*. Доступно преко: <http://www.ccel.org/fathers.html> (15. 12. 2010).

Литература:

Афанасјев, Н. (2003), *Студије и чланци*, Вршац: Епархијски управни одбор Епархије банатске.

Афанасјев, Н. (1996), *Трјеза Госјодња*, Цетиње: Светигора.

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

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

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

Куломзин, Н. (1989), „Место апостола Петра у раној Цркви“, у зборнику: Вуковић, С. (ур.), *Примат апостола Петра*, Крагујевац: Каленић.

Мајендорф, Ј. (1989), *Византијско богословље*, Крагујевац: Каленић.

Мајендорф, Ј. (1989), „Свети Петар у византијском богословљу“, у зборнику: Вуковић, С. (ур.), *Примат апостола Петра*, Крагујевац: Каленић.

Мајендорф, Ј., *Увод у светоотачко богословље – књига прва*, Врњачка Бања: Пролог.

Малицки, П. (1993), *Историја Хришћанске цркве*, Београд: Свети Архијерејски Синод СПЦ.

Поповић, Ј. (1992), *Оштрија црквена историја – књига прва*, Нови Сад: Прометеј.

Шмеман, А. (1989), „Идеја примата у православној еклисиологији“, у зборнику: Вуковић, С. (ур.), *Примат апостола Петра*, Крагујевац: Каленић.

Baus, K. (2001), „Izgradnja crkvenog uređenja“, у књизи: Jedin, H. (ур.), *Velika povijest Crkve – knjiga prva*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Baus, K. (2001), „Izgradnja crkvenog uređenja u 3. stoljeću – Prednost Rima i njegova biskupa“, у књизи: Jedin, H. (ур.) *Velika povijest Crkve – knjiga prva*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Cullman, O. (1952), *Saint Pierre*, Paris: Neuchatel.

Franzen, A. (1988), *Pregled povijesti Crkve*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Hamman, A. G. (1998), *Rim i prvi hrišćani*, Beograd: Bukur book.

Kesich, V. (1992), „Peter's Primacy in the New Testament and the Early Tradition“, у зборнику: Meyendorff, J. (ed.), *The Primacy of Peter*, Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press.

McCue, J. F. (1977), „The Roman Primacy in the Patristic Era – The Beginnings Through Nicaea“, у зборнику: Empie, P. C. and Murphy, T. A. (ed), *Papal Primacy and the Universal Church*, Minneapolis, Minnesota: Augsburg Publishing House.

Schatz, K. (1996), *Papal Primacy From Its Origins to the Present*, Minnesota: The Liturgical Press.

Примљено: 24. 7. 2014.

Одобрено: 15. 8. 2014.

THE PAPAL PRIMACY DURING THE FIRST THREE CENTURIES OF THE POST-APOSTOLIC PERIOD

Boban Dimitrijević

Saint Cyril and Method's Orthodox Seminary School

Summary: *In this paper we discuss the place and role of the Roman church and bishop during the first three centuries of the post-apostolic period. The events and scripts of the early Church history show that attitudes of Rome were accepted at almost all the most important discussions and disputes. It clearly points to the obligatory significance and spiritual authority of the Roman church related to others local churches. However, the same sources also prove that there was no common jurisdictional primacy of the Roman bishop during that time. We conclude that the special authority of the Roman church was out of question according to witnessing the truth about actual problems, but that such a position of the Roman church did not imply any church-legal domination above other local churches.*

Key words: *primacy, Roman bishop, Roman church, catholicity, council, witnessing, authority.*

ШТА ЈЕ ТО ТАЈНО У СВЕТИМ ТАЈНАМА?

— ИСТОРИЈА И ГЕНЕЗА ЈЕДНОГ ПОИМАЊА —

Александар Д. Чавка*
Епархија сремска,
Шид

Апстракт: Тајна је заситурно један од најосновнијих хришћанских појмова. Садашње схватање Светих тајни је углавном везано за неку ритуалну радњу тј. радњу која се сматра специјално религиозном. Но, поставља се питање да ли је овакво схватање имала и древна Црква и како се светотајинска свест развијала у различитим периодима живота Цркве? У раду аутор указује на чињеницу да је порука ране сакраментологије недвосмислено социолошка, која свој образац налази у личности Христовој и да најранији светотајински концепт има јасан темељ, а то је Христос као првобитна Света тајна. Пошто говори о односу и узајамним утицајима паћанских култова и хришћанских Тајни. Аутор истражи пробразе неких Светих тајни међу старозавешним садржајем и показује да и дела апостолских отаца Цркве радо и исцрпно користе типологију при помену Светих тајни и Христовој имена. Пошто се у апостолском и апостолском периоду није не може пронаћи дефиницијски образац Светих тајни, временом су поједини свети оци настојали да бар делимично објасне светотајинску реалност, због чега је део рада посвећен и схватању Светих тајни код појединих светих отаца и савремених теолога.

Кључне речи: Тајна, μυστήριον, паћански култови, типологија, Христос, Апостол Павле, Свети Оци.

Свете тајне бивају откривене из живота и смрти Господа Исуса Христа и оне обухватају сву дубину и ширину људског живота. Светотајинственост доноси човеку свет изнад чисте антропологије, узноси га

* otac.alexandar@gmail.com.

у област светог и доводи у контакт са божанским енергијама.¹ Црква је омогућила да настане ново значење речи човек, онако како је то Христос обезбедио. Искуство хришћанина је утемељено на Тајни Христовог присуства. Дакле, оснивање Цркве и оснивање Светих тајни је један те исти процес. Наиме, Христос није основао Тајне без постојања сакраменталне заједнице, јер Црква је светотајинска стварност.²

Тајна је засигурно један од основних хришћанских појмова. Садашње схватање Светих тајни је углавном везано за неку ритуалну радњу тј. радњу која се сматра специјално религиозном. Код светих отаца нигде не срећемо дефиницијски образац о томе шта је Света тајна, него они говоре о изражавању кроз симболе на основу елемената богочовечанске комуникологије.

Треба рећи да хришћанство не поседује никакав по себи свети језик. Хришћанство се управо потрудило да сваки светски језик буде уједно и литургијски језик традиције којој припада.³ Оно је поред вербалне комуникације увело и комуникацију знаковима или симболима. Шта је знак? Знак је врста реалности, која будући себи позната води нас да упознамо нешто изнад нас.⁴ У доручје знакова или симбола поред предмета могу бити укључене и поједине личности које су својим понашањем постале синоним за нешто добро, или пак за нешто зло. Символ се може дефинисати као посебна врста знака која садржи, осим уобичајеног приметног и очигледног значења и друго значење које је увек сакривено и неприметно – барем не одмах на чулном нивоу. Символ на неки начин упућује ван историје у оне поноре у које се нагињемо ка дубљем и тајновитијем значењу људског живота. Он је попут неког показатеља који упућује људски поглед изван простора и времена личне историје и поставља га испред тајне која обавија његов овоземаљски живот.⁵

У средњем веку Тајне су биле обогаћене симболизмом,⁶ али су имале минимално теолошко образложење, које је често сматрано не-

¹ Cooke, B. J. (1994), *Sacraments and Sacramentality*, 47.

² *Исцхо*, 69–73.

³ Опширније о светим језицима: Guénon, R. (2001), *Insights into Christian Esoterism*, 1–23.

⁴ Cooke, B. J. (1994), *Sacraments and Sacramentality*, 44–46.

⁵ Poli, G. F., Kardinali, M. (2008), *Komunikacija u teološkoj perspektivi*, 75–76. О символу и његовој улози опширније видети: Court, F. (1997), *Sakramenti*, 17–20; Testa, B. (2009), *Sakramenti Crkve*, 46–48; Шмеман, А. (2004), *За живої свѣтѣ*, 12–15.

⁶ За западњачко поимање симболизма везује се одређена проблематика. Она је везана за питање стварне Христове присутности у Светој тајни. Једно је јасно: у уобичајеном теолошком језику, који се формирао између ренесансе каролинга и реформације, без обзира на све препреке између ривалских теолошких школа стално је потврђивано и било је опште прихваћено да постоји неподударност између симбола и реалности, између *figura* и *veritas* (Шмеман, А. (2004), *За живої свѣтѣ*, 136).

довољним, што је довело до фрустрација светотајинског живота. Међутим, управо из разлога што се Свете тајне нису могле ултимативно дефинисати, временом се почињу јављати бројне дефиниције. Већ у самим покушајима дефинисања јавља се основни проблем јер је реч *тајна* различито схватана како код световних писаца тако и код святих отаца. Световни писци су користили реч *μυστήριον* за изражавања неке обавезе или заклетве после које следи увођење у неку службу (нпр. заклетва којом војник изражава верност државној служби и то се називало војна *тајна*). За Атињане нпр. ова реч је упућивала на Елеусинске мистерије, код Херодота на оне са Самотраке, код Хераклита на мистерије *ноћних ђузавица*, магију и мистицизам, док у писмима лекара се односи на лек за кашаљ. У Септуагинти, познатом преводу Старог Завета на грчки, означава тајни план краља. Извесно је да у грчко-римском свету реч *μυστήριον* (мада се много чешће користи у множини него у једнини) у религијској сфери не означава једноставно култ него тајни скривени култ, који се не реализује јавно него укључује само посебно инициране. Реч *μυστήριον*⁷ је изведена од глагола *μνείν* који означава нешто што мора остати у тишини. У складу са тим је и немачки литургијски превод *Geheimnis*. Засигурно је да *тајна зашворених усћа, зашворених очију и искључених чула* није главни елемент тајне. Главни елемент је скривеност, запечаћени садржај божанског, божански догађај означен као мистерија.⁸

Јасно је да хришћански писци имају посве други концепт *μυστήριον*-а, који идентификују са Христом. Ова светотајинственост је код латинских отаца најчешће означавања речју *sacramentum*. Тај израз тек код Тертулијана прима теолошко значење упркос својој широкој примени. Према Тертулијану нема теорију о Светим тајнама потребно је имати у виду два његова упоришта која ће касније имати велику важност. Понајпре је израз *sacramentum* означавао тајанствену и свету стварност, а затим свету обавезу верности у Христу.⁹ Ова реч је означавала дело у чијој осно-

⁷ Ако бисмо покушали да дефинишемо ову реч само на нивоу семантике и ту бисмо наишли на два дијаметрална дискурса која приближно изражавају исти смисао. Наиме, реч је о паганском и хришћанском схватању ове речи. Таква појава је довољна потврда колику је примењеност имала ова реч. Паганска транслација би гласила: тајна служба неког божанства или његова светковина. Осим у Египту таквих светковина је било и у грчком свету, најпознатије су Елеусинске мистерије. У Новом Завету такође срећемо ову реч у значењу тајна, тајна наука, Света тајна или се односи на свештене одредбе или законе (Senc, S. (1910), *Grčko-hrvatski riječnik*, стр. 624).

⁸ Campbel, J. (1995), *The mysteries*, 93–94.

⁹ Testa, B. (2009), *Sakramenti Crkve*, 15. Теста у наставку тврди како је израз *sacramentum* изнедрен у древној Цркви полазећи од Апостола Павла и да је настао стапањем двају појмова *mysterium* и *typos* на темељу христолошког схватања Светог Писма како је

ви лежи нешто скривено, док су грчки оци остали при употреби израза *μυστήριον*,¹⁰ радикално преосмисливши његов смисао.

Апостол Павле појам *μυστήριον* помиње 21 пут, али притом никада не упућујући на неки посебан обред. Зато ће Павлов појам *тајна* бити од примарног значаја за оно што ће касније бити названо Свете тајне. Најранији светописамски топос који помиње реч *тајна* је 2 Сол. 2, 7: „Јер тајна безакоња већ дејствује, само док се не уклони онај који сад задржава.“¹¹ Апостол у контексту тајни помиње и божанску мудрост. Павлово сагледавање тајни је у свом контексту суштински христолошко, везано за догађаје из Христовог живота. Он каже: „Него говоримо Премудрост Божију у тајни сакривену“ (1 Кор. 2, 7) затим: „Обзнанивши нам Тајну воље своје по благовољењу своме“ (Еф. 1, 9); „Да се мени у Откровењу обзнани тајна, као што раније писах укратко, одакле читајући можете схватити моје познавање тајне Христа“ (Еф. 3, 3–5); „Тајну сакривену од века и поколења која се сад јави светима његовим. Њима Бог хтеде показати колико је богатство славе тајне ове међу незнабошцима, која је Христос у вама, нада славе“ (Кол. 1, 26–27) итд. Реч тајна је у својој основи темељни део античког света и њено примењивање на реч Логос довољно је примерено, без сваке сумње.¹² Дакле, све Тајне се називају Тајнама у одблеску Тајне Христове, Тајне његове смрти и Васкрсења.¹³ Као посебност Павлове сакраментологије треба истаћи да она за Апостола није никаква тајна наука; он жели да Тајна буде свима доступна. Она је мисионарски упућена на блавест.¹⁴

Синоптичка Јеванђеља почињу и завршавају се са *тајнама* у Павловском смислу, са рођењем или крштењем, смрћу и Васкрсењем. Центар јеванђелске светотајинствености лежи у догађајима Богојављења и Преображења (Лк. 9, 28–36). И ако их будемо читали са пажњом приметимо три димензије обреда.¹⁵ 1) Прошлост је присутна у форми Исусових претходника: Мојсеја Законодавца и Илије, архетипа свих пророка. Али, они разговарају са Исусом о будућности – о спасењу. 2) Ту имамо две различите заједнице: заједницу Исуса са два старозаветна светитеља, која су потом ишчезла и другу заједницу са три новозаветна светитеља који спавају и онда интересантан одговор ученика који од до-

посебно присутно код Светог Апостола Павла.

¹⁰ *Catechism of the Council of Trent* (1852), 138.

¹¹ Boyer, L. (2004), *Christian mystery*, 5.

¹² Rahner, H. (1963), *Greek myths and christian mystery*, 3.

¹³ Dennis, C. S. (1995), *Sacred Mysteries: Sacramental Principles and Liturgical Practice*, 1.

¹⁴ Court, F. (1997), *Sakramenti*, 44.

¹⁵ Овде је примерено указати на три значења Свете тајне: 1) одвајање од нечег пролазног; 2) означава нешто садашње; 3) упућује на нешто будуће (*Catechism of the Council of Trent* (1852), 143). Опширније о овоме: Thompson, R. (2006), *The Sacraments*, 36–38.

гађаја покушавају да направе ритуал. 3) Материјалне ствари: планина, Исусова одећа, сијање светлости и, касније, таман облак који постаје тајна нечег величанственог и светог.

Овај наратив преноси поруку у Павловој теолошкој форми говорећи да је Христос Божија Тајна кроз коју видимо Божију светлост, једини који је од почетка и у коме ћемо наћи наше спасење. Дакле, порука ране сакраментологије је недвосмислено сотириолошка која свој образац налази у личности Христовој. Најранији светотајински концепт има јасан темељ, а то је Христос као првобитна Света тајна. Чак се и секуларна историја слаже око чињенице да је Христос у ширем смислу личност која се одликује изразитом посебношћу, док ће теолози једногласно признати да је Христос светотајинска личност. За све хришћане тајна хришћанства је Тајна Христа, онима који верују примарно искуство Тајне Божије,¹⁶ „јер велика је тајна побожности: Бог се јави у телу, оправда се у Духу, показа се анђелима“ (1 Тим. 3, 16). Када говоримо о светотајинствености Христа то можемо посматрати кроз три перспективе:

1) **Исус и Његова људскост као Тајна.** Када говоримо о Тајнама имамо Тајну и реалност на коју Тајна упућује. Реалност је увек супериорнија од сакрамента. И управо из тог разлога, изнад свега може бити фокус Христове Тајне. Тајна Христовог оваплоћења је Тајна Божијег присуства. Цитирајући Ранера, закључићемо да је Христово историјско присуство и реалност и знак, *sacramentum* и *res sacramenti*. Христова људскост је *sacramentum* која је знак или симбол или опажај разумљиве и видљиве реалности. У том светотајинском присуству Исус је такође *res sacramenti*, јер је Он реалност на коју Света тајна упућује, наиме само присуство Божије, божанска благодат поновног усиновљења и прихватања у заједницу.¹⁷

2) **Исус као првобитна или основна Тајна.** Овај драгоцени термин кориштен је у различитим варијантама. Христос је називан првобитном, фундаменталном или коренимом Светом тајном, али сви називи имају исту идеју – да је Христос основна Тајна Цркве. Називати Христа основном Тајном значи да друге хришћанске Тајне имају свој значај само у светлу Христове Тајне. То значи да је Црква основна Тајна зато што је и Христос Тајна. У том светлу сагледавамо и значај Крштења итд. Светотајинска теологија сведена на седам Светих тајни није више једино подручје идентитета Светих тајни. Свете тајне треба сагледавати са Хри-

¹⁶ Martos, J. (2009), *The Sacraments: An Interdisciplinary and Interactive Study*, 7.

¹⁷ Osborne, K. (1988), *Sacramental theology: a general introduction*, 70.

стом као основном Тајном, а не као систем од седам тајни са њиховим дефиницијама и функцијама.¹⁸

3) **Исус као Тајна и христологија.** Прилично је евидентно да добро разумевање светотајинствености претпоставља једнако добро разумевање христологије. У прилог разумевању светотајинства кроз христологију управо иде чињеница о оваплоћењу Христовом, као и поимање Христове жртве. Ту жртву можемо посматрати кроз три аспекта: *victor*, *victim*, *revealer*, тј. Христос као искупитељска жртва, Христос као победник и Христос као онај који доноси откровење. Центар *victor*-а је гледиште на победу Царства небеског над силама зла које харају човечанством. Тема *victim*-а има своје корене код Тертулијана и Кипријана у њиховом приступу покајању и учењу о преношењу благодати. Ову теорију је одлично систематизовао Анселмо у свом делу *Cur Deus homo*, а идеју је додатно разрадио Тома Аквински.¹⁹ Теорија *revealer*-а је утврђена у Јовановим Посланицама и делима Климента Александријског као и код Оригена. Тако и она има као и друге теорије о искупљењу свој корен у Светом Писму и у делима отаца. Она генерално асоцира на Петра Абеларда и његову критику Анселмовог приступа.²⁰

Унутар побројаних перспектива можемо сагледати и две Христове светотајинске улоге: Христос као Реч Божија и Христос као Нови храм.

1) **Христос као Реч Божија.** Иза новозаветне теологије Исуса као Речи Божије лежи дуга старозаветна традиција. Од времена великог пророчког покрета који се појавио у Израиљу (у 8. веку пре Христа) указује се да је управо Божија Реч та која је донела животну снагу људској историји. Ми чврсто верујемо да је Тајна Христова приказана нам кроз Оваплоћење Божије самооткривање Речи које се наставља у историји. Кроз његову смрт и Васкрсење Исус није престао да буде Реч Божија.²¹ Дакле, у овом контексту можемо говорити о сотириолошкој комунологији, тачније о дијалогу који је иницирало Божије Оваплоћење.

¹⁸ *Исхо*, 75–76.

¹⁹ Тома Аквински је учио да је први циљ Свете тајне да учини човека светим, а други излечење од греха. Он је разликовао три врсте греха: првородни, смртни и опростиви. Првородни се превазилазио крштењем, опростиви кроз Свете тајне, а смртни кроз покајање. Управо је тај дискурс обележио његову теологију покајања (Thomas Aquinas (2006), *Summa theologiae*, 141–147).

²⁰ О овоме опширније: Osborne, K. (1988), *Sacramental theology: a general introduction*, 80–81.

²¹ Cooke, B. J. (1994), *Sacraments and Sacramentality*, 59–61.

2) **Христос Нови храм.** У Христу су се испуниле све праслике Речи Божије. Такође, у његовом лику и делу се испунило и значење и функција Јерусалимског храма и његовог свештенства. Оно што је Христос учинио својим животом, а поготову својом смрћу и Васкрсењем је поновно постављење и испуњење свега онога што је Храм значио у животу старозаветних људи. Сам Исус је ново *мешо боравка* Божијег. Он је нова *свешћина над свешћинама*. Црква је постала тело Христово.²² Позивајући се на речи Светог Апостола Павла: „Или не знате да је тело ваше храм Духа Светог који је у вама и којег имате од Бога и нисте своји?“ (1 Кор. 6, 19), Томпсон сматра да је Христос померио место сакралног обреда и Божијег присуства из Храма као грађевине у храм људског тела.²³ Сматрам да је овакво закључивање у великој мери дискутабилно и налази се у колизији са оним што се дешава после силаска Светог Духа на Апостоле, а о чему сведоче Дела апостолска: „И сваки дан бијаху истрајно и једнодушно у храму...“ (Дап. 2, 46).

Пагански култови и хришћанске Тајне

Ранохришћанска заједница се у свом повоју сусрела са једном потпуно различитом религиозном реалношћу. Новонастала острвца хришћанских заједница окруживала су мора паганских религија, чија су снага и утицај још увек били присутни у римском свету. Природно је било очекивати да ова два потпуно различита ентитета створе конфронтану релацију, и то је полазна чињеница. Међутим, нас овде занима исход те супротстављене коегзистенције. Сагласни смо да је јудаизам извршио утицај на хришћанско богослужење,²⁴ а да ли бисмо смели исто тврдити и за паганске култове?

Сви мислиоци од Бултмана и постбултмановске традиције тврдили су да су паганске мистерије служиле као извор Павловој светотайинствености. Тако је узростала идеја и пројекција од чега се састојала слика Христа за ране хришћане у миту или митологији, и писци нису сумњали да је постојала икаква разлика по том питању. Модерни писци су истакли чињеницу да су паганске мистерије допринеле развоју хришћанства било на позитиван, било на негативан начин. Свети оци су говорили да у тим тајнама нису видели ништа друго до ђаволско супротстављање Тајни Христовој. Међутим, у реалности ствари су из-

²² *Исшо*, 62.

²³ Thompson, R. (2006), *The Sacraments*, 29.

²⁴ О тим утицајима видети: Беквит, Р. Т. (2003), *Јеврејска позадина хришћанског богослужења*, 163–179.

гледале много компликованије. Јустин Мученик већ у другом веку се трудио да нађе паралеле најбољих философских учења²⁵ и Старог Завета. Климент Александријски је следио његов пут укључујући омиљене осуде барем неких аспеката појединих мистерија. Ова поређења нису сматрана скандалозним ни међу писцима који су покушали да сачувају потпуну аутентичност хришћанског предања.²⁶ Битно је нагласити да је апсолутна већина паганских култова по својој природи била локалног карактера, као што је нпр. био култ Елеусинских мистерија²⁷ или култ бога Митре. Ови култови по дефиницији имали су езотеричан садржај, али су својом популарношћу превазилазили границе локалног и стизали понекад чак до саме престонице Рима, као што је био случај са митраистима. Оваквом популарношћу нису могли да се похвале сви пагански култови тако да је јасно да нису сви имали исти степен утицаја. Даниелу је јасан када каже да порекло Светих тајни не треба тражити у хеленизму, као што се то чинило до пре педесетак година, већ су оне у директној вези са јеврејским богослужењем.²⁸

Стога, појединци су закључили да значај хеленистичких мистерија којима је био окружен хришћански свет није могао бити претеран и писци су их називали последњим рајем паганских религија. Када је Апостол Павле, као и црквени оци трећег и четвртог века, који су даље развијали Литургију, узимали слике или гестове мистерија других религија нису то чинили из радозналости, него зато што су ти делови ушли у посед хришћанског предања. Примера ради, Јустин Мученик и Философ, који је дуго живео у паганском свету пре обраћења у хришћанство, спомиње да су се хлеб и вино као понуде користили у култу Митре, као и да је вино кориштено у култу Бахуса,²⁹ али он их истиче сада у новом хришћанском контексту. Јустин изражава чуђење везано за сличност између хришћанске Евхаристије и митраистичког ритуалног obroка. Он најпре описује Евхаристију, у којој се хлеб и вино не примају као обична храна и пиће. Затим, он наводи да су апостоли

²⁵ Философска учења су представљала значајну потку паганског мистицизма, јер срећемо потврде да се језик ритуалне теургије мистерија развио под утицајем неоплатонизма (Boyer, L. (2004), *Christian mystery*, 22).

²⁶ *Исшо*, 19–21.

²⁷ Чак су и мистерије попут Елеусинских имале исти статус. Ове мистерије се одликују апсолутном тајанственошћу тако да им чак ни обред иницијације није био у потпуности разјашњен до данас. Највероватније је и у њима оживљавана идеја сакралне плодности земљишта, будући да су њихов амблем сачињавала класја пшенице. Ове мистерије су биле врло утицајне и против њих су писали Климент Александријски и Иполит (*Исшо*, 25).

²⁸ Даниелу, Ж. (2009), *Свето Писмо и Литургија*, 7.

²⁹ Boyer, L. (2004), *Christian mystery*, 133.

у својим записима, која називамо Јеванђеља, нама предали оно што је било заповеђено њима; да је Христос узео хлеб и, благодаривши, рекао: „Ово чините за мој спомен... ово је тело моје“ (Лк. 22, 19); и да је, на исти начин, узео чашу и благодаривши рекао: „Ово је крв моја“; и предао њима самима. Јустин Филозоф каже да су зли демони опонашали сличну церемонију у Митриним мистеријама, где је заповеђено да се чини то исто.³⁰ Он је био упознат са митраистичким ритуалом, како радњама тако и усменом формом, и види веома блиске паралеле не само између материјалних компонената ова два *оброка* него чак и између језичке формулације која је пратила освећивање хране. Тертулијан је, такође, сматрао да је то било ђаволско опонашање онога за шта је веровао да је права религија.³¹ Митраисти су неизоставно веровали да се наново рађају конзумирањем хлеба и вина. Под том храном се, свакако, није подразумевала само дословце храна, него такође и храна у метафоричком смислу, која храни душу после смрти: обед је био гарант њиховог узлажења ка неумирућем светлу. Треба разјаснити да у случају изнетих сличности не може бити говора о имитирању (= копирању) у било ком правцу. Приношење хлеба и вина је познато у скоро свим древним културама, и обед као средство везивања верних и њиховог сједињавања са божанством било је заједничко обележје многих религија. То је представљало један од најстаријих начина манифестације сједињења са духовним, као и задобијања духовних вредности. Ако је митраистички обед од стране хришћана могао бити сматран изопаченом копијом хришћанских Тајни, то је зато што су таква приношења вршена на исти начин у хришћанству и у Митрином култу, чак уз пратњу истих речи. Чињеница је такође да је тада састав Цркве био разнолик и да су поред Јудеја почели да се придружују и незнабошци, тако да је узимање појединих мотива имало примарно мисионарско проповедничку интенцију. Нпр. Климент Александријски каже: „Даћу Вам разумевање Тајне Логоса кроз значење слика које су Вам сродне.“³²

Јасно је да је рана Црква правила најстрожу дистинкцију између себе и незнабоштва и на тај начин омеђавала свој идентитет. У складу са том праксом ипак не треба прејудуцирати када говоримо о утица-

³⁰ St. Justin Martyr, *The First Apology*, chapter 66, www.newadvent.org/fathers/0126.htm, преузето 4. 2. 2014.

³¹ Tertullian, *Prescription against Heretics*, 40, <http://www.newadvent.org/fathers/0311.htm>, преузето 9. 2. 2014.

³² *Protrepticus*, XII, 119, I (цитирано према: Rahner, H. (1963), *Greek myths and christian mystery*, 3). Поменута студија опширно обрађује однос хришћанства и паганских религија као и паганског мистицизма.

јима, јер сматрам да чак иако су неки делом били присутни, њихова примењеност је сведена на минимум.

Типологија Светих тајни и њихови библијски праобрасци

Свети Максим Исповедник је рекао: „Стари Завет је сенка, Нови Завет је слика а Будући Век је истина.“³³ Овим исказом је потврдио да ове три реалности у својој основи садрже обресе ствари које им претходе. Подвлачећи истину да је Црква тело Христово, тачније живи организам вечног Бога, не можемо искључити њено присуство у свим временима. У Старом Завету симболично, у Новом Завету литургијски, а у Будућем Веку у својој истинској пуноћи где ће Христос бити у свему – биће свепрожимајућа стварност Царства Небеског. На основу реченог можемо потражити праобрасце неких Светих тајни међу старозаветним садржајем. Наиме, јасно је да не можемо пронаћи старозаветну типологију за свих седам Светих тајни него само за оне Тајне које су биле најприсутније у животу ране Цркве. Време Светих тајни није строго везано за неки историјски период, него је време Светих тајни *између времена*, између стварања света и Царства небеског.³⁴

Свете тајне Новог Завета умногоме надмашују старозаветне. Старозаветне немају дефинисану форму какву ми данас познајемо, јер и околности у којима се оне дешавају су неизвесне и замагљене за разлику од новозаветних у којима имамо јасно дефинисану форму као и одсуство сваке сумње.³⁵ Чак и ефективност ових Тајни није једнака. Новозаветне Тајне су ефективније од старозаветних, јер се старозаветне односе само на очишћење тела, док се новозаветне односе и на оздрављење душе. Новозаветне Тајне су много обимније и више помажу духовном напретку.³⁶ Старозаветне Тајне се једноставно не сматрају сотириолошким средствима која делују пре Христа или библијским знаковима који антиципирају и уводе у разумевање новозаветних свотајинских знакова. Оне, изнад свега показују, изворност сотириолошких знакова који су присутни у јеврејском народу. На тај начин, такође, утемељују историјско-сотириолошко јединство јеврејског народа са догађајем Исуса Христа. Битна је, наиме, разлика што су у Старом Завету присутни знакови очекивања утемељеног на обећањима која ће се остварити у будућности, док у Новом и Вечном Завету, сусрећемо

³³ РГ 4, 137Д (Цитирано према: Мидић, И. (1995), *Сећање на будућности*, 17).

³⁴ Thompson, R. (2006), *The Sacraments*, 36.

³⁵ *Catechism of the Council of Trent* (1852), 147.

³⁶ *Исхо*, 154.

догађај оваплоћења, присутности Речи Божије која се на делатан начин придружује Светим тајнама. Не уживају све старозаветне радње статус праслике неке од Светих тајни. Само оне старозаветне радње које нас чине способнима за учествовање у законитом богопоштовању и дају посвећење могу се звати Светим тајнама.³⁷

Готово читав израиљски народ представља светотајински знак. Доживљај Божије близине који почиње у Старом Завету доживљава врхунац у личности Исуса Христа. Почетак тог сусрета је Аврамов избор и настанак јеврејског народа. Спона јеврејске историје је савез верности између Бога и његовог народа, иако Израиљ често крши Завет и иде линијом мањег отпора. Тај Завет носи од самог почетка у најширем смислу речи светотајинску структуру, тј. посредује спасење за све народе. О томе нам сведоче бројни догађаји старозаветне историје. Ко, дакле, говори о Израиљу, у смислу његове историје избора, тај мора почети већ од догађаја стварања света и настојати да га схвати у целокупној историји народа. Израиљ посредује спасење за све народе, он има светотајинску функцију.³⁸ Есхатолошка типологија Старог Завета испуњена је не само у личности Христовој, него и у Цркви.³⁹ Новозаветно предање усвојило је одређене наративе као обрасце светотајинске типологије. Јеванђеље по Јовану показује нам у мани предобразац Евхаристије, Прва посланица Коринћанима у преласку преко Црвеног мора – слику крштења; Прва посланица Петрова у потоку – још једну слику крштења. На овај начин је указано да Свете тајне настављају међу нама велика дела Божија *mirabilia* Старог и Новог Завета.⁴⁰ Међутим, поменуте слике нису једини праобрази. Поједини помињу и прање Немана Сиријца и воде бање Витезде као праслике крштења.⁴¹ Дела првих отаца, тзв. постапостолских отаца Цркве, такође радо и исцрпно користе типологију при помену Светих тајни и Христовог имена. Нпр. у Варнавиној посланици помињући Аврама прави се директна типологија према Христу и потврђује се континуитет светотајинства кроз Христову личност. Јер се каже: „И обреза Аврам из дома свога осамнаест и три стотине људи.“ Речено је најпре осамнаест, а потом три стотине. Из броја осамнаест: **И**=десет, **Н**=осам, имамо име Исус. А зато што ће крст у виду слова **Т** имати благодат додао је и триста.

³⁷ Testa, B. (2009), *Sakramenti Crkve*, 21–22.

³⁸ Court, F. (1997), *Sakramenti*, 24–25.

³⁹ Даниелу дели типологију на христолошку и светотајинску. О типологији опширније видети: Даниелу, Ж. (2009), *Свето Писмо и Лишурџија*, 5–9.

⁴⁰ *Исѣо*, 7.

⁴¹ Мирковић, Л. (1966), *Православна Лишурџика наука о бојослужењу Православне Источне Цркве*, 13.

Према томе ова два слова показују Исуса, а са овим једним словом његов крст.⁴² Свети Климент Александријски у својој Првој посланици Коринћанима користећи пример Раве на јасан начин алудира на Свету тајну Евхаристије, праобразно представљајући крв Христову кроз црвену врпцу коју је Рава обесила.⁴³ Климент користи врло неубичајну типологију за Цркву. Јер Писмо каже: „Створи Бог човека, мушко и женско“, а Климент додаје: мушко је Христос, а женско је Црква.⁴⁴

Једини свети отац постапостолског периода у чијим делима срећемо реч *μυστήριον* је Свети Игњатије Антиохијски. Без сумње за сваког од отаца вера у смрт и Васкрсење Христово представља централни моменат. Ово је код Игњатија нарочито изражено у Посланици Римљанима. Када говоримо о употреби речи *μυστήριον* морамо по значају издвојити два момента. Први се налази у Посланици Магнежанима – у првом за нас познатом теолошком објашњењу о значају недеље насупрот јудејској суботи.

„Ако су дакле они који су живели у старим стварима (= Старом Завету) дошли у новину наде, не више суботујући, него живећи по дану Господњем, у који је и живот наш засијао кроз њега и смрт Његову – што неки одричу – којом **тајном** ми примисмо веру, те зато и страдамо да се нађемо ученици Исуса Христа, јединога учитеља нашег.“⁴⁵

Други, пак, пасус указује на познату апликацију речи Тајне, али овај пут не указујући на смрт, већ на Васкрсење Христово, које не садржи само једну тајну већ читаву серију њих. Овај пасус се налази у Посланици Ефесцима:

„И би сакривена од кнеза овог века девственост Маријина и њено рађање (Христа), као и смрт Господња – три **јавне тајне** које су у тишини Божијој учињене.“⁴⁶

Ово је први пример тенденције да се сваки део хришћанске вере почне посматрати као Тајна. У ствари то је радије враћање на речник Откровења, који се односе на фазе божанске икономије спасења. Игњатије је сачувао перспективу Павловске икономије која се увек врхуни у

⁴² Јевтић, А. (2002), *Дела айосћолских ученика*, 156.

⁴³ *Исџо*.

⁴⁴ *Исџо*, 219.

⁴⁵ *Исџо*, 245.

⁴⁶ *Исџо*, 240.

крсту. То је оно што Игњатије имплицира у последњем пасусу када говори о Исусу као Речи Божијој која долази из тишине. Овде нема никаквих примеса гностичке традиције, већ се у Игњатијевом контексту, као и Павловом, увек односи на тајни план спасења који је Христос реализовао.⁴⁷

Када говоримо о писму које упоредо помиње хришћанске и паганске мистерије ту морамо поново поменути Светог Мученика Јустина. Мада он прави аналогije између њих он препознаје варљивост паганства и без сумње истиче да су то две различите реалности. Сасвим је извесно да он свесно избегава да у истом контексту користи реч *μυστήριον* и да на тај начин укаже на било какву потенцијалну сличност. Користећи јудејско и ранохришћанско значење речи он ће говорити о догађајима и пророштвима Старог Завета као „тајнама“, али увек указујући на Христа и на крст. Он је нпр. рекао да је јудејска Пасха „тајна Јагњета које прототип Христа“.⁴⁸

Овај типолошки начин изражавања имао је задатак да докаже континуитет појаве Светих тајни у животу Цркве и да их представи као стварност која је била праобразно најављивана у светлу Христовог доласка. Овакав начин изражавања среће се најчешће код постапостолских отаца, у својству старозаветног догађаја који има сотириолошки карактер у светлу новозаветних дешавања. Временом ишчежава, да би се на крају појављивао фрагментарно и то углавном у катихезама, јер је ту налазио најприкладнији и најфункционалнији начин примене. Спomiње се углавном у уводним деловима катихеза с поменутим циљем, док се у мистагошким катихезама готово и не користи. Примера ради навешћемо један топос из Кирилових *Катихеза*. У својој мистагошкој катихези када објашњава значај одрицања од сатанских дела и помисли и свих служења њему, он недвосмислено подвлачи да се не смемо враћати на стари пут пропасти и као пример казне која нас може задесити наводи Лотову жену и њен чин окретања у назад као вечан помен зле жеље да се погледа у назад.⁴⁹

Схватање Светих тајни код појединих Светих Отаца

Свете тајне су од увек имале перенирајуће присуство у животу Цркве. Видели смо да се у апостолском и постапостолском периоду њихова важност апострофира, али нигде нисмо могли да се сусретне-

⁴⁷ Boyer, L. (2004), *Christian mystery*, 133.

⁴⁸ *Исѡо*.

⁴⁹ Кирило Јерусалимски (2001), *Катихезе*, 268.

мо са дефиницијским обрасцем који прецизно одређује шта је то Света тајна по својој природи. Временом су поједини свети оци настојали да бар делимично објасне светотајинску реалност. Први Августин и, доста доцније, Тома Аквински сложили су се око једне полазне тачке. Мада је став поприлично поједностављен он гласи: „Свете тајне су знак нечега светог.“⁵⁰

Први који озбиљно разрађује учење о Светим тајнама је управо Августин. Он убраја Свете тајне у знакове невидљиве стварности, али стварности која упућује на божанско. Августин дословно каже: *sacramentum id est sacrum signum* или *signa quae ad res divinas pertinent, sacramenta appellantur*⁵¹ („знаци који припадају божанским стварима да се зову Свете тајне“). Поближе, знак се састоји од елемената и речи, а реч је та која одређује елемент као знак. Августин у својој 138. посланици каже: „Реч спојена са елементом постаје тајна, али такође и постаје видљива реч“. Света тајна за Августина садржи поред видљивог обележја и узрочни тренутак. За тај узрочни тренутак он поставља веру. Августинову светотајинску теологију најбоље карактерише Шмаус када каже: „У опозицији према донатистима Августин толико наглашава веру да се сам знак⁵² чини сувишан. Тако се Августинов појам тајне колеба између знаковно-духовног и спасењско-реалистичког знака. Зато су се на њега могли позивати како римокатолички теолози тако и реформатори. Насупрот донатистима Августин говори о унутрашњем дару благодати који се остварује у души.“⁵³ Августинов је појам Свете тајне веома широк. Он тим именом назива и неке црквене обреде који нису убројани у Свете тајне. У старозаветне тајне он убраја законске обредне прописе, суботу, обрезање, жртве, Пасху, помазање свештеника и царева и Јованово крштење. У Новом Завету, пак, све радње које извршује Црква су Свете тајне. Светим тајнама у ужем смислу Августин назива Евхаристију и Крштење.⁵⁴ Августин, такође, настоји да разради учење о појму *sphragis, sigillum* – неизбрисиви и непоновљиви печат који је био утиснут крштењем. Примањем Светих тајни ми постајемо оно што примамо – тврдио је Августин. „После крштења – наглашава он – ми не постајемо само хришћани, него сам Христос. Стојећи у страхопоштовању ми постајемо Христос. Обожење је заиста

⁵⁰ Martos, J. (2009), *The Sacraments: An Interdisciplinary and Interactive Study*, 16.

⁵¹ *De civitate Dei* X, 5:PL 41, 282 (цитирано према: Court, F. (1997), *Sakramenti*, 46).

⁵² Августин сматра да знак, поред тога што изражава смисао, конституише средину кроз коју ми долазимо до знања о нечем другом (*Catechism of the Council of Trent* (1852), 139).

⁵³ Цитирано према: Testa, B. (2009), *Sakramenti Crkve*, 19.

⁵⁴ Court, F. (1997), *Sakramenti*, 47–48.

разлог зашто су установљене Свете тајне.⁵⁵ Стога ову Тајну нису могли да понове ни кривоверци. Према Светоме Августину, у светотајинском се чину остварује јединство природе и речи вере Цркве. На тај начин Свете тајне код Августина попримају значење чулних стварности које оприсутњују божанску спасењску Тајну, односно догађај који уводи у заједницу живота са Христом.⁵⁶

Изврстан пример светотајинства на Западу представља и један савременик Блаженог Августина – Амвросије Милански. Његова два списа *De mysteriis* и *De Sacramentis*⁵⁷ представљају значајан типолошки приказ Светих тајни. У својим списима он показује уску повезаност Старог и Новог Завета и богослужења Цркве. Нпр. он говори о светињи новог рођења и пореди крштење и потоп, спомиње Мелхиседека, воду из стене и ману као праслике Евхаристије.⁵⁸ Амвросије као израза типологије користи термине: *mysterium*, *sacramentum*, *figura*, *forma*, *typos*, *imago*, *similitudo*. Амвросије прави разлику између *mysterium* и *sacramentum*. За њега *mysterium* означава смисао Светог Писма, а *sacramentum* представља свети обред или спољашње радње.⁵⁹ Амвросије за Тајне Цркве каже да су наше Тајне узвишеније, старије од синагогалних и вредније од мане.⁶⁰ Једнако помиње и да Христос храни Цркву Тајнама и да се њима јача суштина душе.⁶¹ Амвросије каже да су Тајне као лекови, као канал кроз кога се ефикасно Христово страдање улива у нашу душу и благодат се излива на олтар крста.⁶² У најранијим временима припрема за светотајинско искуство вршена је кроз катихезе. Такву светотајинску педагогију сусрећемо управо код Амвросија Миланског, али и код Кирила Јерусалимског, Теодора Мопсуестијског, Јована Златоустог итд. Мистагошке катихезе се налазе на крају самог процеса иницијације, после примања Тајни нових хришћана. Оне садрже истину са којом непосвећени (некрштени), нису смели бити упознати.⁶³ Кирило Јерусалимски каже крштенима у својим мистагошким катихезама: „Ако Вас катихумени питају шта сте учили, реците

⁵⁵ Scott, H. – Mike, A. (2003), *Living the Mysteries: A Guide for Unfinished Christians*, 19.

⁵⁶ Testa, B. (2009), *Sakramenti Crkve*, 19.

⁵⁷ О критичком проблему списка *De Sacramentis* видети: Satterlee, C. A. (2002), *Ambrose of Milan's Method of Mystagogical Preaching*, 20.

⁵⁸ Опширније видети: Sveti Ambrozije (1986), *Otajstva i tajne*.

⁵⁹ *Исѡо*.

⁶⁰ *Исѡо*.

⁶¹ *Исѡо*.

⁶² *Catechism of the Council of Trent* (1852), 145.

⁶³ Овај феномен назива се *disciplina arcana* и среће се и код других отаца нпр. Дионисија Ареопажита. Види: Дионисије псевдо-Ареопажит (2012), *Дела (Corpus Areopagiticum)*, 87 и 154.

ништа.“ Они тада улазе у фазу мистагогије. Мистагошке катихезе су апропријација новоусвојеног погледа на свет – нови пут разумевања живота на земљи, небески живот тј. сусрет двоје у Тајни Христа. Света тајна представља божанску Тајну, духовну реалност, али људски осећаји не могу да је виде у њеној најдубљој реалности.⁶⁴

Са слободом можемо истаћи да је у теологији ране Цркве најдоминантније место заузимала Света тајна иницијације, потом Света Тајна Евхаристије, док се остале Свете тајне, са изузетком брака, помињу као средства за исправљање хришћанског живота, али нигде не срећемо никакво систематско поучавање о њима. У ствари, Дела апостолских ученика нам најбоље казују о светотајинској теолошкој систематичности. Свете тајне су посматране као неопходан, конститутивни елеменат ранохришћанске егзистенције и о њима се говорило само уколико су требале бити примењене. Нека посебна светотајинска теорија није постојала. Премда су доцније свети оци, у првом реду Августин, дефинисали ту светотајинску и Светодуховску реалност.

Када је реч о поимању међусобних односа Светих тајни у древној Цркви, неопходно је истаћи да су богослужбене садржине појединачних Светих тајни настале у оквиру Литургије и да су током веома дугог временског периода остале за њу нераскидиво везане. Такав однос потврђују како најстарији писани споменици, укључујући и само Свето Писмо, тако и сведочанства отаца Цркве, али и небројено мноштво рукописних требника.⁶⁵ У прилог овоме говори и писац ареопагитских списа, који категорички истиче: „Не може бити учињена било која од јерархијских (свештених) радњи уколико Божанствена Евхаристија није на челу онога што се врши према чину сваке свештенорадње. Према томе свака од свештенорадњи сматра се као незавршена (несавршена) уколико није потврђена нашим причешћем (Евхаристијом).“⁶⁶ Такво уверење он заснива на владајућој литургијској пракси која је у време настанка његових списа (5. век) још увек била актуелна.⁶⁷ Дакле, потпуно је јасно да за древну Цркву Божанствена Евхаристија није само једна од седам Светих тајни, него је она Светајна Цркве и чини главни импулс живота у Цркви.⁶⁸

Овакву светотајинску слику промениће покушај систематизације светотајинствености појединих теолога предвођених Томом Аквин-

⁶⁴ Scott, H., Mike, A. (2003), *Living the Mysteries: A Guide for Unfinished Christians*, 20.

⁶⁵ Милошевић, Н. С. (2008), *О начину савршавања светих тајни*, 32.

⁶⁶ Дионисије псевдо-Ареопагит (2012), *Дела (Corpus Areopagiticum)*, 102–103.

⁶⁷ Милошевић, Н. С. (2008), *О начину савршавања светих тајни*, 32.

⁶⁸ Опширније о Евхаристији као Светајни Цркве види: Milosevic, N. (2012), *To Christ and the Church, The Divine Eucharist as the all-encompassing mystery of the Church*, 205–219.

ским. У основи своје теологије Аквински тврди да Свете тајне говоре оно што раде и раде оно што говоре. Сакрамент означава свету реалност чији се ефекат реалности означава значењем његовог смисла унутар Божије активности (*Summa theologiae* III,60.3.). Аналогија која би помогла разумевању поменутог је пример пољупца:

„Када мајка грли своје дете она не мора да га учи значењу те радње. То је загрљај љубави и разумевање је управо тако. У овом другом делу знак се изводи као акција. Тај садржај не жели да само прикаже љубав него доноси љубав уживо. Та радња није само индикација, него чини присутним оно што изражава.“⁶⁹

Томина светотајинственост је искључиво христолошка и управо када говори о односу знака и Свете тајне он има много димензија реалности које означава као Свету тајну, али све је сведено на исти *ујтаони камен*. Света тајна је знак који подсећа на оно што му претходи – Христово страдање; оно шта је постигнуто за нас Христовим страдањем – благодат; и сугерише нам чега је залог Христово страдање – вечне славе.⁷⁰ Он наглашава да је Света тајна залог будуће славе, јер седам Тајни је као седам стубова на којима Мудрост сагради кућу (Пр. 9, 1). Тома такође разликује две ствари унутар Тајне: богопоштовање као човекову дужност и човеково посвећење које узводи Богу.⁷¹ Теологија Томе Аквинског је касније у историји Западне Цркве разрађивана у много праваца што је довело до средњовековне сакраментологије која се одликовала опет бројним особеностима, али ћемо овог пута поменути само схватање *ex opere operato* које је чинило њену суштину и постављало питање ефективности Светих тајни. Слободно можемо рећи да се сакраментологија овај пут поново позвала на Августина. Августин је тврдио да су Свете тајне увек ефективне, али и да оне не доносе увек плодове, јер он прави разлику између неизбрисивог печата и благодати коју можемо због греха изгубити. Нпр. печат крштења не може бити уклоњен, али благодат крштења која чисти од греха може бити неефективна ако крштени опет греши после крштења или одступи од вере. Слично је и са рукоположењем. Августин је тврдио да Света тајна није дело свештеника него Спаситеља. Исправност Свете тајне не зависи од достојности свештеника него да ли је Света тајна правилно изведена. Света тајна не делује *ex opere operato* радећи само дело него *ex*

⁶⁹ Цитирано према: Thompson, R. (2006), *The Sacraments*, 50.

⁷⁰ Scott, H., Mike, A. (2003), *Living the Mysteries: A Guide for Unfinished Christians*, 20.

⁷¹ Testa, B. (2009), *Sakramenti Crkve*, 19.

opere operantis као дело служитеља. Сви свештеници треба да имају на уму да је то што раде и што Црква ради Тајна јасно формирана за Божију употребу. За Свете тајне које нам гарантује Бог не значи да су оне аутоматски ефективне – или како Августин каже *плодоносне* – у људском животу. То зависи од привржености са којом их ми примамо.⁷² Једна од особености средњовековне сакраментологије јесте да је она увела разликовање материје и форме под утицајем аристотеловских категорија, а свој пуни израз је добила у теологији Томе Аквинског. Такво рашчлањивање Тајни на сегменте, на материју и форму,⁷³ било је доцније присутно и у делима српских теолога: Дионисија Новаковића, Кирила Живковића и Јована Рајића, о чему се опширније можемо уверити у њиховим катихизисима. Породицу од седам Светих тајни дефинисао је Петар Ломбардијски.⁷⁴ Он је у ствари изоштрио Августинову дефиницију, коју је касније унапредио Тома Аквински: „Нешто се просто зове Тајна зато што је знак Божије благодати, и она је слика невидљиве благодати која носи сличност са њом и постаје њен узрок.“⁷⁵ Поред Петра Ломбардијског и Томе Аквинског који припадају периоду систематизације западне сакраментологије, можемо поменути још и Исидора Севиљског и Беренгара из Турса.⁷⁶

Светотајинска теологија Тридентског сабора (1545–1563) је настала као дословна рефлексија теологије Томе Аквинског која је представљена у његовом делу *Summa theologiae*. Тридентски сабор сматра да Свете тајне имају велику улогу у вежбању наше вере, али и да представљају оно што изражава биће Цркве. Користећи Свете тајне у заједници ми постајемо једно тело. Овај сабор донео је познату одлуку којом потврђује седам Светих тајни. У његовим званичним саборским документима стоји: „У Католичкој Цркви има седам сакрамената, што је доказано из Писма, а до нас стигло преко традиције и Отаца и потврђено ауторитетом сабора.“⁷⁷ Њих нема бројем, ни мање ни више, него тачно седам и они показују аналогију која постоји између природног и духовног света, као што смо раније поменули да је то установио Исидор Севиљски својим познатим збиром $3+4=7$. Ове Свете тајне сматрају се неопходним за човека. Прва од њих је Крштење које представља

⁷² Thompson, R. (2006), *The Sacraments*, 46.

⁷³ Форма се понегде као код Дионисија Новаковића назива *речима успановљења*. Види: Вукашиновић, В. (2013), *Српска теологија XVIII века*.

⁷⁴ Петар Ломбардијски (1096–1164), био је схоластички теолог, париски епископ, аутор четири књиге Сентенција, због које је и добио признање *Magister Sententiarum*.

⁷⁵ Thompson, R. (2006), *The Sacraments*, 47.

⁷⁶ О последњој двојци опширније: Testa, B. (2009), *Sakramenti Crkve*, 19–20.

⁷⁷ *Catechism of the Council of Trent* (1852), 147. Ауторитет сабора на који се позивају је Флорентински сабор (1431–1445).

врата свих Тајни, којима смо рођени у Христу. Друга је Миропомазанье врлинама у којима треба да узрастамо, и оснажује нас Божијом благодаћу. Трећа је Евхаристија која је истинско славље где ми подржавамо и негујемо наш дух, јер је Спаситељ рекао: „Моје Тело истинска је храна и моја крв је истинско пиће“ (Јн. 6, 55). На четвртом месту је Покајање као помоћ у нашем оздрављењу, када се загубимо оно нас поставља на прави пут. На петом месту је Јелеосвећење⁷⁸ која од нас уклања остатке греха и ојачава душевне силе. За ову Свету тајну Апостол Јаков каже: „И ако је грех учинио, опростиће му се“ (Јак. 6, 15). Шеста је Свештенство коме је дана снага да се непрестано вежба и врши јавну службу Светих тајни и свештенорадњи. Седма Света тајна је Брак, која је последња установљена. Она је ту да легализује заједницу мужа и жене, и да побожно и богодолично васпита своје потомство.⁷⁹ Сабор такође наглашава да сви сакраменти нису једнако неопходни, нити су пак у истом достојанству.

Доцнији развој теологије на Западу изродиће реформацију и контрареформацију⁸⁰ и то ће створити бројна гледишта по питању Светих тајни. Појединачно освртање на сваки новојављени теолошки дискурс одузело би нам и превише простора, тако да ћемо се задовољити свешћу да су тадашње струје донекле и уобличиле сакраменталну теологију Запада, а делимично и посредно се одразиле на праксу Истока.

Савремени теолози о Светим тајнама

У овом сажетом приказу појединачних учења Истока и Запада не можемо претендовати да дамо један целовит приступ, али ћемо се потрудити да кроз најаутентичније примере прикажемо савремену светотајинску теологију Запада и Истока. Пошто је простор ограничен поменућемо најзначајније изворе.

Црква на Западу од Другог ватиканског концила 1960. улази у нову фазу сакраменталног живота. Велика већина је помагала ту реформу током седамдесетих година прошлог века (Литургија на народном

⁷⁸ Овде се Јелеосвећење помиње на петом месту док наше уврежено набрајање сврстава ову Свету тајну на последње место. По мом скромном мишљењу првобитна саборска поставка је прихватљивија и исправнија, јер Јелеосвећење је повезано са Покајањем, док са Светом тајном брака, иза које га ми помињемо, нема никакав ни теолошки ни логички след.

⁷⁹ *Catechism of the Council of Trent* (1852), 149.

⁸⁰ Опширније о овоме: Testa, B. (2009), *Sakramenti Crkve*, 23–26; Court, F. (1997), *Sakramenti*, 104–110.

језику, различитост обреда, питања око броја Светих тајни итд.) док је остатак помагао она теолошка становишта која су покушала да реконструишу схоластицизам.⁸¹ Разумљиво је да су постсаборска дешавања имала различите епизоде, али она су напослетку изродила савремену сакраментологију која се назива *плуралистичка*. Она се тако назива јер признаје секвенцијални плурализам прошлости, али истовремено уважава и гледа у плурализам будућности.⁸² То се најбоље огледа у реформним документима Другог ватиканског концила, конкретно у конституцији *Sacrosanctum Concilium*, III. Осим што посебно истиче значај Евхаристије, каже се да Свете тајне имају посебну сврху да посвећују људе, да изграђују Тело Христово и да напослетку исказују Богу поштовање. Као знакови оне уједно и поучавају. Увиђајући савремену потребу они закључују да је од највеће важности да верни разумеју Свете тајне и да *врло често* примају Свете тајне које су потребне за одржавање хришћанског живота. Прави се разликовање Светих тајни и благослова који су слични Светим тајнама. Јавља се потреба да се све Тајне поново integriшу у склоп мисе. Колико год био искрен у својим реформаторским тенденцијама овај сабор је задао бројне иницијативе, али није дао коначна решења, нпр. по питању прераде, допуне и осавремењавања болесничког помазања, обреда венчања и спровода, питање покајања деце и обнове катихумената.⁸³ Да је питање Светих тајни и њиховог осавремењавања и даље присутно у Римокатоличкој цркви видимо по светотајинским концепцијама које су присутне. Време Цркве је етапа између два Христова доласка, а Свете тајне су један посебан ред преко којих се догађа спасењско заједништво са Христом у садашњици. Они представљају лични сусрет са Христом где је димензија реалности изузетно важна јер објективна стварност постаје активна стварност.⁸⁴

Када говоримо о аутентичном православном предању нажалост не можемо се позвати на неки појединачан зборник докумената, будући да такав не постоји.⁸⁵ Мада, појединци су се са успехом бавили

⁸¹ Опширније о овоме: Вукашиновић, В. (2001), *Литургијска обнова у 20. веку*.

⁸² Martos, J. (2009), *The Sacraments: An Interdisciplinary and Interactive Study*, 120.

⁸³ Опширније о овоме: Други Ватикански Концил (2002), *Dokumenti*, 33–45.

⁸⁴ Mateljan, A. (2013), *Sadašnjost i budućnost sakramenata*, у *Крiza савремених језика теологије*, Београд, 109–126.

⁸⁵ Желтов даје кратак преглед историје литургије и библиографију радова о светим тајнама дореволюционарних руских теолога и помиње значајне прегооце на овом пољу и после револуционарних превирања, али не помиње њихове радове. Са великом надом очекује и резултате будуће међународне богословске конференције *Православно учење о црквеним тајнама*. Опширније о овоме: Желтов, М. (2009), „Историко-литургијески аспекти сакраментологије“, у *Православное учение о церковных таин-*

Светим тајнама и зато се можемо позвати управо на њихов ауторитет. Ту ћемо се без двоумљења позвати на речи Александара Шмемана. Он сведочи да Света тајна неопходно подразумева идеју о преображају и односи се на догађај Христове смрти и Васкрсења. *Сакраменти* је увек Света тајна Царства Небеског. Наравно, на извештајан начин, цео живот Цркве се може означити као светотајински, јер је он увек пројава *новој живој* у времену. Међутим, у прецизнијем смислу Црква назива Светим тајнама оне одлучујуће чинове свог живота кроз које је преображавајућа благодат потврђена као дата, у којима се кроз литургијске радње, Црква идентификује са благодатним даром и постаје самим обликом тог дара.⁸⁶

Од српских теолога издвојили бисмо мишљење Светог аве Јустина. Он каже да су све Тајне Божије свете и да Господ оснива Цркву и Свете тајне да би спасавао људе помоћу Светих тајни и Светих врлина Духа Светога. Цркву назива Пресветом Светајном из које потичу све друге Тајне. Ава наводи интересантно мишљење да је све у Цркви Света тајна, све – од најмањег до највећег – јер је све потопљено у неизрециву светост Богочовека. Иако је по њему све Света тајна, он светотајинску теологију не оставља без система, него и он набраја седам Светих тајни. Такође он се колеба између схоластицизма и ширине благодати. Прво наводи дефиницијски да су „Свете тајне свештене радње кроз које се верницима даје невидљива благодат Духа Светога,⁸⁷ а потом каже да је све у Цркви Света тајна, чак и она најмања свештенорадна, јер је и најмања од њих у органском јединству са Телом Христовим (пример освећења водице). И свака врлина у души православног хришћанина је Света тајна, али исто тако јасно напоследку каже да нема броја Светим тајнама чак је и свако *Господи љомилуј* Света тајна.⁸⁸

Уз молитву и дужни славопој који приличи светима, ипак, морамо приметити да нас Ава Јустин по питању светотајинствености оставља збуњене. Имајући богословске небопарне висине он посматра све у Светајни Христа не желећи да направи *изабрани скуи* Тајни и избегава да да њихов број, а у средини текста укључује по свему схоластичко учење побрајајући Тајне (њих седам) и делећи их на видљиви и не-

ствах: Материалы V Международной богословской конференции РПЦ.

⁸⁶ Шмеман, А. (2004), *За живој свети*, 83.

⁸⁷ Идентичну дефиницију даје и Мирковић (Мирковић, Л. (1966), *Православна Литургија наука о бојослужењу Православне Источне Цркве*, 7). Овде смо изоставили анализу Мирковићевог поимања, не из личних него из објективних разлога, зато што је Мирковићева концепција светотајинског богословља под очигледним утицајем схоластике и убраја аналитичке форме о којима смо већ раније говорили.

⁸⁸ Поповић, Ј. (2003), *Домаћика Православне Цркве*, III.

видљиви део. Управо решење ове недоумице даће дефиницију православне светотајинске теологије. Нажалост, чекајући одговор српска теологија се тренутно ипак одлучује према богословском укусу појединца који је решен да анализира поменућу тему.

Вредно помена је указивање Ненада Милошевића на неопходност васпостављања првобитне везе Светих тајни и Евхаристије. Према његовом мишљењу за савремене литургичаре и многе литургијски и богословски просветљене свештенослужитеље не постоји дилема да ли Свете тајне треба обављати у склопу свете Евхаристије, већ је круцијално питање које Света тајне и обреде и на који начин можемо свршавати под том формом.⁸⁹ Наиме, богословска истина о нераскидивој вези Светих тајни са Евхаристијом не мора аутоматски да претпоставља и њихову непосредну обредну везаност. Свакако да најидеалнији начин савршавања Тајни јесте у оквиру свете Евхаристије, али када за то нису постојали услови Црква је изналазила различите начине⁹⁰ како обредно савршене Тајне не би остале благодатно несавршене.⁹¹

На основу историјског и теолошког сагледавања континуитета црквеног предања морамо разликовати више периода у животу Цркве. Проматрајући одређене временске целине недвосмислено можемо истаћи да сваку од њих одликује одређена обредна пракса која утиче на перцепцију светотајинствености и развој теолошке мисли.

Светотајинска реалност није неки апсолутни духовни *novum* и иновација која је својствена само новозаветној Цркви, јер смо у раду показали да она има своје корене и симболизам изражен кроз старо-заветну типологију. Као *locus classicus* типологије узећемо праслику преласка преко Црвеног мора као символ крштења, која је уједно једно од омиљених места хришћанске мисли. Овакви примери су бројни. Чињеница је да све Свете тајне нису настале истовремено. Тачније, неке су представљале угаони камен од самог почетка, док су се остале називале управо на том темељу. Евхаристија и Крштење су најраније формиране темељи хришћанског живота. Евхаристија постаје централни символ заједнице, а Крштење представља средство за добијање новог идентитета који нас разликује од паганских увере-

⁸⁹ Милошевић, Н. С. (2008), *О начину савршавања светих тајни*, 33.

⁹⁰ Причешћивање прејеошећеним даровима одмах након обављене Тајне, или пак, приступање причешћу на првој наредној Литургији.

⁹¹ Милошевић, Н. С. (2008), *О начину савршавања светих тајни*, 41.

ња и њиховог начина живота. На овим темељима развија се Миропомазане, Покајање, Свештенство, Брак и Јелеосвећење.

Пракса бројања Тајни познијег је датума и долази нам са Запада из периода схоластичког богословља. То бројчано ограничавање није део древне праксе и њена појава захтева много резервисаности. У Новом Завету имамо директно сведочанство о шест Светих тајни: Крштењу, ломљењу хлеба (Евхаристији), полагању руку (Свештенство и Миропомазане), помазивању болесника (Јелеосвећење) и о опраштању грехова (Покајање). Крштење и Евхаристија се везују за најранији период и оне претходе осталима. Идеја о броју седам има своју симболичку позадину, али и жељу тадашњег богословља да систематизује учење о Светим тајнама и учини га интелектуално организованијим. Сваку од Светих тајни западњаци су на директан или посредан начин довели у везу са Христом и нашли јој утврђење у Светом Писму и то је био други критеријум њихове бројчане организованости.

Лично сматрам да ограничавање Тајни на број седам није имало задатак да ограничи *Духа који дише где хоће* (Јн. 3, 8) нити да субординира веру у корист интелекта, него је овим поступком западно богословље хтелo да истакне један посебан ареал благодатности у свим сегментима човековог живота. Јер, подсетимо се, наведене Тајне се односе на наша конкретна животна дешавања. Такође живот Цркве је препознао и као посебно важне истакао одређене свештенорадње и управо у њиховом светлу се одлучио да изабере управо њих. Свете тајне нису светије од осталих свештених дела Христових, јер не познајемо никакву градацију благодати, али зато морамо признати њихов ванредан значај у животу сваког од нас. Јер оне нас рађају Духом за реалност Царства небесног.

Сећајући се речи Игњатија Антиохијског да је Евхаристија лек бесмртности (φάρμακον ἀθανασίας) јасно је где треба наш живот да буде усмерен и где треба да се осмишљавају све Свете тајне. Врт Цркве засађен Светим тајнама мора се оживотворавати извором воде живе кроз Евхаристију као свеобухватно дело Цркве. Христос је, по речима Светог Симеона, почетак, средина и крај. „Он који је првина свега он је једнако и у првима и у средњима и у последњима он је све у свему.“ Управо та симеоновска релација треба да буде путоказ нашег поимања светотајинствености Цркве и схватања исте као једне неутуђиве целине коју конституише управо Христос не остављајући неки међупростор погодан за сепарацију и разводњавање свеједног бића Цркве.

Библиографија

Беквит, Р. Т. (2003), „Јеврејска позадина хришћанског богослужења“, у *Лојос*, Београд, 163–179.

Вукашиновић, В. (2013), *Српска теологија XVIII века*, Краљево – Врњци.

Вукашиновић, В. (2001), *Лишурџиска обнова у 20. веку*, Београд – Нови Сад – Вршац.

Даниелу, Ж. (2009), *Светло Писмо и Лишурџија*, превод са француског монахиња Теодора (Жујовић), Краљево.

Дионисије Псевдо-Ареопagit (2012), *Дела (Corpus Areopagiticum)*, превео са руског Слободан Продић, Шибеник.

Желтов, М. (2009), „Историко-литургические аспекты сакраментологии“, у *Православное учение о церковных таинствах: Материалы V Международной богословской конференции РПЦ* (Москва, 13–16 ноября 2007 г.), Москва.

Јевтић, А. (2002), *Дела айостолских ученика*, Врњачка Бања – Требиње.

Кирило Јерусалимски (2001), *Каџихезе*, са руског превео Миливој Р. Мијатов, Београд – Ваљево – Србиње.

Мидић, И. (1995), *Сећање на будућност*, Београд.

Милошевић, Н. С. (2008), „О начину савршавања Светих тајни“, у *Бојословље* LXVII 1, 32–42.

Мирковић, Л. (1966), *Православна Лишурџика наука о бојослужењу Православне Источне Цркве*, 2, Београд.

Поповић, Ј. (2003), *Дојмаџика Православне Цркве*, III, Манастир Ђелије – Ваљево.

Шмеман, А. (2004), *За живој светла*, Манастир Хиландар.

Boyer, L. (2004), *Christian mystery*, London; New York : T & T Clark International.

Campbel, J. (1995), *The mysteries*, Bollingen Foundation, Inc. New York.

Catechism of the Council of Trent (1852), Translated Into English, with Notes by Theodore Alois Buckley, London.

Cooke, B. J. (1994), *Sacraments and Sacramentality*, Twenty-Third Publications.

Court, F. (1997), *Sakramenti*, Ђakovo.

Dennis, C. S. (1995), *Sacred Mysteries: Sacramental Principles and Liturgical Practice*, Jesuit Community at Santa Clara University.

Drugi vaticanski koncil: Dokumenti (2002), latinski i hrvatski, VI izdanje, Kršćanska sadašnjost, Zagreb.

Guénon, R. (2001), *Insights into Christian Esoterism*, Les Editions Traditionnelles 1954, English translation Sophia Perennis.

Martos, J. (2009), *The Sacraments: An Interdisciplinary and Interactive Study*, Order of Saint Benedict, Collegivile Minnesota.

Mateljan, A. (2013), „Sadašnjost i budućnost sakramenata“, у *Kruza savremenih jezika teologije*, Београд, 109–126.

Milosevic, N. (2012), *To Christ and the Church, The Divine Eucharist as the all-encompassing mystery of the Church*, translated by Fr. Gregory Edwards and Dushan Radosavljevic, Sebastian press, Los Angeles.

Osborne, K. (1988), *Sacramental theology: a general introduction*, Paulist Press.

Poli, G. F., Kardinali, M. (2008), *Komunikacija u teološkoj perspektivi, Promišljanja o komunikativnim aspektima vjere*, Zagreb.

Rahner, H. (1963), *Greek myths and christian mystery*, English translation Burns & Oates, Ltd.

Satterlee, C. A. (2002), *Ambrose of Milan's Method of Mystagogical Preaching*, Liturgical Press.

Senc, S. (1910), *Grčko-hrvatski riječnik*, po Benseler – Kaegijevu grčko-njemačkom rječniku priredio Stjepan Senc, Zagreb.

Scott, H., Mike, A. (2003), *Living the Mysteries: A Guide for Unfinished Christians*, Our Sunday visitor Publishing Division.

St. Justin Martyr, *The First Apology*, chapter 66, www.newadvent.org/fathers/0126.htm, преузето 4. 2. 2014.

Sveti Ambrozije (1986), *Otajstva i tajne*, preveo Marijan Mandac, Makarska.

Tertullian, *Prescription against Heretics*, 40, <http://www.newadvent.org/fathers/0311.htm>, преузето 9. 2. 2014.

Testa, B. (2009), *Sacramenti Crkve*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb.

Thomas Aquinas (2006), *Summa theologiae*, vol. 56, English translation, introduction, notes, David Bourke, Cambridge; New York : Cambridge University Press.

Thompson, R. (2006), *The Sacraments*, first published by SCM, London.

Примљено: 27. 5. 2014.

Исправљено: 4. 8. 2014.

Одобрено: 15. 8. 2014.

WHAT IS THE SECRET OF THE SACRAMENTS? — THE HISTORY AND GENESIS OF AN UNDERSTANDING

Aleksandar D. Čavka

Serbian Orthodox Diocese of Srem, Šid

Summary: *The Holy Sacraments are among the most basic Christian concepts, although the current understanding of the Sacraments is mainly related to ritual action. That is an action which is considered especially religious. The question asked is whether this understanding was the same within the ancient Church and how sacramental consciousness developed throughout different periods in the life of the Church? The author points to the fact that the message of early sacramentology is without a doubt soteriological, which finds its form in the person of Christ and that the earliest sacramental concept has a clear foundation, which is Christ, the original Sacrament. He then writes about the relationship and mutual influence of pagan cults and Christian Sacraments. The author searches for archetypes of the Sacraments among the Old Testament. He elucidates that writings from the post-apostolic church fathers readily and extensively used that typology while speaking of the Sacraments and of Christ. During the apostolic and post-apostolic period, a definitional form could not be found for the Sacraments and so, certain holy fathers attempted to at least partially explain the sacramental reality. In view of that, part of the work is dedicated to the sacramental understanding of certain holy fathers and modern theologians.*

Key words: Sacrament, μυστήριον, pagan cults, typology, Christ, Apostle Paul, Holy Fathers.

ХРИШЋАНСКИ ИДЕАЛ ДРЖАВЕ У ЧЕТВРТОМ ВЕКУ И ДАНАС: Св. КОНСТАНТИН И ПОСТКОМУНИСТИЧКО ДОБА

Славиша Костић*
Хришћански културни
ценитар др Радован Бићковић,
Београд

Апстракт: У овом раду се покушава даћи виђење ангажовања Цркве у држави у 4. веку који се у православљу поима за идеални век и прави паралеле са модерним добом; хришћанство прво постаје дозвољена религија да би крајем истога постала државна религија. Акцента је даћа на одјек теолошког дефинисања односа између Цркве и државе каквог налазимо код Константининовог дворског теолога Евсевија Кесаријског као и на појаву цезаропапизма који је условио модерне мишљење о идеалној држави на челу са владарем – Божијим изабраником, који су до данас остали у традиционалним православним земљама, да би се преко тога сагледало функционисање Православне Цркве у модерном демократском друштву. Овде смо преиспитали колико је заправо таква теолошка визија православна по себи и каква би требала да буде улога водеће религије у јавном сектору у данашњем постсекуларном друштву.

Кључне речи: Црква, држава, Евсевије Кесаријски, Св. цар Константин, посткомунизам.

Четврти век представља период када хришћанство задобија повлашћени статус у Римској империји и када постаје званична државна религија; након прогоњене религије изједначава се са осталим религијама под Св. царем Константином, да би под његовим наследницима хришћанство постепено постала главна религија царства и тиме се наметнула другим религијама. Тај скок се данас тумачи двојачко; са једне стране имамо оне који величају тај период, као златан период хришћанске епохе, када су *sacerdotium* и *regnum* били блиско повезани и дефинисани, што се мани-

* slavisath@gmail.com.

фестовало у царској бризи за чистоту вере, пројављеној у сазиву Сабора или мисионарској експанзији, када је Црква имала велику сферу утицаја у јавном домену, дајући духовну подлогу целом друштву, док опет неки тај период карактеришу као „пад Цркве“, који се пројављује у својеврсној амбивалентности Цркве према социјалним проблемима, гоњењу супротстављених фракција, хришћанској острашћености према другим религијама и свеопштој клерикализацији друштва, а поврх свега означеног у појави цезаропапизма, при чему је Црква била потпуно у рукама цара, који је диктирао сферу делатности Цркве. Засигурно да „симфонија“ или „цезаропапизам“ представља дух прошлости, али се утицај те мисли протеже и на наше доба; било да се Црква залаже за повлаштену улогу у друштву позивајући се на историјски допринос у очувању националне свести или позивањем на „хришћанску нацију“ при чему се емитује један образац свести који се формирао у четвртм веку. Сазивање Великог сабора сада евоцира успомену на улогу цара у решавању постојећих проблема Цркве, што је дало повода у формирању одређених митова о решавању проблема националних држава у новом веку који су традиционално били везани за православно хришћанство. Некако се ова историјска епоха урезала у сећање Цркве, не само због централне улоге коју је имала у друштву, већ због тога што је сматрала да је са обраћењем Римског царства хришћанство достигло свој врхунац, због чега се Црква на неки начин одрекла историје. Црква је, по речима Шмемана, у периоду Византије постала статична, тако да је била усмерена ка висинама, а не унапред.¹ Савремени православни теолози су се критички освртали на тај период, покушавајући да укажу на смернице светоотачке мисли о мисији Цркве у свету као и да нагласе својеврсни курс који би Православна Црква требало да има у модерној држави.

Константинов обрт

Након донекле толерантног односа према хришћанима који је започео са римским царем Галијеном (260–268) који је трајао неких четрдесет година, када су они могли донекле слободно похађати богослужења, градити цркве, запошљавати се у државној служби, премда их је притом вребала непрестана правна несигурност, са царем Диоклецијаном се ситуација драстично мења. Већ 300. цар издаје указ, којим је наредио да сви војници морају приносити жртву боговима или напустити службу, да би након тражења савета од државног већа 23. фебруара 303. издао едикт

¹ Протојереј Александар Шмеман (1997: 283).

којим се забрањује јавно богослужење, чиме започиње брутално гоњење Цркве од стране цара Диоклецијана и његовог цезара Галерија на Истоку² као и цара Максимијана на Западу, докле је његов цезар Констанције Клор (отац цара Константина) врло немарно спроводио едикт у Галији и Британији, при чему је само разарао црквене зграде, али није подузимао утамничења ни смакнућа.³ Хришћанима се одузимала имовина, скидани су са својих служби, цркве би им разарали и били су убијани. То стање је потрајало до 311. када је цар Галерије увидео бесмисао гоњења због чега је издао едикт о толеранцији на подручју царства, при чему је хришћанство изједначено са другим култовима. Максимин Даја је гонио и после тога едикта хришћане у источним провинцијама царства и Египту, да би ту политику нетолеранције променио након победе Св. Константина над Максенцијем у бици на Милвијском мосту 28. октобра 312. По Евсевију, уочи одсудне битке са својим ривалом Максенцијем, Константин добија виђење да на штитовима своје војске постави знак *labarum*, тј. Христов монограм са којим је задобио победу над својим ривалом, што је касније постао царски симбол.⁴ Цар Константин је заједно са савладарем Ликинијем након конвенције у Милану, – којом је озваничио слободу исповедања вере, чиме је и престало гоњење Цркве – обезбедио хришћанима повратак имовине, и слободу вероисповедања чиме је спровео на делу Галеријев едикт. Разлози за Константиново окретање хришћанству су вероватно били искључиво унутарње природе; Константин је искрено пригрлио Христову веру, иако је тек 10 % његових поданика исповедало ту веру.⁵ У прилог његовог преобраћења говори новац који је кован приликом деценалија 315. у Тицинуму, потом из 317/318. на сребрном медаљону видимо Константинову главу покривену кацигом докле се на предњем рубу наслона кациге види јасан Христов монограм, што нам говори о личном Константиновом уверењу.⁶ Хришћани су у овоме видели дело Божијег промисла и Константина су сматрали Божијим изабраником, што на најбољи могући начин карактерише Лактанције, дворски учитељ на двору цара Константина, теолог који је заједно са Евсевијем одговоран за настанак политичке теологије Византијског царства која је форсирала причу о цару као помазанику Божијем:

² Timothy D. Barnes (1981: 22).

³ Karl Baus (2001: 428).

⁴ Eusebius, *LOC* 1,28 (1999: 81).

⁵ Докле се са друге стране, не може узети за озбиљно Евсевијево указивање да су цареви пре Валеријана, као нпр. Филип Арабљанин били хришћани. Евсевије, *Historia Ecclesiae* 6, 34; 6, 39; 7, 10 цитирано код Bill Leadbitter (2002: 11). Они су само толерисали хришћанску веру пошто су сматрали да несметано испољавање религије обезбеђује боље функционисање државе, чиме су омогућили везу између политике и религије.

⁶ Karl Baus (2001: 443–444).

Провиђење надмоћног божанства те је поставило (Константине) на царско достојанство, да би могао да са истинском побожношћу укинеш погубне одлуке других, да исправиш грешке, да омогућиш Очево милостивост зарад спасења људи.⁷

То уверење и сам Константин износи гувернеру Африке, указавши му да му је божанска воља поверила управу над универзумом.⁸ Св. Константин се већ својом посланицом 314. обраћа сабору у Арлу да би решио раскол донатиста. То није било први пут да Црква тражи помоћ од римског императора при решавању проблема; већ у трећем веку Павле Самосатски не жели да прихвати своје свргавање са епископског трона од стране Антиохијског сабора, тако да су хришћани из Сицилије у име њихове сабраће из Сирије тражили од императора Аурелијана (270–276) да од Павла изнуди повлачење са епископског трона.⁹ Године 324. Константин постаје једини владар Римског царства; тада све више почиње са политиком истицања првенства хришћанске вере. То није као на почетку подразумевало укидање свих судских одредби против части и добра хришћана, већ наредни едикт даје потврду првенства епископског судства у грађанским споровима: епископи су деловали као амбасадори у стварима високог политичког значаја, ауторитет 'свете религије', на којим се темељи пресуда правоверног епископа, осигурава његова праведност и брани је од сваког побијања. Цар није био благонаклон према јеретицима, забранио је окупљање павликијанима, новацијанима, валентиновцима, маркионитима и катафригијцима док је био снисходљив према присталицама паганства, поготово када је било речи о познатим личностима јавног живота.¹⁰ Касније у овом веку, негде око 362. цар Јулијан Апостата преузима на почетку своје верске политике Константинов курс према верској толеранцији; испрва у свом едикту изједначава религије, али је приликом запошљавања на више државне службе ценио паганско поверење, да би то касније протегало и на образовање.¹¹ Константин је и даље носио титулу *pontifex maximus* само што је сада више говорио о толеранцији према присталицама старе вере што је био његов програм владања. У том светлу морамо и посматрати његову

⁷ Lact. *Inst.* 7.26 – цитирано код John Penwill (2004: 23). О утицају који је Лактанције имао на цара Константина види Elizabeth DePalma Digeser (1994: 33–52).

⁸ Н. von Soden, *Urkunden zur Entstehungs-geschichte des Donatismus*, Bonn, 1913, бројеви 8, 9 и 14. Цитирано код Зорана Ђуровића, „Свети Августин и Свети Константин император“, *Иконографске студије* 6, 2013, 149–164. Касније то своје уверење понавља у свом првом едикту источним покрајинама након победе над Ликинијем 324. Eusebius, *LOC*, 2,28 (1999: 105)

⁹ Јевсевије, *Historia Ecclesiae* 7.30–18–19 цитирано код Timothy D. Barnes. (2001: 172)

¹⁰ Karl Baus i Eugen Ewig, (1995: 8–10).

¹¹ Karl Baus (1995: 54–56).

улогу на Првом васељенском сабору у Никеји, 325. године: он сазива, као некрштен, сабор, даје средства из државне касе да се учесници сакупе (*cursus publicus*), отвара га и потврђује његове одлуке. Без те потврде сабор не би могао бити екуменски нити би његове одлуке имале обавезујући карактер. Све то пак спада у домен овлашћења *pontifex-a taxitus-a*, само што сада Константин употребљава један други термин који налазимо код Евсевија, епископ назначен од Бога за оне изван,¹² тј. људе који су изван светотајинског руковођења јерархије Цркве. За разлику од својих претходника који су били само арбитри у диспутима, он је провинцијским гувернерима дао у задатак да спроведу одлуке црквених сабора, некада би прелиминарно испитао епископа чиме би га ослободио оптужби, али ако би нашао *prima facie* случај, сазвао би сабор епископа и цео би случај њима проследио на разматрање.¹³

Евсевије Кесаријски је особа која је умногоме уобличио теоријски однос између Цркве и државе као и саму империјалну политику. Цара Константина је упознао 325.¹⁴ У том теоријском развоју односу између Цркве и државе је сажео неколико елемената; пре свега имамо пагански утицај који налазимо у култу цара, који се није могао тако лако пренебрегнути, на који су римски цареви од Октавијана Августа до Константина полагали доста пажње, који је посебно био јак у источним провинцијама Царства, потом имамо придодати хришћански аспект који на цара гледа као на икону Христа. Овде такође треба указати и на аспект старозаветног поимања царства, при поређењу царства са Црквом, при чему се цар сагледава као предводник нове изабране нације – хришћана.

Евсевије већ у свом раном делу *Припрема за јеванђеље* указује на улогу римског императора по питању јеванђелске историје: Христос се појављује у време Октавијана Августа. Након што је Август постао самодржац, многи владари бежаху уклоњени у време нашег Спаситеља.¹⁵ У овом одељку је Евсевије направио паралелу између Августа и Христа; као што је Август поразио своје супарнике, тако је и Христос поразио многе демоне који су контролисали многе нације и произвели многе ратове међу нацијама. У таквој обједињеној империји хришћанство се могло проширити међу многим народима јер је Евсевије то сматрао за Божије дело који управља свиме. У знатно каснијем делу *Беседа њовомом*

¹² Eusebius, *LOC*, 4, 24 (1999: 161).

¹³ Timothy D. Barnes (2001: 172).

¹⁴ Timothy D. Barnes (2009: 121, 4).

¹⁵ Цитирано код Aaron O. Johanson (2006: 178). Ово Евсевијево дело је написано 313. Cranz указује да је у овоме Евсевије преузео Оригенов став о улози цара у мисији јеванђеља који налазимо и код других ранохришћанских отаца: F. Edward Cranz (1952: 55).

тридесетогодишње владавине цара Константина, Евсевије се надовезује на претходну реченицу: „Две велике силе ... као што кренуше једном путањом ... повезаше се једна са другом у исто време и на исти начин.“¹⁶ Ова доцнија реченица изречена око 336. за поенту је имала Константинову одлуку из 310. која је представљала својеврсну увертуру за његов пакт са Црквом; након пада цезара Максимијана одлучује се да напусти римску тетрахијску теологију, тако да наместо полубога Херкула одабира бога Сунца чиме изражава нову политичку концепцију. Он је наиме био бог целог царства, кога је поштовао Аурелијан, тако да је цар позван да влада судбином целе империје.¹⁷ По Евсевију, полијархија (систем којим су управљали четворица цезара од времена Диоклецијана) и рат су нешто што припада политеизму, док сада монархија и мир припадају хришћанству. „Сила нашег Спаситеља је уништила полијархију и политеизам демона, тако да је свим људима, и Грцима и варварима, обзнанила једно краљевство Бога. Римски начин управе под полијархијом је одстрањен и цела људска раса је приведена у јединствену конвенцију.“¹⁸ Недавно је Benjamin Brendon указао да је Евсевије у ствари у овоме копирао Филона Александријског који је величао цара Октавијана Августа као највећег и универзалног добротвора, који је у себи пројавио изузетне вештине владоца, док је владавину многих окарактерисао као рђаву, пошто је мноштво гласова узрок свакојаког зла, услед чега их светина поштује попут олимпијских богова. Мноштво гласова воде ка владавини многих, што је узрочник свакојаких зала. Евсевије преузима такво Филоново сагледавање државе у својој беседи указујући да наспрам монархије стоји полијархија, коју изједначаје са анархијом и нескладом.¹⁹

Други битни сегмент Евсевијеве политичке теологије је учење о Логосу. Ту наилазимо на аријевско учење о Христу; наиме имамо три поделе које налазимо у серији царских фигура: 1) Бог Отац, 2) Логос–Христос, и 3) Цар – икона Логоса–Христа. Евсевије се трудио да укаже на Логоса као архетипа, док је Константин његова икона. Бог је цар који се поштује и клањају му се сви људи, док посредством свог јединородног Логоса преко кога и кроз којег је цар драг Господу (тј. Константин) носи икону највишег Царства. Угледањем на највећег цара он на прави начин управља свим стварима на земљи. Логос приводи небо, земљу и највеће царство Оцу, док Константин приводи све људе на земљи Логосу и припрема их за његово царство. Докле је Логос уништио демоне, Константин је уништио видљиве непријатеље истине. Потом Евсевије излаже

¹⁶ Цитирано код Johanson (2006: 187).

¹⁷ Karl Baus (2001: 439).

¹⁸ Цитирано код F. Edward Cranz (1952: 56).

¹⁹ Benjamin David Brendon (2012: 78).

Божију монархију и излаже субординацију Логоса; једино је Бог добар, мудар и снажан; отац разума и мудрости и творац самога Царства и све власти. Једино Логос може људима пренети знање невидљивог царства и идеја. Као посредник између Бога и творевине, Логос је начинио човека царским заступником са надом у небеско царство. Кад су људи пали, он се оваплотио на земљи и обновио је семе царства. Цар Константин је приказан као најбољи пример Логосовог посредништва између Бога и човека. Константинова душа је прослављена прирођеним врлинама, он је примио божанско просветљење са неба. Он је разуман посредством универзалног Логоса, мудар посредством заједничарења са мудрошћу, он је истински победник који је обликован преко архетипске идеје великог цара и чији ум је обликован као у огледалу преко извора врлина које долазе од архетипске идеје. Цар представља идеалног цара и идеалног хришћанина, који премда је носилац царског достојанства, свестан је пролазности овога царства и непролазности небеског царства и сматра да сама империја има своје место у Божијем домостроју.²⁰ Своје учење о Логосу, Евсевије је позајмио из хеленске политичке философије; тачније политичког идеала Александра Великог. Пошто је одбацио ограниченост града–државе, Александар је за своју визију имао универзалну државу у којој ће сви људи бити обједињени у *Homonia* „јединство срца и ума“. У овоме је следио идеал новоуспостављене школе стоичке философије која је проповедала да се човек мора руководити универзалним законом, који управља свим људима, и тај закон је Логос; универзална држава ће их водити ка примени тог закона, док по Плутарху, Александар Велики представља примаоца Логоса.²¹ Потом Евсевије позајмљује од другог стоика Диотогена принцип цара као идеалног грађанина – али у овом контексту као хришћанина, пошто је Диотоген говорио да цар у свом царству представља прикладно понашање душе, тако да народ тежи прилагођавању своје душе царској. Хеленска позиција је указивала на цара као представника божанства код његовог народа, тако да је цар у исто време испуњавао и улогу посредника, па чак и Божијег представника, тако да посредством ове визије Евсевије развија хришћанску перспективу, указујући да се цар стара за душе свога народа.²²

Сада долазимо на наредни сегмент Евсевијеве политичке мисли у којој он сагледава хришћане као нови етнички ентитет. Најпре Евсевије указује на Божију силу која се манифестује код хришћана која се доказује кроз њихова дела, а не у речима. Кроз таква дела хри-

²⁰ F. Edward Cranz (1952: 54).

²¹ Benjamin David Brendon (2012: 71).

²² Benjamin David Brendon (2012: 64).

шћани призивају све народе да их слеђују, пошто је Христос прорекао да ће се његово учење проширити целом свету да буде сведочанство свим народима. Евсевије је посебно наглашавао напуштање древних паганских обичаја код народа који су примили хришћанство. Њихово обраћење које је проузроковало напуштање древних пракси и сујеверја, узроковало је формирање засебног ентитета. Сваки народ поседује неко одређено обележје које га карактерише. По Евсевију то обележје има негативну карактеристику, пошто представља пагански траг, сујеверје, безбожништво. Након усвајања хришћанства народи су напустили такву нерационалну карактеристику и усвојили су пут следовања Христу, који карактерише: побожност, рационалност и истина.²³ Зарад овога је прихватио Павлову мисао о хришћанском универзализму садржану у 1 Кор. 2 и Рим. 13, 1–7, која је битно утицала на формирање односа Цркве према власти и поковања народа Божијег цару, што је за последицу имало сагледавања цара као вође народа Божијег, поређећи га са Мојсијем.²⁴ Овај сегмент је присутан у модерној тези о хришћанској нацији у САД, а готово је слабо присутан код православних у њиховом изједначавању са изабраном нацијом.

Међутим, какво је било заправо држање Константиново према религијама након 313. а посебно када је постао једини владар од 324? Harold Drake нам је дао неке смернице везане за Константинову владавину; најпре нам указује да је Константин био вешт политичар, што се понајвише одгледа у третирању религија.²⁵ Кратко након што је преузео контролу над источном империјом, Константин је издао окружно писмо *О ірешци полиџеизма* где је указао на следеће ствари:

Говорим о овим стварима пошто сам их испитао у већој мери него што то моја уобичајена брига дозвољава, пошто не желим да моја вера у истини буде сакривена, посебно када сам чуо неке људе како говоре да су неки обичаји храмова и моћ таме узели маха. Заиста сам морао да приопштим ове ствари свим људима, пошто је насилна опозиција покварене заблуде претерано усађена у неким душама, на

²³ Johnson (2006: 200–210).

²⁴ У том смислу је и потребно тумачити речи 'епископ за народ изван јерархијског устројства'. Цар се у Евсевијевој политичкој мисли посматра као лидер хришћанске нације који треба да се о њој брине и стара; помињање Мојсија у првим вековима хришћанства је указивало на идеално испуњавање службе епископа код Климента Александријског, докле је код Филона Александријског и Евсевија Мојсије био синоним за побожног цара. Види одличан чланак који говори о томе: Claudia Rapp (1998: 685–695).

²⁵ Битна су два утицајна чланка овог аутора који нам пружају слику о Константиновој верској политици: *Lambs into the Lions* (1996: 3–36) и *Statistics and the Conversion of the Roman Aristocracy* (1995: 1–15)

штету нашег обичног спасења... Управо зато нека нико не користи своја убеђења тако што ће наносити штету другоме, него нека свако, колико је то могуће, примени оно што је разумео и научио на корист свог суседа; у супротном нека одступи од свог покушаја. Јер једна је ствар вољно превазићи конфликт ради бесмртности, а друга присилити остале због страха од казне.²⁶

Овде наилазимо на Константинову реторику; он покуша да се приближи милитантним хришћанским групама, тако што им указује на пример бескрајне стрпљивости једног мученика а у исто време их тежи застрашити казнама. При сагледавању хришћанства, главни интерес је био усмерен ка томе да различите фракције стави под исти кишобран зарад јединства империје који су потом следили и други императори.²⁷ Што се пак тиче његовог односа према паганима, према њима је тежио да води помирљиву политику, посебно имајући на уму већину римских сенатора који су били многобошци и у исто време жречеви јавне религије.²⁸ На тај начин је следио римску политику која је желела да види у „слободном култу“ незаобилазни фактор за стабилност римских институција. Због тог јаког паганског језгра унутар Сената и града Рима, Константин је померио своју престоницу у Константинопољ. У својој политици је морао да спусти тензије код радикалних хришћана, који још нису имали довољног поверења према држави и који су испољавали бес према паганским храмовима, док је у исто време морао да угледне пагане разувери од страха управљеног према успону хришћанства. Хришћанској Цркви је одмах након 313. давао имања, зграде и повластице да би их уверио у истинитост свог обраћења.²⁹ Његова политика се састојала у покушају извесног вагања према свим странама, са давањем примата хришћанској вери. Међутим, Евсевије упозорава на појаву одређених конвертита у овом периоду, који су покушали прикрити своја уверења, због чега представљају ‘кугу друштва’ и на извештајан начин су по Drake-у узроковали пометњу, пошто би се приклонили радикалним фракцијама

²⁶ Превод одељка Евсевија *Vita Constantini*, ii.60.2 код Н. А. Drake (1996: 21). Упореди: Eusebius, *LOC* (1999: 114).

²⁷ Треба се само сетити покушаја измирења са монофизитима преко монолитства ка чему је тежио цар Ираклије у седмом веку као и покушаје уније са Римом од 14–15. века.

²⁸ Сенат је у великој мери био многобожачки. Константин је водио помирљиву политику са сенаторима, што није био случај са његовим наследницима, тако да је до краја четвртог века трајала борба између цара и сената, да би кулминација била у избацивању кипа победе 375. под царем Грацијаном. О томе видети више код Peter Brown (1961: 1–11) и Thomas D. Barnes (1995: 135–147).

²⁹ О Константиновом даривању Римској Цркви види чланак Bill Leadbitter (2002: 1–14).

или су стремили ка црквеним позицијама ради задобијања одређеног статуса у друштву.³⁰

Међутим, политика извесне верске толеранције није красила Константинове наследнике; цар Констанције II је уздизао хришћанске конзуле и преторијанце више него паганске, тако да постепено од 337–361. паганске конзуле можемо наћи само на Западу, који су били назначени од стране цара Констанса, да би напослетку само једног паганског конзула назначио 355. као награду за приврженост династији.³¹ Затим, једино се за време Констанција 359. дешава да цар јавно заповеда епископима Истока и Запада да се заједнички састану, и при томе цар узима водећу улогу у теолошкој дебати захтевајући од њих да се састану у Арминијуму и Селевкији и да потврде исповедање вере које је донето на сабору у Сирмијуму, што се није десило од Никејског сабора 325–379. Ни један други цар нити његов повереник нису председавали неком црквеном сабору.³² Затим је Констанције подржавао аријанску фракцију, док је Констанс подржавао православну, што је довело до великог подвајања унутар империје, што су посебно на својој кожи осетили водећи јерарси Цркве попут Св. Атанасија Великог. На неки начин је то произвело отпор паганства означеног у владавини цара Јулијана (361–363). Сличну политику својих претходника је заступао цар Валенс (365–378) који је средствима државне моћи: хапшењем, депортацијом и многоструком присилом, тежио обезбеђивању вредности једне групе, у овом случају омијаца, насупрот православним епископима, да би на крају и Св. Атанасија Великог и Св. Василија Великог оставио на њиховим катедрама. Ту имамо позив од православних епископа упућен клирицима и лаицима на отпор против државне власти, уколико би их присиљавала на признање аријевске вере и уколико би одлучивала границу епископија.³³ Стање се, пак, мења са доласком Теодосија на власт 380, када Црква постаје државна религија, да би потом увео забрану приношења паганских крвних жртава, затварање паганских храмова, фаворизовање православне фракције насупрот неправославних. Ту видимо и отворено противљење Св. Амвросија Миланског неким државним потезима испрва цара Валентијана II који је желео да неке цркве у Милану додели аријевцима, што је заснивао на границама државне моћи насупрот Цркви. У своме писму обавештава да се неће појавити пред царским судом, јер лаици не могу у верским питањима судити клирицима, већ у таквим

³⁰ Н. А. Drake (1996: 24). Користан чланак који говори о престижу за епископску функцију код сенатора у четвртм веку: Frank. D. Gillard, „Senatorial Bishops in the Fourth Century“ (1984: 153–175).

³¹ Timothy D. Barnes (1993: 167).

³² Timothy D. Barnes (1993: 169).

³³ Karl Baus (1995: 83–85).

случајевима епископи по обичају требају судити хришћанским царевима. Цар по њему није господар већ помоћник и заступник, ову је тезу посебно озваничио када је цара Теодосија позвао на јавно покајање због масакра у Солуну 390.³⁴ Држава сада отворено помаже Цркви у њеној делатности, ослобађа клир од неких служби и неких порезних давања, епископи бивају укључени у судство, докле друге религијске заједнице не потпомаже, нити има некакав неутрални став према њима.

Реаговање Православне Цркве на добијање статуса државне религије: један поглед

На први поглед бисмо могли закључити да је Црква врло лагодно ушла у савез са државом због тога што је задобила повлаштени статус. Неко би рекао да је јерархија једва то дочекала. Како било, Црква је условно речено била левичарска по своме опредељењу и нису сви били одушевљени великим приливом конвертита, повластица и дарова Цркви. Црква се наметнула Римској империји обухватном и чврсто укорењеном црквеном организацијом те разноврсном харитативном помоћи многима који су осиромашили и запали у беду, високим етосом који је код аскета и мученика сачуван до саме смрти и који се показао надмоћан паганском моралу.³⁵ Црква је била усмерена на преображај срца и ума у људима, а не на промену спољашњег поретка, ма колико сва социјална побољшања била важна. Након Константиновог обрта, немали број хришћана почео је да поставља питања: да ли цареви могу да признају Христа и да верују у њега? По њима је цар заузет стварима овог света, док Црква није од овог света. Посебно су за време Константинових наследника изашле на видело све нелагодности сарадње Цркве и империје. Монаштво се посебно раширило за време владавине царева наклонених аријанству у 4 веку, када је дошло до огорчене борбе Цркве и империје. Стога успон монаштва у четвртм веку и сведочи о покушају да се избегне проблем царства, да се изгради аутономно друштво изван граница царства. Како је O' Neill указао, монаштво је одувек постојало у Цркви, на почетку је следовало образац јеврејског монаштва које се пројављивало у различитим заједницама, које су пролонгирале целибат све до експлозије монаштва крајем трећег и почетком четвртог века.³⁶ Те заједнице су понајвише

³⁴ Karl Baus (1995: 85).

³⁵ Како је то правилно приметио Hans Küng (2007: 56).

³⁶ J. C. O'Neill (1988: 270–286).

биле засноване на следовању ка највишим хришћанским идеалима, а посебно аскезе, самоодрицања, међусобног дељења имања и непоседовању личне имовине и биле су усмерене на службу другима. Самим тим природно су се опирале сваком државном култу, залагали су се за равноправност и за дијалог. Занимљиво да тежњу за религијском толеранцијом налазимо код једног ригористе попут Тертулијана који се залагао за разлаз хришћанства са класичном културом, али је сматрао да је слободно вероисповедање начело људског и природног права и да је религија нешто што се треба исповедати слободно, а не под притиском, док је Лактанције указивао паганима да своју веру треба доказивати, учити и објашњавати, пошто је верник бескористан Богу уколико није посвећен и није у вери.³⁷ Стога смо од времена Константина имали два облика хришћанске заједнице; једну мирољубиву хришћанску заједницу која је била верна идеалима јеванђеља и другу која је била радикалнија и нетолерантнија, која је желела да по сваку цену оствари превагу над осталим религијама. Најбољи изданак прве групе су представљали монаси. Они су побегли од мешања са светом, под Христовом заставом, побегли су од благостања и лажне безбедности овог света. Тежиште аскетског вежбања није било у давању посебних завета, већ више у извршавању оних општих и суштинских завета, који сваки хришћанин даје приликом свог крштења. Св. Василије Велики је приликом свог покушаја успоставе градског монаштва, желео да распламса дух заједништва, да би монаси управо у урбаним језгрима показали образац новог друштва у виду противтеже разорним токовима оног доба. По њему, монах треба да раскрсти са свим сталежима света, да прекине све друштвене везе и обавезе и да започне нови живот. Тај нови живот је општежиће, да би кроз то пројавили чланство у другој заједници – Цркви. У почетку је то био покрет лаика, који нису тежили да постану свештеници, пошто су сматрали да је то степен власти. Служење другима је одувек била норма монаштва, они су се одрицали своје воље и давали предност преданом раду.³⁸ Због тога је Св. Василије оснивао болнице, старачке домове и странопријемнице, управо показујући да монаси треба да испољавају највећу димензију љубави према ближњем: старање према болесницима и путницима. Рад има за првенствени циљ помагање сиротима и болеснима, а не задовољавање сопствених потреба.³⁹ Он се одупирао духу индивидуализма који је ис-

³⁷ Tertullian, *Apologeticum*, xxviii. 1 и Lactantius, *Divinae institutiones*, том 19, цитирано код Н. А. Drake (1996: 11).

³⁸ Протојереј Георгије Флоровски (1982: 36–39).

³⁹ Најопсежнија студија о филантропији монаха налазимо код Demetrios J. Constantelos, *Byzantine Philanthropy and Social Welfare* (New Brunswick, NJ, Rutgers Uni-

пољавала тадашња Кесарија, сматрајући заједно са Св. Јованом Златоустим приватну својину кореном друштвених зала. Пахомијева заједница у Табени била је у исто време насеобина, школа и радни табор који је помагао околним мештанима. Колико су ове монашке заједнице биле на гласу говори нам реорганизација паганског свештенства цара Јулијана; наиме том свештенству је Јулијан дао строге смернице за њихово деловање и њихов лични живот. Морали су водити строг и моралан живот, те вернима бити узор побожности, тако што су били дужни да у храмовима тумаче паганску доктрину, да тачно изводе обред богослужења, да у својим заједницама гаје дух братства тако што ће се бринути за сиромашне и болесне, сходно пракси „безбожних Галилејаца“.⁴⁰

Монашки став према толеранцији долази до значаја у пустињачкој традицији. Makrides је користећи *Изреке ђустинских оца* указао на велики број дискусија између монаха и путника других хришћанских фракција, па чак и паганских жреца, у којима је преовладавао дијалог и толеранција према другим религијама код монаха у Египатској пустињи.⁴¹ Затим треба поменути и мисију које су аскете попут столпника остварили у Сирији у петом веку, када је рецимо један Св. Симеон Столпник у војсци имао већи углед од цара. Наравно, не треба прећутати ни примере нетолеранције монаха за време јеретичких спорова што је свакако за осуду, али то је већ питање политичке манипулације. Међутим, такође је проблем када из наше визуре гледамо на комплетну ситуацију у 4. и 5. веку, јер су принципи религијског плурализма били непознати ондашњем свету који још није знао за принципе отвореног друштва, већ се сврставао по верској и националној линији.⁴² Ипак, како нам Harakas указује код источних светих отаца постоји извесни консензус по питању ненасиља, јер су на рат гледали као нужно зло, што опет указује да је у православљу одувек постојала опозиција према званичној држави.⁴³

Св. Јован Златоусти је најизразитији представник левичарске фракције Цркве. Он је веома важан за нас не само зато што је представник православног богословља, већ и због политичке теологије коју је заступао. Имао је прилике да буде сведок владавине царева Констанција II, Вален-

versity Press, 1968), док о улози монаха у оснивању болница види Timothy S. Miller Timothy S. Miller, *The Birth of Hospital in Byzantine Empire*, Baltimore, Md., Johns Hopkins University Press, 1985.

⁴⁰ Karl Baus (1995: 55).

⁴¹ Nicholas Makrides (2012: 235–268).

⁴² Што можемо видети из визуре дешавања током 4. и почетком 5. века у Александрији које описује John McGuckin (2004: 8–12).

⁴³ Stanley Harakas, *No Just War in the Fathers*, <http://www.incommunion.org/2005/08/02/no-just-war-in-the-fathers/>, приступљено 20. 5. 2013. г.

са, дакле аријанских царева који су пролонгирали своју веру у Антиохији и преузимају цркве од православних, као и Теодосија Великог који је цркве вратио православнима. Своје третирање монархије је образложио у неколико списа: *Поређење цара и монаха*, за који се сматра да датира из 378,⁴⁴ у ком је величао монашки живот, руководећи се стоичким поимањем аскезе, при чему је врлина сама по себи добра и основа је за истинску срећу, и таква мудрост је једина истинска слобода и богатство. Монах представља испуњење хришћанске философије и због тога је изнад самога цара.

За нас је најважнији спис *Омилије на Књићу пророка Осије*,⁴⁵ који датира из 386–387. у ком се обрађује однос између свештеника и цара. Старозаветни цар је хтео да запали кадионицу у Соломоновом храму али су га свештеници зауставили, предочивши му да су само Аронови синови назначени за то. Цар је погрешно поступио, због чега је морао да напусти олтар. Како је цар и даље инсистирао да остане у олтару, задобио је губу. Златоусти потом указује на то да је ароганција била проблем код цара, да би у четвртој беседи уважавао храброст свештеника који се није уплашио царске помпезности и моћи, већ је сматрао себе јачим пошто је бранио Божији закон. Он велича свештеничку службу која надмашује царску, док највећом увредом сматра цареву жељу да уђе у олтар у који смеју само да уђу свештеници.⁴⁶ Ово је у сукобу са литургијским привилегијама византијског цара који је могао ући у олтар, палити кадионицу, проповедати, благосиљати народ трикиријама, примати причешће попут свештеника,⁴⁷ пошто Златоусти указује да је цар један од верног народа који не треба да буде изнад осталих, већ да дела као члан Цркве у својој функцији. Међутим, у начелу, цар је приликом свог крунисања исповедао веру чиме је указао да ће радити на очувању вере, чиме је теологија државе и културе Православне Цркве обликована у царству у којем је религија била под заштитом државе и самим тим главни принцип јединства.

Године 387. након *Побуне сшаиша*,⁴⁸ када је народ са страхом и дрхтањем очекивао суд цара, Златоусти изјављује: „Ако сте хришћани ни-

⁴⁴ St. John Chrysostom, *A Comparison Between a King and Monk* (1988). О политичкој теологији Јована Златоустог се руководимо књигом J. H. W. G. Liebeschuetz (2011), посебно pp. 216–223.

⁴⁵ PG 56, 95–140.

⁴⁶ *Hom. 5, 1* (PG 56, 130–1). Св. Јован Златоусти следећим речима велича свештеничку у односу према царској дужности: „Како што видите позиција свештеника је већа него она у цара... Господ је учинио да царска глава буде потчињена упозорењима свештеника.“ Цитирано код J. H. W. G. Liebeschuetz (2011: 218).

⁴⁷ Deno J. Geanakoplos (1965: 391–392).

⁴⁸ Године 387. пред Велики пост народ се побунио због великог пореза који је разрезао цар Теодосије I. У разјарености, светиња изврже руглу и полупа статуе цара и царева породице. Епарх града је предузео оштре мере против побуњеника. Због овога је

један земаљски град вам не припада. Ми припадамо небесима и наше место је тамо.⁴⁹ Потом он указује на то да цар са његовим двором припада овом, земаљском свету.⁵⁰ Он наглашава да је за Цркву боље када је цареви гоне, него када гоњења утихну и када се хришћани могу опустити. Јер када су хришћани гоњени они су сталоженији, обзирнији и искренији. Хришћанство је супериорније од паганизма, због тога што му нису потребне људске части, и зато што боље просперира без подршке царева.⁵¹ За разлику од Евсевија који је сматрао Божијим промислом то што је Римска империја примила хришћанство, Златоусти то поима као последњу етапу доласка антихриста⁵² и сматра да хришћани своје диспуте требају решавати међу собом, а не уплитати грађанске судове. Вероватно је овде Златоусти рефлектовао све проблеме који су стајали иза аријанских спорова и покушај саме државе да одреди на чију страну ће се сврстати, што је имало за негативну последицу даљу ескалацију сукоба међу самим хришћанима, посебно монасима, док је наредни проблем представљала чињеница да је сама Црква постала имуна на социјални проблем. Златоусти је ишао тако далеко да је осуђивао сјај храмова указујући да нема користи ако се доносе драгоцени дарови у храм, а Христос се оставља напољу да трпи хладноћу и голотињу. Политичке структуре су позитивне, једино што могу преко застрашивања од казни да омогуће формацију врлина и потребне су зато што људи у својој почетној фази духовног развоја морају да прођу ову етапу.⁵³

Политичка симфонија Цркве и државе у посткомунистичком добу

Када погледамо историјат односа Цркве и државе у четвртном веку и у модерном добу наићи ћемо и на подударности и на разлике. У уму православних је остала повезаност између Цркве и државе, тзв. симфонија. То вуче корена из Византије, јер је византијски цар покушао искористити Цркву за неке своје политичке потезе, свргавајући непослушне патријархе са њихових катедри. Теза византијског цара Лава Исавријан-

Епископ антиохијски Флавијан морао да иде код цара Теодосија у Константинопол да би отклонио царев гнев и да би посредовао за помиловање. Тада је Златоусти изрекао своје знамените проповеди о статуама: *Homiliae XXI de Statuis ad populum Antiochenum habitae* (PG 49, 15–223).

⁴⁹ *De stat.* 17, 12 (PG 49, 178).

⁵⁰ *Hom. in 2 Cor.* 26.4 (PG 61.580) цитирано код J. H. W. G. Liebeschuetz (2011: 219).

⁵¹ J. H. W. G. Liebeschuetz (2011: 219).

⁵² *Hom. in 2 Thess.* 4.1 (PG 62.486) цитирано код J. H. W. G. Liebeschuetz (2011: 219).

⁵³ Aristotle Papanikolaou (2012: 25).

ца, по којој је он цар и свештеник, осликава претензије царева које се нису никада до краја оствариле у пракси, на шта указује Лоски:

Уместо овог синтетичког и органског јединства божанског и човечанског (Византинци) су се кретали ка конфузији два елемента, поделили су их и дозволили су да један апсорбује и потчини други. Најпре су пореметили божанско и људско у свештеном височанству цара. И као што је у конфузној идеји аријанаца Христос био хибридно биће, више него човек а мањи него Бог, исто тако цезаропапизам – овај политички аријанизам – је колабирао без обједињења привремених и духовних сила и начинио је аутократу већим од шефа државе, без могућности да буде истинска глава Цркве.⁵⁴

У непрекривеној тежњи за остваривање цезаропапизма у четвртном веку, није чудо зашто су сами цареви били наклоњени аријанству, докле је Црква тежила ка ослобођењу од репресије државног утицаја пројављеног преко мешања у само устројство Цркве, како у њено дисциплинско устројство тако и по питању учења. Хероји вере попут Св. Атанасија Великог, Св. Василија Великог и Св. Јована Златоустог су својим деловањем омогућили не само правилно исповедање вере већ су кроз своју аскетску и социјалну делатност пројавили истинско делање Цркве, тако да је и у каснијим вековима Црква пројавила превагу над питањима вере, управо следујући принцип ових јерарха Цркве. Међутим, трагедија унутар концепције државе у историјској епохи лежи у томе што су „православни“ за свој концепт о симфонији узимали концепте који нису одговарали православном богословљу; Евсевије је унео политичко аријанство, док је Петар Велики у 18. веку унео протестантски модел унутар православне еклисиологије, чиме је укинуо патријархат, тако што је синодални апарат назвао „Духовни колегијум“ на чијем челу је био оберпрокуратор. Није стога чудо што су се крајем деветнаестог и почетком двадесетог века пројавили различити хришћански политички покрети у Русији, који су потраживали обнову монархије било кроз одржавања неодређеног статуса или кроз обнову симфоније којом се потраживала већа независност Цркве од секуларне државе, преко обнове патријархата. Епископи и свештеници су већином били против аутократије руских царева и тражили су већу независност Цркве од царске државе. Сматра се да је око 90 посто црквених великодостојника са радостју дочекало револуцију у Русији.⁵⁵ Сличну ситуацију налазимо и у другим

⁵⁴ *La Russie et l'Église universelle* (Paris, 1889), p. xxv. Цитирано код Cyril Toumanoff (1946: 218).

⁵⁵ Gregory L. Freeze, „Church and Politics in Late Imperial Russia: Crisis and Radicalization of the Clergy“ у *Russia under the Last Tsar: Opposition and Subversion, 1894–1917*, ed. Anna Geifman, 264–284 (Malden: Blackwell, 1999) цитирано код Aristotle Papanikolaou (2012: 32).

православним државама, румунски краљ Александар Куза (1859–1866) је дао примат Румунској Цркви да би је искористио за своје амбициозне пројекте. Црква је била доведена под власт владе и преузет је византијски принцип односа Цркве и државе, сви су владари били крштени у Православној Цркви, подстицали су очување православне културе, да би преко Цркве имали гласачко тело. Румунска Црква је била слободна од страних утицаја ради бољег функционисања локалне власти највише пројављеног у легитимисању моћи националног лидера, али није имала аутономију при контроли манастирских добара, преко номинације и свргнућа свога поглавара.⁵⁶ Српска Црква је исто тако била под контролом државе, подсетимо да је краљ Милан Обреновић свргао Митрополита својим указом 18. октобра 1881. и довео на трон Митрополита Теодосија, под Карађорђевићима је била малтене под министарством вера, докле је под Патријарховом надлежношћу било обављање врло важних црквено-државних обреда, миропомазане и крунисање владара. Ситуација је била слична и са Грчком и Бугарском Црквом.

Под комунистичким режимом Цркви се омета рад, премда и тада држава покушава да контролише Цркву зарад својих интереса. Комунисти су искористили симфонију као параван за тиху подршку антирелигијској пропаганди. Црква је у Русији била релативно слободна само унутар сопствених редова, било јој је онемогућено било какво делање осим богослужења, забрањена јој је била просветна и мисионарска делатност те било какав ангажман у друштвеној сфери. Тако да рецимо 1948. наилазимо на формулацију Руске Цркве о сфери социјалног делања, при чему је социјална неправда зло које не припада црквеној сфери.⁵⁷ У Румунији је за време комунизма министарству вера дата потпуна власт над религијским животом, држава је контролисала избор епископа. Православна Црква је призната као религијска група која је бескомпромисни подражавалац комунистичке политике, а заузврат је влада толерисала извесни ниво црквене активности (дајући могућност да се свештеници образују на институтима који су при универзитетима у Сибију и Букурешту и објављивање одређене теолошке литературе).⁵⁸ Слична ситуација је била у Србији и Бугарској.

Грчка је једина православна земља која није потпала под комунистички блок, и која се најпре модернизовала 1974. Новембра месеца 1974. Грчка Црква је морала да редефинише односе са државом. Она је 14. јануара 1975. одбила одвајање Цркве и државе али је увела си-

⁵⁶ Lavinia Stain & Lucian Turcescu (2007: 18–20).

⁵⁷ Георгије Флоровски (1995: 45)

⁵⁸ Lavinia Stain & Lucian Turcescu (2007: 22–23).

стем *Synallilia* преко чега је сачувала традиционалне односе са државом, али у ставу са духом времена и модерном еклесиологијом. Главна критика је била усмерена на питање религијске слободе и заштите индивидуалних и политичких права. Црква је ту исказала традиционалну повезаност између Грчке Цркве и грчке нације, премда није нацију изједначила са православљем, докле са друге стране није желела да се изједначи са другим верама, већ да има заслужено место. Црква је додуше допустила могућност да председник буде друге верске припадности, докле би теоријска могућност да друге религије или друге конфесије уче у школи означавало нехришћанско или нерелигијско друштво. Црква се са друге стране опире било каквом упливу државе у црквене послове. Држава је тада Грчку Цркву изједначила са осталим религијама,⁵⁹ премда и даље има повлаштени статус. Бугарска је након слома комунизма практично изједначила религије које су регистроване, чланом 6 Устава Бугарске, с тиме да Бугарска Православна Црква има статус традиционалне религије Бугарске. Међутим, ово је једина земља у којој се десио раскол након пада комунизма 1992, када је настао Алтернативни православни синод, услед оптужби Уједињених демократских снага на рачун званичне Цркве због сарадње са комунистичким режимом. Они су и стајали иза Алтернативног синода, који је постојао до 2004. када су се епископи покајали и вратили у крило Цркве, док су остали само неки истрајни свештеници без епископа.⁶⁰ Руска Православна Црква је 2000. издала социјални документ *Православна Црква и друштво: Основи социјалне концепције Православне Цркве*. Иако у томе документу одбацује било какво идентификовање са државном Црквом, Руска Црква очекује да ће се примењивати принцип симфоније између државе и Цркве, при чему ће православље имати привилеговани статус у руском друштву и да ће Црква имати удео у обликовању грађанског друштва у Русији. Иако не одбацује религијски плурализам, јасно је да наглашава плурализам који неће претити православљу унутар руске културе.⁶¹ У Румунији након претходно креираних неколико модела, од 2007. се тежи сарадњи Цркве и државе али заснованој на немачком принципу: партнерства и аутономије. То зна-

⁵⁹ Athanasios Basdekis (1977), 56–57. Треба указати да се принцип либералне демократије, па и саме Европске уније заснива на неутралности државе према религијском исповедању појединца, тако да ту основу морају да испуне старе и нове државе чланице Европске уније. John Madley дефинише неутралну државу као ону која се непристрасно односи према својим грађанима и неутрална је по питању њиховог начина живота. Види код Lavinia Stan & Lucian Turcescu (2011: 6).

⁶⁰ Lavinia Stan & Lucian Turcescu (2011: 22).

⁶¹ Aristotle Papanikolaou (2012: 48–49) и Paul Valliere (1997: 301–306).

чи да Црква сарађује са државом, али и да има своју аутономију. Практично партнерство подразумева сарадњу у области социјалног живота Румуније; посебно се то огледа у помоћи особа заосталих у развоју као и мањинама попут Рома. У ту сврху је потписан протокол о сарадњи Цркве и државе у области социјалне инклузије 2. октобра 2007. између Патријарха Данила (Чоботеје) и премијера Калина Попеску-Тарићеанија, који подразумева протокол о десетогодишњој сарадњи.⁶²

Други битан моменат који налазимо је етноцентризам који налазимо код цркава у посткомунистичком добу. Присетимо се Евсевијевог говора о хришћанској нацији и цару као предводнику исте. Након појаве словенских православних држава и националних православних цркава, људи су православну веру везивали за етнички идентитет. Насупрот Евсевијевој ставу по коме је нација нешто што носи одређено паганско обележје, док хришћани творе нову нацију, у овом случају православље се везује за национално обележје и само национално биће. Томе дугујемо и улогу коју је православље имало код појединих народа у очувању националног идентитета; Васељенски Патријарх је био милет-баша, тј. етнарх грчког народа, док је Пећки Патријарх био етнарх српског народа. Затим је свештенство имало значајну улогу у националном ослобођењу одређеног народа, тако да се искључиво везује за националну државу. Иако је 1879. етнофилетизам осуђен од стране Цариградског сабора он је остварио битну улогу код православних народа. Као таква Православна Црква је лако послужила као савезник не само новонасталих држава у новом веку, већ је комунистичким режимима послужила ради остваривања одређених циљева. И у Русији, Румунији и Бугарској комунистичке власти су фаворизовале Православну Цркву дајући јој одређени примат над осталим религијама, управо због пређашње националне улоге, док су остале религијске фракције које су имале контакте са иностранством биле у репресији. Цезаропанизам се пројавио и у смислу претензије одређених јерараха за остваривање државне функције; први премијер Албаније је био православни Епископ Фан Ноли 1924, док је Митрополит кипарски Макарије III био председник републике Кипар (1960–1977). Након пада комунизма су се традиционалне земље идентификовале са православљем тако да се Црква вратила у јавни сектор. Националне цркве су подржавале и штитиле национални идентитет. Због наглашене везе између националног и верског идентитета имамо ексклузивистичке ставове. Верска хетерогеност се држи као претња политичкој и друштвеној стабилности, а придодамо ли томе и постојање „менталитета неосвојивих држа-

⁶² Lavinia Stain & Lucian Turcescu (2010: 155–156).

ва⁶³ који је захватио биће Цркве услед борбе за преживљавање под репресивним, ауторитарним и атеистичким режимима, имамо проблем у формулисању социјалне доктрине Православне Цркве, као и изостајање заједничких одговора Православних Цркава на све кључне проблеме савременог друштва. Овде треба придодати и улогу одређених конвертита у православљу, који је сличан као и код оних у четвртном веку, јер су се често пута идентификовали са националним функцијом православља и форсирали су екстремну идеологију која нема ничег заједничког са православљем, при чему су покушали да Православну Цркву искористе за своје уске интересе.

Како било, Православне Цркве су позване да буду равноправни партнер не само у дијалогу са Европском унијом већ и савременим светом. Члан I–52 Лисабонског уговора гарантује да Унија „поштује и не прејудуира статус под националним законом“ цркава и религијских организација или заједница као и философских и неконфесионалних организација земаља чланица, докле у исто време подржава отворени, транспарентни и регуларни дијалог са овим црквама и организацијама. Питање је како Црква схвата своју сарадњу са државом и како формулише демократске принципе. Било да се решења налазе у квазимесијанским решењима попут краљевине, чак и таква решења траже вредности демократије. Традиционалним православним земљама стога може бити од помоћи теолошка мисао православних теолога који су деловали или делају у иностранству. Лидер ослобођења од традиционалистичких образаца везаних за функцију Цркве унутар државе је био Сергије Булгаков који се залагао за самостално делање Цркве унутар државе ка чему је води Промисао која је тежи ослободити од паразитских формација која су запосели њено тело кроз многе векове.⁶⁴ Првенствено је под тим подразумевао ограниченост социјалног деловања и мисије, што није могла урадити услед привилеговане позиције у држави; у Византији је цар слао мисије услед ширења царства, докле у исто време Црква није самостално организовала мисије, за разлику од рецимо Несторијанске цркве која је имала успешну мисију на Истоку, управо зато што је била остављена себи. Сличну ситуацију је доживела Антиохијска Православна Црква у 20. веку у САД; имала је мисионарску експанзију управо зато што је била препуштена себи. Привилеговани положај је Цркви смањио сферу деловања; по речи Шмемана, Византија је била само нека врста чекаонице за Небо и ништа више од тога. Црква – поистоветивши се од почетка са ин-

⁶³ Како је то одлично формулисала Ina Merdjanova (2011: 52).

⁶⁴ Aristotle Papanikolaou (2012: 42).

туицијом, коју ми условно можемо назвати десничарском – као да је препустила ону другу, условно речено левичарску интуицију, својим непријатељима, тако да је временом борба за већу човечност, за милосрђе и правду постала борба против самог хришћанства.⁶⁵ Мајендорф је указивао на постулате демократије, али је указивао да вера укључује и друштвене обавезе не само према члановима Цркве већ и државе. Промене у друштву се дешавају под утицајем верских убеђења оних појединаца који учествују, и на тај начин преноси та убеђења, у политичко и законодавно деловање. Црква охрабрује и увек ће охрабровати вернике да учествују у политици и да буду одговорни јер ако то они не ураде, урадиће неко други. Њихова свест, коју просвећује јеванђеље и Црква, јесте њихова водиља приликом деловања у јавној служби.⁶⁶ Narakas је реинтерпретирао симфонију у следећих 5 елемената: 1) Афирмација Бога као извора Цркве и државе. Бог се помиње у оснивачким документима САД као извор државе и као подлога за људска права; 2) Самосталност и довољност за Цркву и државу. Некадашњи битни елемент симфоније – једна вера се интерпретира у смислу заједничког добра, што подразумева православно поимање *добра*, које се остварује у искању благостања за цео народ; 3) Идентитет тела једне вере. Православна Црква егзистира у друштву у којем не дели специфичну веру већ заједничко добро, које православно хришћанство подразумева када учи о нацији као целини, када показује интерес за уобичајене проблеме људи у земљи, када тежи да постане у некој мери душа нације, што представља осетно напредовање у превазилажењу неприменљивости симфоније, која представља народ Цркве и државе; 4) Религијски и политички ауторитет – Патријарх и цар. Уместо цара и Патријарха у САД имамо народ и јерархијске степене клира, народ влада преко својих представника. Иако данас немамо цара, Црква сада може да се обраћа политичким ауторитетима преко свога народа; 5) Метода односа Цркве и државе. Иако је Црква одвојена од државе партнерство Цркве и државе се пројављује на следећи начин: Црква остварује утицај на законодавство и јавну политику. Држава пружа подршку за глас и интегритет Цркве, докле Црква кроз пример, учење и проповед указује на циљ државе и друштва.⁶⁷ Papanikolaou сматра да ако је човек позван на заједничарење с Богом које се одувек врши у сарадњи са другим, онда политика мора да подразумева аскетску праксу. Политика је форма пракси које људи укључују када остварују

⁶⁵ Протојереј Александар Шмеман (1997: 283).

⁶⁶ Јован Мајендорф (2007: 96–98).

⁶⁷ Aristotle Papanikolaou (2012: 58–59).

однос са странцем, уколико се изражавамо хришћанским речником. То претпоставља праксе које долазе преко покушаја остваривање хришћанске борбе у стицању љубави. Политички простор који осликава евхаристијско разумевање Цркве, посебно у смислу истицања непоновљивости свих људских бића је либерална демократија.⁶⁸

Закључак

Требало би да сагледамо могућност креирања једног конструктивног односа Цркве и државе, да у исто време обратимо пажњу на улогу религије у савременом друштву. Требало би понајпре уочити бројност једне религије као принцип који је битан, јер приликом изједначавања свих религијских заједница са водећом религијом стварамо фрустрацију код најбројније верске заједнице у једној држави. Задатак Цркве, уколико представља водећу верску заједницу унутар државе, је садржан у Христовим речима: „Који хоће да буде велики међу вама, нека вам буде служитељ“ (Мт. 20, 26), што подразумева друштвено ангажовање, не само у давању креативних одговора на политичке појаве и кретања у друштву, већ и ангажованост у социјалној мисији као што то налазимо у примеру односа Румунске Цркве са државом, потом у међурелигијском дијалогу где би требало заступати и помоћи другим религијским заједницама, при чему се пројављује помоћ другоме у невољи, што подразумева залагање и упознавање својствености тог другог преко веронауке или у другим облицима отворених и искрених ангажовања, с тиме да се преко тога нешто више сведочи о самој вери Цркве.⁶⁹ О томе је говорио још Св. Јован Златоусти који је сматрао да Црква има урођену активност која јој омогућава остваривања социјалног ангажовања и проповедање вере ван крила државе, што представља снагу са којом може изнети све тешкоће.

Милански едикт је засигурно Цркви донео слободу деловања и пружио јој могућност уплива у друштво и остваривања конститутивне улоге. Наравно, у природи човека је да покуша да свет потчини својим егоистичким потребама. Константин је желео да омогући друштвену сферу делања Цркви, међутим код његових наследника је убрзо она поимана као институција за остваривање државних циљева, и нису гледали да

⁶⁸ Aristotle Papanikolaou (2012: 195–200).

⁶⁹ Навешћемо реченицу Elizabeth Prodromou која наглашава „да православље може постојати, а можда се и одржати у условима плурализма који поштују политичке слободе и људска права.“ Е. Prodromou, „Orthodox Christianity, Democracy and Multiple Modernities“, www.goarch.org/special/pluralistic2002/presentation/prodromou, цитирано код Ina Merdjanova (2011: 54).

себе преобразе преко њеног јеванђелског учења или да им она послужи као критика њихових државничких вештина. Њима би требало да захва-лимо што смо примили веру и културу, докле у исто време би требало да осудимо менталитет подвргавања Цркве националним и себичним ин-тересима. Требало би се подсетити речи које је бл. Августин упутио по-литичарима: „Сретнима називамо оне који праведно владају, ако се са-ми међу језицима што их до неба часте и са претеране понизности оних који их поздрављају, не узносе него се сећају да су људи; ако од своје моћи чине слушкињу Божијег величанства ради што већег поштовања; ако се Бога боје, љубе га и поштују; ако више љубе оно царство у којем се не плаше имати савладаре; ако одређују казне ради управљања и чувања државе, а не да би задовољили мржњу према непријатељима.“⁷⁰ Такође би требало имати на уму да свако царство, па и хришћанско, подлеже суду историје и да би хришћани требало да буду више усмерени ка буду-ћем Царству Божијем, трудећи се притом да у овом земаљском на што бољи начин оваплоте јеванђелске идеале.

* * *

Библиографија

Примарна литература:

Avgustin, Aurelije (1982), *O državi Božjoj (De Civitate Dei)*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, svezak prvi, s latinskog preveo Tomislav Ladan.

Chrysostom, John (1988), *A Comparison Between a King and Monk / Against the Opponents of Monastic Life*, (Studies in the Bible and Early Christianity, Vol.13) Edwin Mellen, trs. David B. Hunter.

Eusebius (1999), *Life of Constantine*, trans.with introduction and com-mentary by Averil Cameron and Stuart G Hall Clarendon Press, Oxford.

Златоусти, Јован, *Беседе о сѣајуама – Homiliae XXI de Statuis ad po-pulum Antiochenum habitae* (PG 49, 15–223).

Златоусти, Јован, *Омилије на Књију пророка Осије*, PG 56, 95–140.

Секундарна литература:

Basdekis, Athanasios (1977), „Relationship between Church and State in Greece under the Constitution“, *The Ecumenical Review*, 52–61.

Barnes, Thomas D. (2001), *Athanasius and Constantius – Theology and Politics in the Constantinian Empire*, Harvard University Press.

⁷⁰ Aurelije Avgustin, *De Civitate Dei* (1982: 393).

Barnes, Thomas D. (1981), *Constantine and Eusebius*, Harvard University Press.

Barnes, Thomas D. (1995), „Statistics and the Conversion of the Roman Aristocracy“, *The Journal of Roman Studies*, Vol. 85, 135–147.

Barnes, Thomas D. (2009), „Eusebius of Caesarea“, *The Expository Times*, 1–14.

Baus, Karl i Ewig, Eugen (1995), *Velika povijest crkve*, drugi tom, Kršćanska sadašnjost, Zagreb.

Baus, Karl i Ewig, Eugen (2001), *Velika Povijest Crkve*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb.

Brendon, David, Benjamin (2012), „Eusebius of Caesarea’s Oration in Praise of Constantine as the Political Philosophy of Christian Empire“, *Boise State University Theses and Dissertations*. Paper 337, <http://scholarworks.boisestate.edu/td/337>, приступ 5. 5. 2013.

Brown, Peter (1961), „Aspects of the Christianization of the Roman Aristocracy“, *Journal of Roman Studies*, Vol. 51, 1–11.

Constantelos, J. Demetrios (1968), *Byzantine Philanthropy and Social Welfare*, New Brunswick, NJ, Rutgers University Press.

Cranz, Edward F. (1952), „Kingdom and Polity in Eusebius of Caesarea“, *Harvard Theological Review*, Vol. 45. No. 1, 47–66.

Digeser, De Palma, Elizabeth (1994), „Lactantius and Constantine’s Letter to Arles: Dating the Divine Institutiones“, *Journal of Early Christian Studies*, Vol. 1, No 1, 33–52.

Drake, Harold (1995), „Constantine and Consensus“, *Church History*, Vol. 64, No 1, 1–15.

Drake, Harold (1996), „Lambs into the Lions: Explaining Early Christian Intolerance“, *Past & Present*, No. 153, 3–36.

Ђуровић, Зоран (2013), „Константин Велики у списима светог Августина“, *Иконографске студије* 6, 149–164.

Флоровски, Георгије (1995), „Социјални проблем у Православној цркви“, *Хришћанство и култура*, Београд.

Флоровски, Георгије (1982), „Противречност хришћанске историје“, *Теолошки погледи* 1–2, 25–47.

Geanakoplos, J. Deno (1965), „Church and State in the Byzantine Empire: A Reconsideration of the Problem of Caesaropapism“, *Church History*, Vol. 34, 381–403.

Gillard, D. Frank (1984), „Senatorial Bishops in the Fourth Century“, *Harvard Theological Review* Vol. 77, 153–175.

Harakas, Stanley, *No Just War in the Fathers*, <http://www.incommunion.org/2005/08/02/no-just-war-in-the-fathers/>, приступљено 20. 5. 2013.

Johnson, Aaron P. (2006), *Ethnicity and Argument in Eusebius’ Praeparatio Evangelica*, Oxford University Press.

O'Neill, C. J. (1988), „The Origins of Monasticism“, *The Making of Orthodoxy*, Essays in Honor of Henry Chadwick, Cambridge University Press, 270–286.

Leadbitter, Bill (2002), „Constantine and the Bishop: The Roman Church in the Early Fourth Century“, *The Journal of Religious History*, Vol. 26, No 1, 1–14.

Küng, Hans (2007), *Katolička crkva: kratka povijest*, s njemačkoga preveo Ante Stamać, Zagreb.

Liebeschuetz, J. H. W. G. (2011), *Ambrose and John Chrysostom, Clerics between Desert and Empire*, Oxford: Oxford University Press.

Мајендорф, Јован (2007), *Сведочење (хришћана) светију*. Краљево.

Makrides, Nicholas (2012), „Religious Toleration in the Apothegmata Patrum“, *Journal of Early Christian Studies*, No. 2, 235–268.

McGuckin, John (2004), *Saint Cyril of Alexandria and the Christological Controversy*, SVS Press.

Merdjanova, Ina (2011), „Pravoslavno kršćanstvo u pluralističkom svijetu“, *Concilium*, broj 1, 45–59.

Miller, S. Timothy (1985), *The Birth of Hospital in Byzantine Empire*, Baltimore, Md., Johns Hopkins University Press.

Papanikolaou, Aristotle (2012), *The Mystical as Political*, University of Notre Dame Press, Indiana.

Penwill, John (2004), „Does God Care? Lactantius V. Epicurus in De Ira Dei“, *Sophia*, Vol. 43, 23–43.

Rapp, Claudia (1998), „Imperial ideology in the Making: Eusebius of Caesarea on Constantine as 'Bishop'“, *Journal of Theological Studies*, Vol. 49, 685–695.

Stan, Lavinia & Turcescu, Lucian (2007), *Religion and Politics in Post-Communist Romania*, Oxford University Press.

Stan, Lavinia & Turcescu, Lucian (2011), *Church, State and Expanding Europe*, Oxford University Press.

Stan, Lavinia & Turcescu, Lucian (2010), „The Romanian Church and democratization: twenty years later“, *International Journal for The Study of the Christian Church*, Vol. 10, Issue 2–3, 144–159.

Toumanoff, Cyril (1946), „Cesaropapism in Byzantium and Russia“, *Theological Studies*, 7.2, 213–243.

Valliere, Paul (1997), „Russian Orthodoxy and Human Rights“, *Religious Diversity and Human Rights*, ed. Irene Bloom, J. Paul Martin and Wayne L. Proudfoot, New York: Columbia University Press.

Шмеман, Александар (1997), *Православље на Зајпаду*, Светигора, Цетиње.

Примљено: 18. 4. 2014.

Одобрено: 15. 8. 2014.

THE CHRISTIAN IDEAL OF STATE IN FOURTH CENTURY AND TODAY: ST. CONSTANTINE AND POST-COMUNIST ERA

Slaviša Kostić

Christian Cultural Centre Dr Radovan Bigović, Belgrade

Summary: *The aim of this article is to present vision on engagement of Church within state in 4 century which in Orthodoxy usually has seen as ideal century. Therefore, it is draw parallel of Church-State relations between 4 century and in modern time: Christianity first became permitted religion and finally public religion. Accent is laid upon theological definition of Church-State relationship which is mostly formed by Constantine court theologian Eusebius of Cesarea likewise on arise of cesaropapism which has produced modern myths of ideal state with God chosen ruler, even persist today in traditionally Orthodox countries and through that analysis to perceive functioning Orthodox Church in modern democratic society. In this article it is also investigate is that kind of theological vision natural to Orthodox in itself and what would be the role of main religion in public sphere in post secularist era.*

Key words: *Church, state, Eusebius of Cesarea, St. Constantine, post-communism.*

ОСНИВАЊЕ И РАД МЕЂУРЕЛИГИЈСКОГ САВЕТА МИНИСТАРСТВА ВЕРА РЕПУБЛИКЕ СРБИЈЕ (2009–2012)*

Александар Раковић*
Институт за новију
историју Србије,
Београд

Апстракт: На основу архивске грађе Министарства вера Републике Србије (АМВРС), личних белешки и медијских извештаја, приказан је пут до оснивања и рад Међурелигијског савета Министарства вера Републике Србије чији су чланови били министар вера и поглавари и високодостојници традиционалних цркава и верских заједница.

Кључне речи: Република Србија, Министарство вера, цркве и верске заједнице, међуверски дијалог.

Оснивање Међурелигијског савета Министарства вера Републике Србије представља у институционалном смислу врх државно-верског дијалога који су Република Србија (и Савезна Република Југославија) квалитетно и темељно водиле са црквама и верским заједницама од оснивања Министарства вера Републике Србије (1991) до данас. Кроз Међурелигијски савет Министарства вера Републике Србије први пут је формирано заједничко државно-верско тело које су чинили министар вера као највиши представник државних органа за верска питања и поглавари и високодостојници традиционалних цркава и верских заједница. Управо када се потврђивало да државно-верски и међуверски односи у Републици Србији никада нису били бољи укинута је Ми-

* Рад је настао у оквиру пројекта „Срби и Србија у југословенском и међународном контексту: унутрашњи развјатак и положај у европској/светској заједници“ (47027) који финансира Министарство просвете и науке Републике Србије.

* rakovic@gmail.com.

нистарство вера (2012) а самим тим Међурелигијски савет више није могао да настави рад у том формату.

*

Први састанак на коме се говорило о оснивању Међурелигијског савета одржан је 12. новембра 2009. а присуствовали су министар вера Републике Србије проф. др Богољуб Шијаковић, Митрополит црногорско-приморски и заменик Патријарха Српске Православне Цркве проф. др Амфилохије Радовић, Епископ бачки Српске Православне Цркве проф. др Иринеј Буловић, надбискуп београдски Римокатоличке цркве у Србији монсињор Станислав Хочевар, реис-ул-улема Исламске заједнице Србије ефендија Адем Зилкић и рабин Јеврејске заједнице у Србији господин Исак Асиел.¹

На састанку је постигнута сагласност да чланове Међурелигијског савета Министарства вера Републике Србије именује министар вера, *ad personam*. Било је предвиђено да у састав Међурелигијског савета Министарства вера уђе неколико епископа Српске Православне Цркве, бискуп Римокатоличке цркве у Србији, епископи традиционалних протестантских цркава, реис-ул-улема Исламске заједнице Србије и рабин Јеврејске заједнице у Србији као и угледна свештена и световна лица. Начињени су први кораци у усаглашавању делокруга рада Међурелигијског савета који би требало да буду коначно утврђени „програмом и начелима“.²

Други припремни састанак одржан је 22. децембра 2009, а поред министра Шијаковића били су присутни надбискуп Хочевар, реис-ул-улема Зилкић и рабин Асиел.³ Будући да се српски Патријарх Павле упокојио 15. новембра 2009. и да су у току биле припреме за избор новог српског Патријарха, састанку нису присуствовале владике Српске Православне Цркве.⁴

¹ АМВРС, Дописи поглаварима и високодостојницима традиционалних цркава и верских заједница у Републици Србији који су били на првом припремном састанку, 26. новембар 2009, бр. 08–00–50/2009–01.

² АМВРС, Дописи поглаварима и високодостојницима традиционалних цркава и верских заједница у Републици Србији који су били на првом припремном састанку, 26. новембар 2009, бр. 08–00–50/2009–01.

³ АМВРС, Дописи поглаварима и високодостојницима традиционалних цркава и верских заједница у Републици Србији за које је предвиђено да буду првоименовани: Владика бачки Иринеј, надбискуп Хочевар, реис-ул-улема Зилкић, рабин Асиел, 30. децембар 2009, бр. 08–00–50/2009–01.

⁴ Према сећању др Александра Раковића, координатора Међурелигијског савета Министарства вера Републике Србије.

На овом састанку је усаглашено да рад Међурелигијског савета прати стручно особље: координатор Међурелигијског савета кога одређује министар вера и сарадници које би одредили чланови Међурелигијског савета. Договорено је да организациона структура Међурелигијског савета буде утврђена оснивачким актом. Министарство вера је сугерисало да подцелине у оквиру делокруга рада буду: утицај и улога цркава и верских заједница у 21. веку, афирмација верске толеранције у плуралистичком друштву, млади и вера у наше време, секуларизам као глобални изазов савременом свету, вера, екологија и климатске промене.⁵

Предлог Правилника Међурелигијског савета Министарства вера Републике Србије упућен је 6. априла 2010. на усаглашавање будућим члановима.⁶ Пошто је овај текст усаглашен приступљено је формирању Међурелигијског савета Министарства вера Републике Србије.⁷

Решењем министра вера проф. др Богољуба Шијаковића од 17. јуна 2010. образован је Међурелигијски савет Министарства вера Републике Србије. Поред министра вера Богољуба Шијаковића (као председника Међурелигијског савета), за чланове Међурелигијског савета Министарства вера именовани су: Епископ бачки Српске Православне Цркве Иринеј Буловић, надбискуп београдски Римокатоличке цркве у Србији Станислав Хочевар, реис-ул-улема Исламске заједнице Србије Адем Зилкић и рабин Јеврејске заједнице у Србији Исак Асиел. Предвиђено је да се доцније приме нови чланови како из реда духовних лица тако и угледни световни научници и стручњаци. За координатора Међурелигијског савета одређен је мр Александар Раковић, државни службеник Министарства вера Републике Србије.⁸

Међурелигијски савет је формиран као посебна радна група Министарства вера Републике Србије. У Решење о образовању Међурелигијског савета Министарства вера (17. јун 2010) инкорпорисан је текст претходно усаглашеног Правилника Међурелигијског савета. Задаци Међурелигијског савета су: афирмисање верске слободе и верске културе, објављивање саопштења (посланица) о важним друштвеним пи-

⁵ АМВРС, Дописи поглаварима и високодостојницима традиционалних цркава и верских заједница у Републици Србији за које је предвиђено да буду првоименовани: Владика бачки Иринеј, надбискуп Хочевар, реис-ул-улема Зилкић, рабин Асиел, 30. децембар 2009, бр. 08–00–50/2009–01.

⁶ АМВРС, Дописи поглаварима и високодостојницима традиционалних цркава и верских заједницама с предлогом Правилника Међурелигијског савета Министарства вера Републике Србије, 6. април 2010, бр. 08–00–50/2009–01/1.

⁷ АМВРС, Правилник Међурелигијског савета Министарства вера Републике Србије.

⁸ АМВРС, Решење о образовању Међурелигијског савета Министарства вера, 17. јун 2010, бр. 08–00–40/2010–01.

тањима, организовање научних скупова, трибина, круглих столова и саветовања о актуелним темама, учествовање у припреми нормативних решења, разматрање и тумачење тенденција јавног живота, разматрање значаја верске слободе и верске културе у европском контексту.⁹

Након оснивачке седнице 17. јуна 2010. у Палати федерације (Палати Србија) одржана је конференција за штампу о којој су известили најважнији домаћи медији. Министар Шијаковић је овим поводом изјавио: „Надам се да ће и код нас, као и у многим европским државама цркве и верске заједнице учествовати у важним политичким и социјалним питањима. Желимо, такође, да покажемо да човек може да буде у својој вери, а разуме другог и његову веру, као и да имамо доста велико поље заједничког деловања.“ Владика Иринеј Буловић је казао да међурелигијски савети постоје у најразвијенијим и најдемократскијим друштвима Европе од државног до локалног нивоа и да постоји сталан дијалог власти и цркава и верских заједница. С тим у вези Владика је нагласио: „Ту потребу код нас испуниће овај савет. Он ће давати мишљење о важним питањима, али није политичко тело у ужем смислу и не учествује у власти. За разлику од неких међурелигијских савета у другим државама, овај није основан да би се решио неки конфликт, није изазвано неком тренутном невољом, већ потребом за заједничким сучељавањем.“¹⁰

Изјаве у истом духу дали су и верски поглавари традиционалних цркава и верских заједница. Надбискуп Хочевар је нагласио да је међуверски дијалог „елементарна дужност свих који верују и имају посебну одговорност у друштву“ као и да ће Међурелигијски савет подстаћи наше друштво да буде „друштво дијалога јер је то је гарант прогреса“. Реис-ул-улема Зилкић је подвукао како је „битно да верници виде да су представници свих верских заједница заједно и да могу да буду заједно у оним пољима која живот значе“. Рабин Асиел је додао: „Када имате прилике да видите различите верске представнике на једном месту и да по многим питањима имају једну недвосмислену поруку онда је то велики допринос миру и рушењу баријера и укидању предрасуда.“¹¹

Како би се међуверски склад у Републици Србији потврдио, Министарство вера је позвало чланове Међурелигијског савета да размене мишљења о одржавању регионалне међуверске конференције на пролеће 2011.¹² С тим у вези седница Међурелигијског савета одржана је

⁹ АМВРС, Решење о образовању Међурелигијског савета Министарства вера, 17. јун 2010, бр. 08–00–40/2010–01.

¹⁰ „Међурелигијски савет промовише верске слободе“, *Политика*, 18. јун 2010.

¹¹ „Установљен Међурелигијски савет“, *Радио-телевизија Србије*, 17. јун 2010.

¹² АМВРС, Допис члановима Међурелигијског савета Министарства вера Републике Србије, 3. децембар 2010, бр. 08–00–50/2009–01/2.

7. децембра 2010. а присуствовали су сви чланови. Углавном је усаглашено да регионална међуверска конференција треба да обухвати не само бившу Југославију већ читаву југоисточну Европу. Требало је приступити припремама а дискутовано је о томе да ли традиционалне цркве и верске заједнице треба да буду организатори а Међурелигијски савет Министарства вера координатор регионалне међуверске конференције. На седници је разговарано и о неадекватној медијској покривености верских питања у нашој земљи и начинима да се обучи компетентан медијски кадар за бављење овим темама.¹³

Нови сусрет с члановима Међурелигијског савета Министарства вера Републике Србије и поглаварима традиционалних цркава и верских заједница уприличен је 17. јануара 2011. поводом Нацрта уредбе о вршењу верске службе у Војсци Србије. Министар вера Богољуб Шијаковић и министар одбране Драган Шутановац упознали су чланове Међурелигијског савета Министарства вера Републике Србије с Нацртом уредбе о вршењу верске службе у Војсци Србије.¹⁴ Министарство одбране Републике Србије је саопштило да су „верски великодостојници јединствено подржали настојања ресорног Министарства да у систем одбране укључи војне свештенике. Они су изразили спремност да у том процесу дају свој пун допринос. Војни свештеници би службу у оружаним снагама требало да започну током лета ове године, чиме ће та пракса бити настављена после 65 година“.¹⁵ Влада Републике Србије је 24. марта 2011. усвојила Уредбу о вршењу верске службе у Војсци Србије.¹⁶

Даље, регионална међуверска конференција која је требало да уследи из формирања Међурелигијског савета није била усамљени међуверски домет у пољу дијалога који превазилази границе наше земље. Наиме, поводом оснивања Међурелигијског савета Министарства вера Републике Србије из Амбасаде Републике Индонезије (а Индонезија је светски лидер у међуверском дијалогу) је стигао позив да две земље одрже међуверски дијалог. И заиста, Република Србија и Република Индонезија одржале су од 7. до 9. априла 2011. међуверски дијалог који је индонежанска страна оценила најбољим који је та земља икада водила с

¹³ Из личних белешки Александра Раковића са седнице Међурелигијског савета Министарства вера Републике Србије, 7. децембар 2010.

¹⁴ АМВРС, Допис члановима Међурелигијског савета Министарства вера Републике Србије, 12. јануар 2011, бр. 06–00–01/2011–02.

¹⁵ „Министарство одбране: Цркве подржале верску службу у Војсци“, *Међународни радио Србија*, 17. јануар 2011.

¹⁶ Уредба Владе Републике Србије о вршењу верске службе у Војсци Србије, 24. март 2011.

другом земљом. У саставу државно-верске делегације Републике Србије били су сви чланови Међурелигијског савета Министарства вера.¹⁷

Нажалост, Министарство вера Републике Србије је 11. марта 2011. укинута као самостални државни орган а Министарство дијаспоре је проширено Сектором за вере чиме је успостављено Министарство вера и дијаспоре Републике Србије.¹⁸ Међурелигијски савет није укинут али у новом државно-верском контексту нису одржаване ни седнице ни састанци (након Међуверског дијалога Републике Србије и Републике Индонезије у априлу 2011). С тим у вези, није реализована иницијатива о одржавању регионалне међуверске конференције. На конференцији Организације за европску безбедност и сарадњу (ОЕБС) о људским слободама која је одржана у Варшави, др Александар Раковић је 26. септембра 2011. као члан делегације Републике Србије обавестио ОЕБС да је формиран Међурелигијски савет Министарства вера Републике Србије као допринос државно-верском дијалогу, међуверском дијалогу и демократизацији друштва.¹⁹

Укидањем Министарства вера и дијаспоре Републике Србије (26. јул 2012), Међурелигијски савет као посебна радна група Министарства вера Републике Србије више није могао да постоји у том формату.²⁰ Оснивањем Канцеларије за сарадњу с црквама и верским заједницама Републике Србије (2. август 2012) остала је могућност да Међурелигијски савет настави или обнови рад у новом формату.²¹

Треба подвући да су 26. јула 2012. поред Министарства вера и дијаспоре укинути и Министарство за Косово и Метохију и Министарство за људска и мањинска права.²² Дакле, укинута је неколико ресора који су се бавили идентитетским питањима српског народа, међуверским и међуетничким дијалогом у нашој земљи и шире. Када је међуверски дијалог давао највише резултате, када је превазишао границе наше земље, када је Република Србија постала видљив лидер у државно-верској сарадњи, када смо досегли светске успехе у државно-верском и међуверском дијалогу – укинута је Министарство

¹⁷ Александар Раковић, „Међуверски дијалог Србије и Индонезије (2011), позитивно искуство у државној политици Републике Србије“, *Право, вера, култура: Међуверски дијалог Србије и Индонезије*, Београд 2012, 192–197.

¹⁸ Закон о министарствима, *Службени гласник Републике Србије*, број 16/2011.

¹⁹ Statement by Senior Adviser to the Ministry of Religion and Diaspora Dr Aleksandar Raković at the OSCE Human Dimension Implementation Meeting in Warsaw, 26 September 2011, No. HDIM. DEL/0092/11 27 September 2011.

²⁰ Закон о министарствима, *Службени гласник Републике Србије*, број 72/2012.

²¹ Уредба Владе Републике Србије о оснивању Канцеларије за сарадњу с црквама и верским, 2. август 2012.

²² Закон о министарствима, *Службени гласник Републике Србије*, број 72/2012.

вера Републике Србије а с тим је утихнуо рад Међурелигијског савета. О овом исходу морамо добро да промислимо, а то не можемо без удубљивања у геополитичке теме.

*

Извори и литература

АМВРС, Допис члановима Међурелигијског савета Министарства вера Републике Србије, 12. јануар 2011, бр. 06–00–01/2011–02.

АМВРС, Допис члановима Међурелигијског савета Министарства вера Републике Србије, 3. децембар 2010, бр. 08–00–50/2009–01/2.

АМВРС, Дописи поглаварима и високодостојницима традиционалних цркава и верских заједницама с предлогом Правилника Међурелигијског савета Министарства вера Републике Србије, 6. април 2010, бр. 08–00–50/2009–01/1.

АМВРС, Дописи поглаварима и високодостојницима традиционалних цркава и верских заједница у Републици Србији за које је предвиђено да буду првоименовани: Владика бачки Иринеј, надбискуп Хочевар, реис-ул-улема Зилкић, рабин Асиел, 30. децембар 2009, бр. 08–00–50/2009–01.

АМВРС, Дописи поглаварима и високодостојницима традиционалних цркава и верских заједница у Републици Србији који су били на првом припремном састанку, 26. новембар 2009, бр. 08–00–50/2009–01.

АМВРС, Правилник Међурелигијског савета Министарства вера Републике Србије.

АМВРС, Решење о образовању Међурелигијског савета Министарства вера, 17. јун 2010, бр. 08–00–40/2010–01.

Архивска грађа Министарства вера Републике Србије

Закон о министарствима, *Службени гласник Републике Србије*, број 16/2011.

Закон о министарствима, *Службени гласник Републике Србије*, број 72/2012.

„Међурелигијски савет промовише верске слободе“, *Полишика*, 18. јун 2010.

„Министарство одбране: Цркве подржале верску службу у Војсци“, *Међународни радио Србија*, 17. јануар 2011.

Раковић, А. (2012), „Међуверски дијалог Србије и Индонезије (2011), позитивно искуство у државној политици Републике Србије“, *Право, вера, култура: Међуверски дијалог Србије и Индонезије*, Београд.

Statement by Senior Adviser to the Ministry of Religion and Diaspora Dr Aleksandar Raković at the OSCE Human Dimension Implementation Meeting in Warsaw, 26 September 2011, No. HDIM. DEL/0092/11 27 September 2011.

Уредба Владе Републике Србије о вршењу верске службе у Војсци Србије, 24. март 2011.

Уредба Владе Републике Србије о оснивању Канцеларије за сарадњу с црквама и верским, 2. август 2012.

„Установљен Међурелигијски савет“, *Радио-телевизија Србије*, 17. јун 2010.

Примљено: 25. 7. 2014.

Одобрено: 14. 8. 2014.

ESTABLISHMENT AND WORK OF THE INTERRELIGIOUS COUNCIL OF THE MINISTRY OF RELIGIOUS AFFAIRS OF THE REPUBLIC OF SERBIA (2009–2012)

Aleksandar Raković

Institute for Recent History of Serbia, Belgrade

Summary: *On the basis of archival sources of the Ministry of Religious Affairs of the Republic of Serbia, personal notes and media reports, this paper shows a path towards establishment and work of the Interreligious Council of the Ministry of Religious Affairs of the Republic of Serbia which consisted of the most prominent members: minister of religious affairs and leaders and eminencies of traditional churches and religious communities in the Republic of Serbia.*

Key words: *Republic of Serbia, Ministry of Religious Affairs, Churches and Religious Communities, interfaith dialogue.*

ЉУДИ ХРИСТА РАДИ И ЛУДОСТ РЕНЕСАНСНЕ КЊИЖЕВНОСТИ — ОГЛЕД О МОГУЋНОСТИ ПАРАЛЕЛНОГ ИСТРАЖИВАЊА

Варја Нешић*
Азбукум, Центар за српски
језик и културу, Београд

Апстракт: Пишање карневалског духа у ренесансној књижевности је вишеструко разјашњено. Међутим, нису осветљене везе између ренесансног литерарног дела и етике јуродивих у персјективи карневализације живота и културе. Због тога су одабрана два репрезентативна места ренесансе: Еразмо Ротердамски и Мавро Ветрановић као парадијма посебног осећања света, које вишеструко проналази своје огледало у бојословљу о јуродивима. Иако се светлост и лудост већ у семантици удаљавају, језиро, описано бахтинским смехом, јесте неделиво и заврћује пажњу истраживача најконкретнијег дела светске литературе, с једне стране и најтајанственијег дела историје Цркве, с друге.

Кључне речи: ренесанса, дубровачка књижевност, литература, лудост, јуродиви, карневализација, светлост.

Увод

Раздобље тзв. препорода духа у ренесанси највероватније је савременом човеку најмање појмљиво у својој целисти, док фрагментарно човек постмодерне овладава појединим аспектима ове културе. Наиме, свака помисао на оно што у основи карактерише ренесансу у бази података нашег ума сведена је на слику етеричних младића и девојака са италијанских фресака, занесеност телесним у смислу хедонистичких апетита и научних достигнућа на пољу природних наука. Упркос проширивању знања, читању дела различитих проучавалаца који су се но-

* varjica@gmail.com.

ме бавили, ренесансу наслеђујемо, баш као и велики део домаћег књижевног наслеђа, у једном коду – а он је, нажалост, много пута преведен и тумачен. Оно, пак, што у ренесанси и даље провоцира (као што је у 20. веку испровоцирало опширну студију Михаила Бахтина) јесте смех, необуздани смех масе и још више – лице испод маске која се смеје. До тог лица треба стићи, трудом, раскопавањем пластике на образу насмејаног учесника општег карневала света. И затим, задржати се на њему.

Слике које изазивају „народни смех“ могу се наћи у развијенијој хуморној књижевности ренесансе. Оне саме оперишу свакако снажним ефектима, пре свега елементима гротеске, карикатуре и преовлађујућим материјално-телесним принципом. Бахтин ово види као слике унутар литературе сведене на неколико појава: једење, пијење, физиолошко пражњење, полни живот. Он такође сматра да су овакве слике у књижевности погрешно тумачене као „рехабилитација плоти“ у ренесанси и за њих налази ново тумачење у оквиру термина *іроіескни реализам*.¹ Овај појам је топографски одређен између две крајње тачке – горе и доле. Горе је небо и глава, доле је земља, стомак и чедородни удови, задњица. Земља је начело рађања, утробе, варења и настајања – као и нестајања. Када ренесансни писац „снижава“ високу тему на ниво телесне активности (као што је случај са делима проученим у овом раду) он, заправо, „копа телу гроб ради новог рађања“.² Појмови народног смеха, карикатуре, наглашене материјалности тела и поларизација горе-доле могу се одредити заједничким именитељем две области које разматрамо у овом раду. На једној страни је предмет пажње *Похвала лудости* Еразма Ротердамског и две песме Мавра Ветрановића, као представника књижевности ренесансе. На другој страни су увиди у богословске анализе поводом неколико постојећих записа о јуродивим светитељима Православне Цркве.

Као што је карневалско осећање света једна необична и у литератури увек провокативна појава, а нарочито провокативна у модерном добу, тако се у проучавању списа светих отаца Цркве (Римокатоличке мање него Православне) налазе трагови оних светитеља који су за собом оставили прње и смех лудака, постеље од псећег измета и име „лудих Христа ради“. Већ по положају у којем се налазе унутар два система – систем проучавања књижевности и систем патристике унутар богословских студија – карневалски смех и побожни „лудаци“ деле маргиналну позицију, позицију оних од којих се више зазире, мање се о њима има шта конкретно рећи и

¹ Гротескни реализам у Бахтиновој концепцији носи позитиван и утопистички карактер, јер материјално-телесно начело, сачињено од космичког, социјалног и телесног, означава растење и прекомерно изобиље. Види: Mihail Bahtin, *Stvaralaštvo Fransa Rablea i narodna kultura srednjeg veka i renesanse*, Nolit, Beograd, 1978, стр. 26–36.

² М. Bahtin, *нав. дело*, стр. 29.

у својој суштини пред светом остају тајна. Оваква сродност је прво што је привукло нашу пажњу у истраживању. Онолико колико се од савременог богословља очекује да обухвати човека и његов живот, па и онај живот у књижевним делима, толико је потребно да се исто питање живота у књижевности осенчи сведочењем богословских закључака. Такође истичемо да је мисао о сродности ове две области оставила иницијални траг у оном делу читалачког и верског осећања које није удобно смештено у корпус дефинисаних димензија и вредности. Појаве дворских луда, карневалских шала на трговима, лакрдијаша и каљавих просаца, раблеовски хумор и дубровачки песници и писци као херметични део наслеђа европске књижевности и културе очекују нове погледе истраживача из будућности, а налазимо да је нарочито захвално тај поглед усмерити у правцу компаративних анализа књижевне и богословске науке.

1. Наступ лудости литературе

1.1. Елементи ренесансне поетике

Да бисмо говорили о књижевном аспект у насловљене теме, потребно је, поред општег осврта, сузити оквир посматрања. Тиме избегавамо непрегледност аргумената и многобројност евентуалних примера, који не морају дотицати тему.

Поетика хуманизма и ренесансе подразумева неколико сродних и међусобно происходећих елемената. У смислу теорије књижевности, нашироко је у то време расправљано о прастаром питању циља поезије, што јесте и последица укључивања наслеђа антике. Такође, ту је и тема порекла поезије. Наиме, општеприхваћено је било у свим европским књижевностима ренесансе да је песништво дар од Бога, па тако и да надахнуће долази „одозго“, без учешћа песникове свести. Карактеристично за писце ренесансе је да су се они надали „венцу славе“, који није подразумевао само утеху за песникову таштину, већ и славу божанску, учествовање у хармонији божанског. Једно од општих места ренесансне поетике везано је за смисао поезије и третира га као читалачки утисак задовољства лепотом. Под овим се подразумева задовољство које долази од јединства корисног и забављачког елемента – што је такође продужена примена Хорацијевог поетике и широко примењивано начело у ренесанси. Двострукоост поетике ренесансе би се могла изразити потребом да се превреднују канонизоване истине наслеђене из средњег века, а са друге стране је истакнут нови идеал – можда више недостижан од дуалистички обојене чедности средњовековља. Тај узор стоји у центру поменутих тема као християнизован идеал човека – мудрог, разборитог, блага разума и природне веселости.

Његова телесна и духовна појава требало је да почива на поседовању универзалних и корисних знања и на принципу хармонизовања сопствених телесних, умних и духовних особина. Дакако, то је био човек са ренесансне фреске – очишћен и просвећен лик оног слободњака виђаног и на улицама средњовековног карневала. У литератури ренесансе је он шетао еклогама и пастирском књижевношћу. Какав је човек, међутим, улазио у преостале књижевне врсте?

1.2. Карневал и карневалско као сам живот

Претпоставка о литерарној позицији *луде* гради се управо на капиталном и (како М. Бахтин тврди) репрезентативном делу европске књижевности ренесансе – *Похвали лудости* Еразма Ротердамског. Ово дело уводи у атмосферу „света наопачке“ пре свега необичним јунаком и наратором истовремено. Унутар разнобојности ренесансног живота, у којем богиња Лудост добија једнаку покорност најмоћнијих и најбеднијих, стоји приморски град-држава Дубровник, раскрсница светова и трговачки центар почетка новог века. Дубровник са својим покладним позориштем, танцима и играма. Живот самодовољних и аутентичних Дубровчана, од којих су неки истински уживали у изобиљу и пред којима се свакодневно смењује роба, путници, бродови и тече време, идеално условљава цветање књижевне продукције у свакако стваралачки плодној ренесанси.

Ренесансно дубровачко стварање је у целости неговало веродостојност у сликању модерног градског живота и тежило је мирењу античке калокагатије (као идеала) и хедонистичких реалија свакодневице. Дубровник је у таквом колориту оживљавао сваке године за време карневала у покладне дане (између два велика поста). Популарност живота на улици и уживања у књижевно-представљачким формама тих дана и месеци немогуће је објаснити, осим у случају заузимања у уводу поменуте посебне перспективе којом ћемо се надаље бавити. Михаил Бахтин овој теми посвећује обимну студију и говори о средњовековним карневалским представљачким формама, које у ствари можемо разумети као извориште ренесансно-карневалског осећања света.³

Идејна окосница карневалског славља јесте у древним прославама римских Сатурналија, које су биле играње као стваран и потпун, иако привремен повратак *злашної доба* бога Сатурна на земљу. Златно доба је дакако опсесија ренесансне књижевности, виђено као недостижна утопијска земља која је неповратно изгубљена. То је заправо у духу антике

³ „По свом видљивом, конкретно-чулном карактеру и по присуству снажног елемента *иїре*, оне су блиске уметничко-сликовним формама, нарочито позоришно-представљачким.“ Види: М. Bahtin, *нав. дело*, стр. 13.

преображена варијанта теме Едемског врта.⁴ Ипак, оно што се налази у самом свету, на улици, јесте гротескни лик идеалног човека.

Наиме, карневал се као догађај и начин живота смешта у одређен празнични контекст и у померање већинских активности житеља на улици и тргове. Гради се један сасвим други живот, који траје даноноћно све до краја покладних прослава. Оно што се уочава као примарна разлика (нарочито у средњем веку, али и у аристократски уређеној ренесанси) у односу на непразнично време јесте бескрајно богатство смеховних манифестација и форми насупрот официјелној феудалној култури, која претендује на озбиљност. Лакрдијаши и луде, аматерске позоришне друштвене, младост и старост раме уз раме, властела и сиромаси у фамилијарном загрљају, монаси и блудници у лакој разговору, кепеци и ругобе, свирке и вулгарне песме – јесу носиоци карневалског начела и појављују се свуда. Они играју ролу, али замењују тезе, јер су они сам живот у то доба, живот са маском који привремено постаје игра, баш као што игра постаје сам живот, како каже Бахтин. Суштинско одређење карневала које модеран свет тешко разуме јесте непознавање поделе на извођаче и гледаоце, јер се у њему живи и живе сви. Сви се смеју свему. То бисмо могли прогласити формулом карневалског расположења. Сетимо ли се идеалног ренесансног писца – то је писац несвестан сопственог стварања – оно настаје у некаквом свештеном беснилу – фигура ренесансног поете (као учесника покладних игара) гради се пред очима савременог читаоца као фигура смехом маскираног идеалисте, радикалног слуге божанског надахнућа и наума, огрнутог плаштом дворске луде.

1.3. Мавро Ветрановић са дубровачког Парнаса

Карневалско семантичко језгро је на граници уметности и самог живота. Та особина је необично видљива у поезији Мавра Ветрановића. Он је стварао половином 16. века и један је од најважнијих писаца дубровачке ренесансе. Био је редак поклоник хришћанске обнове у Дубровнику, припадник бенедиктинског монашког реда. Дон Мавро је цео свој живот провео у бризи о својим савременицима, показујући ту бригу кроз поезију, али и делатан живот. Духовник и поета, правдољубив и честољубив, непрекидно на удару критике и својих колега из

⁴ Занимљиво је посматрати на који начин се ренесансна књижевност ангажује у циљу повратка човечанства у едемско стање природности и лепоте. С једне стране су ту високо постављени религиозни идеали у побожним спевовима, теолошким трактатима и љубавни идеали у раширеној петраркистичкој поезији. С друге стране, ништа није толико субверзивно и упечатљиво у ренесансној литератури колико је то комедија и комични спевови, шаливе новеле, беседе, песме и слично. Ништа толико не упућује на величину разјапљеног јаза између реалног и идеалног.

клира. У бити, Мавро је био човек свог доба – *homo universalis* хуманистичког образовања и светоназора. Његове песме писане су у различитом тону (*Пјесни разлике*) и у зависности од потреба заједнице којој се обраћао, као и његовог песничког сазревања од петраркизма до религиозних тонова. Мавро Ветрановић је песник који је разноврсношћу тема (петраркистичке песме, религиозне, пастирске, сатиричне) себе свакако уврстио у дубровачки „Парнас“. Оно што историјски приручници зову дубровачким благостањем, дон Мавро види као грцање под теретом порока себелубља, испод којег вире његови савременици. Познато је да је он свој живот посветио бризи о родбини и пријатељима, који су трпели сваковрсне породичне несреће. Са братијом у клиру је имао много потешкоћа и трпео је различите клевете. У том смислу је сведочио сопствени монашки и хришћански аманет о усамљеном и трновитом путу који осветљава једино Богочовек Христос. З. Бојовић наводи о њему неколико интересантних биографских података. Наиме, Мавро је непрекидно ослушкивао живот. Био је истовремено опат, астролог, теолог и песник и „никада није ни најмање занемаривао службу Богу, нити је попуштао у усавршавању своје душе, али се више посвећивао својим суграђанима, њиховим бригама, пријатељима, књижевницима, родбини.“⁵

У песми *Aurea Aetas* М. Ветрановић призива горе поменућу едемску стварност, певајући о рајском постојању првих људи, творећи контрасте необузданости и извештачености ренесансног, градског живота. Мавро је опомињао, вапио и ангажованом поезијом у сатиричком маниру скретао пажњу савременика на промашеност живота које живе. Најпогодније за насловљену анализу су две песме, тзв. *Ремеша* прва и *Ремеша* друга, што су заправо две различите песме истог наслова, али везане темом обраћања једног „ремете“, тј. пустињака. Прва песма, замишљена као исповест и жалба подвижника-монаха са путог острва, саткана је од језичких поигравања елементима свакодневице једног становника Дубровника. Ремета, певајући о своме јаду, наводи велики број реалија са дубровачке трпезе, баште, улице. Све то ствара једну комичну атмосферу и ова песма је лако замислива као део репертоара вечерње покладне изведбе. Став вапаја над неразборитим постојањем Дубровчана је очигледан у другој песми *Ремеша*, којој претходи прва песма, а обе имају аутобиографску заснованост. Мавро се, уморан од перипетија унутар живота са братијом, повлачи 1534. године на путо острво у манастир посвећен Св. Андреју (Андрији). Могли бисмо претпоставити да је тамо пошао тражећи управо поменути рајски предо-

⁵ Злата Бојовић, *Дубровачки писци*, Просвета, Београд, 2001, стр. 11.

кус. Међутим, уместо да се нађе унутар врта, наћи ће се усред разбеснелих стихија природе, суочен са подвигом пустиње:

*... Za-č ne vidjeh ja na sviti,
slavni bože, drumak pravi,
da bih mogal k tebi priti,
živ kaldenče ot ljubavi;
u pustinji ner stojeći
i u spili sam po sebe
tebe s plačem tuj moleći
da me izbaviš vječne tužbe ...*⁶

Цела прва *Ремећа* је у тону жалби овог пустињака на сву Божију твар која се уротила против његове „покре“. Постепено, кроз фигуре хиперболе, градације и игре речима он гради аутокарикатуру. Пренаглашено инсистирање на сопственој невољи, тузи и муци, у споју са сликом која реалистично и натуралистички описује неки детаљ физиолошког подвижничког живота уноси неодољиви тон хумора. Кад „ремета“ покушава да предахне на стени, вране га кљуцају. Морски медвед погани острво и враголасто пркоси, намигујући подвижнику који чисти његов измет. Манир аскетске литературе би био манир скрушености, одсуства роптања, а читаоци отачких писама и поука нису привилеговани (као у овој песми) да читају натуралистичке описе детаља догађаја из свакодневног живота. Уместо да се повуче, Мавро се обраћа свету кроз песму, али не као моћнији и духовно надређен, већ као смешан, роб жеље стомака и тела:

*... Još srdačce sve povene
i trpjet je velja muka,
za-č u stienah oko mene,
nie divjega vidjet luka ...*⁷

Израз петраркистичког љубавног уздисаја карневализован је сликом најбаналније жеље стомака. Очекивани тон озбиљности позиције у пустињи непрекидно се разбија и круни гротескним хумором и искарикираним јадиковањем песника-подвижника. С друге стране, потпуна неозбиљност се такође круни пригушеним гласом о насушности оваквог пустињачког живота, јер представља једини начин да се Бог у

⁶ Stari pisci hrvatski, knj. treća, *Pjesme Mavra Vetranića Čavčića*, skupili: V. Jagić i I. A. Kazančić, Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, Zagreb, 1871, стр. 25.

⁷ *Исцо*, стр. 15.

свету истински сретне. О духовном богатству које ремета непорециво и поуздано стиче на острву ми добијамо скромна обавештења у тексту песме. Када га обузму недаће и море услед буре и пијавица добије пакленоцрвени сјај, ремета чини следеће:

... *Nu ja tada boga molju*
I u zvonce tada zvonim,
Ter tuj tugu i nevolju
*Ja do sebe takoj gonim ...*⁸

Читаоци песме која је касније напустила „спилу“ од првог стиха су уведени у субверзивну атмосферу аутоироничним спојем озбиљне теме и неозбиљног начина и лишени су било каквог поузданог и обавезујућег закључка. Оно за шта им прва *Реметиа* даје гаранцију јесте смех од почетног до последњег стиха – смех упућен човековим мукама са телом, смех над покушајем подвижничког живота, којег у песми видимо истовремено као комичног (унапред осуђеног на неуспех) и преко потребног.

Мавро у својим песмама насловљеним *Реметиа* не жели савременицима да говори о апстрахованим благословима живота у покори, већ жели да допре до њиховог интересовања тако што остварује слике конкретног, материјалног и њима блиског, а у контексту једне позитивно вредноване духовне борбе. Његов песнички кредо ослобађа сопствену реч тона обавезе и коначног суда – то је манир прве песме.

1.4. *Похвала лудости* као продужетак карневала у тексту

Овакав субверзивни говор маскиран аутоиронијом налазимо и у ширем контексту ренесансне литературе, и то у разрађенијем виду у прозној форми. Реч је о јунакињи помињане *Похвале лудости* данског теолога Еразма Ротердамског. Еразмов теолошки и списатељски рад је такође плод идеје реформисања духовног живота, са којом се интензивно сусрео у Паризу у другој половини 15. века. *Похвала* је необичан спис, не превише вреднован од стране самог аутора и несумњиво без прогноза за славу коју данас поседује. Нама у ширем културном образовању није познато, нити интересантно ниједно „озбиљно“ теолошко дело Ротердамског, а сва она су писана пасионирано и дуго. Богиња Лудост увек изнова излази насмејана пред публикум и разара све одвећ озбиљне теме и претресања исмејавањем мудрости овог света. До сада смо поменули маскирану позицију песника, тј. песме на примеру Ветрановића. Овде се сама литература маскира, потпуно скривајући аутора.

⁸ *Истио*, стр. 17.

Јохан Хојзинга, један од незаобилазних проучавалаца лика и дела Е. Ротердамског, у монографији посвећеној Еразму њега одређује као естетски усмереног хуманисту са позадином библијског и моралног уверења.⁹ На оваквој сажетој, али садржајној дефиницији могли бисмо изграђивати ставове поводом *Похвале*. У њој проналазимо подразумева-ни и помињани животни идеал целе ренесансе: жеља за тихим и ведрим разговором на озбиљну тему у присуству пријатеља и у миру природе. Идиличност би подразумевала ослобођеност од земаљских обавеза и презирање сваке нечистоће. Хојзинга о овоме говори: „Дуго су прецењиване световне и паганске стране ренесансе. Дух шеснаестог века уживао је у паганским формама; али садржај који је он захтевао био је хришћански.“¹⁰ У светлу ових захтева Еразмо се као теолог остварио у критици и радикалном одбацивању схоластичких спекулација, презирући „право“ теологије на последњу истину.¹¹ Он је био „чист филолошки дух“, без наклоности ка претераном изразу, тражећи у свему мир и хармонију. У споју хришћанског настројења и античке форме Еразмо је отишао најрадикалније, верујући да се истинско уживање живота састоји у врлини и побожности, каже Хојзинга. Суштина његовог тзв. негативног духовног става у односу на официјелну верску и богословску атмосферу могла би се свести на забринуто сагледавање чињенице да је свет (у тренутку кад га он посматра) оптерећен уредбама и схоластичким догмама, док снага јеванђелске истине паралелно са тим већ вековима одумире. Над тај амбис се нагнуо Еразмо. Захтеви изражени у његовим трактатима, писмима и осталим делима своде се на неколико појмова: јасноћа, чистота, слобода, једноставност, мир. Међутим, његов духовни и богословски став погодио је цео систем средњовековне филозофије и теологије и довео га на маргиналну и непожељну позицију поред горостасних фигура Дантеа и Томе Аквинског. Потреба за повратком изворима, тј. надахнућу Светог Писма, остварила се у његовим филолошким корекцијама Јеронимове Вулгате и других списа. Реч је о ревалоризацији живота „у Христу“, као живота са Христовом мишљу, насупрот аристотеловским и другим спекулацијама. Снага Христова (изражена у светописамској речи) је искрсла пред Еразмом као императив праве ренесансе. Његови ставови су били толико радикални да се нашао на истом курсу разумевања са Лутером, који га је, пак, касније презрео јер се држао средњег пута и није до краја одбацио Римокатоличку цркву.

⁹ Johan Huizinga, *Erazmo*, Nolit, Beograd, 1951, стр. 34.

¹⁰ *Исшо*, стр. 128.

¹¹ Еразмо о схоластици: „Оне нагрђују теологију, која је била обogaћена и украшена речитошћу старих, својим муцањем и мрљама свог нечистог стила. Оне желе да развежу све чворове, а ипак замршују све изнова.“ Види у: J. Huizinga, *нав. дело*, стр. 33.

Ипак, Еразмова радикалност је пронашла пут понорнице и у *Похвали лудости* је самој књижевности доделио оно што у реалности као човек није желео. *Похвала* је својом озбиљном шаљивошћу одбацила нихилистичку консеквенцу, али се ипак слободно размахала, исмевајући све људско под небесима. Еразмо је своје критичаре за живота уверавао да је *Похвала* написана са циљем да опомене на врлину побожности. Био је велики противник свега формалног у веровању и лишеног смисла услед подразумеване употребе. Због тога се на тапету исмејаних тема нашло и празноверје, као последица пијетистичког односа према хришћанству и самом Богу, нарочито израженом у редовима клирика и побожне „масе“. Ипак, једнозначност дела и исмејаност ради исмејаности су угрожене тиме што засмејана Лудост влада и над истински разумнима и над истински суманутима – полови нису раздвојени, свет је у комешају. Овим је створена карневалска атмосфера у коју је читалац увучен, поставши гледалац суманутог наступа.

1.5. Народни смех као карневализација сазнања

Карневализован поглед на свет јесте стална динамика и незавршеност форми, непретендовање на коначну власт. Са једне стране, присутна је тзв. логика изокренутости у слици света наопачке: „И као што нема горе глупости него озбиљне речи претресати будаласто, тако нема ни лепше забаве него тричарије претресати на начин који им придаје привидну озбиљност.“¹² То је први елемент *Похвале* и прве *Ремеће*. Са друге стране, логика непрекидног премештања горе-доле и обрнуто, што читаоцу заједно омогућава свест о „веселој релативности“, како је назива Бахтин: „Тако ми Херкула, незахвални су ти враголани који се, иако су ми највернији следбеници, стиде мога имена пред целим светом и често га приписују другима као срамно и нечасно!“¹³ Натурализам слика и преплет телесног и духовног без њиховог сливања јесте покладни спој који се приближава људском у човеку.

Познате су и довољно изучене карактеристике становишта тзв. превратничких периода у историји и култури. Једнако је познато и становиште периода условне стабилности. Међутим, најмање је предвидиво и осветљено оно што претходи преврату (културном, религиозном). Бахтин такве појаве означава као *карневализацију сазнања*, која најављује превредновање окошталог система одређених саморазумљивих вредности и појмова, који, пак, формирају читав живот човечанства или наро-

¹² Erazmo Rotterdamski, *Pohvala ludosti*, BIGZ, Beograd, 2000, стр. 30.

¹³ *Исшо*, стр. 37.

да.¹⁴ То је период у којем се „народ“ смеје: „Амбивалентни народни смех изражава гледиште читавог света у настајању, којем припада и онај који се смеје.“¹⁵ Настајање и нестајање су у истом процесу, везани и смешани. Њима припада и онај који твори смех. Управо се због ових космичких размера карневалског светоназора, ни *Похвала*, као ни Маврове песме, не могу посматрати тек као изругивање аутора који узвишен посматра исмејану масу. Такав индивидуални приступ је одмах искључен. Празник смеха је намењен свима и има универзалност којој скоро ништа не може парирати. Лудост говори лудо да би открила мудро. „Кроз цело дело стално одзвањају две теме: тема о спасоносној лудости, која је истинска мудрост, и тема о уображеној мудрости, која је чиста лудост.“¹⁶

Теме спасоносне лудости и уображене мудрости нас изнова приближавају Еразмовој поетици и богословском ставу поводом обнове хришћанске вере на основама јеванђелских истина, које се махом остварују као велики број парадокса: смрт и васкрсење тела, безгрешно зачеће, Христова мудрост као луда пред светом. Практично су кључеви хришћанства положени у онтолошко језгро парадокса и потпуно су неишчитљиви било којем схоластичком индуктивном или дедуктивном уму. То је Еразмо добро осетио и на томе изградио своју теологију. Његови богословски ставови, према ономе што дају аналитичари као Ш. Цвајг, Ј. Хојзинга, вишеструко су изазовни као пример „жеђи за предањем“, која иначе карактерише и богословље двадесетог века. Повратак изворима аутентичног живота хришћана, услед zasiћености умовањем, на основу једне једине књиге и једног јединог примера – Светог Писма и Господа Исуса Христа. Ову радикализацију смо већ више пута истицали. Ипак, он ју је довео до литерарног израза у *Похвали лудости*, а то је оно што не полази сваком теологу од руке. Лудост је фигура изграђена на гомили контраста. Пошто се открила под пером изузетно религиозног и дубоко несрећног писца (управо услед аутентичне религиозности), могуће ју је (много непосредније него што ће у први мах звучати) довести у везу са хришћанским предањем о светости „суманутих Христа ради“; јер Лудост у свом говору претендује на атрибуте божанског и заузима на амбивалентан начин место у онтолошком центру свих појава у свету које се тичу људског живота у телу.

Лудост је проговорила и подсетила на познате речи Апостола Павла у Посланици Коринћанима: „Него што је лудо пред свијетом оно

¹⁴ Чак се и сам годишњи круг карневалских игара може посматрати као изванредан период пред преврат и преображај, који се очекује већ почетком наредног и великог Васкршњег поста.

¹⁵ Mihail Bahtin, *нав. дело*, стр. 19.

¹⁶ J. Huizinga, *нав. дело*, стр. 86.

изабра Бог да посрами мудре; и што је слабо пред свијетом оно изабра Бог да посрами јаке“; И још: „Да буде као што је написано: Ко се хвали нека се Господом хвали.“¹⁷

2. Суманути Бога ради и Лудост

2.1. Јуродиви – категорија карневалског хришћанства

Лудо и слабо пред светом – то је дефиниција још једне „карневалске“ категорије у култури, коју можда из некаквог свештеног трепета или чега мање похвалног не смештамо у шири културолошки аспект. У питању је категорија тзв. суманутих Христа ради, односно *јуродивих* (у руској интерпретацији почевши од 14. века). Њихов положај, како смо наговестили, унутар патристичких студија није много повољан. У српској богословској литератури се једва може наћи по који исечак из монографије и заборављени чланак, иако преводи постоје, али тек као ретки преводи аутора из двадесетог века. Очигледно је да након две хиљаде година хришћанства јуродиви постају интересантна тема за културолошке студије. Њихова амбивалентна позиција унутар саме Цркве, иако су светитељи, такође је чињеница пред којом се ћути, а можда се и нема шта рећи, како каже Еразмо, „све до оног доба кад ће бити збрисане све алегорије и загонетке и ми угледамо Божије лице.“¹⁸ У том смислу треба нагласити да су елементи јуродивости постојали и код познатијих и омиљенијих светитеља и Источне и Западне Цркве. Један такав пример је Фрањо Асишки, који је своје следбенике називао „лакрдјашима Господа“. Бахтин иде толико далеко у прилог нашој тези да његов монашки ред назива карневализованим римокатолицизмом. Источна, тј. Православна Црква нема традицију редова унутар саборне Православне Цркве, али има много развијенији култ личности, односно светитељски култ – појаве *карневализованих светишељских фигура* су бројне и баш зато што су толико усамљене и везане за лични одабир и подвиг, плене пажњу истраживача.

Традиција ових „суманутих“ светитеља је започела на истоку и прва позната житија потичу отприлике из шестог века (Св. Марко Јуродиви Александријски – 6. век, Св. Симеон Емески – 6. век, Св. Андреј Цариградски – 9. век). Временом се сведочења о овој појави пењу ка северу и постају бројнија. О неким светитељима постоје обимна житија, а о неким само кратки записи. Од ове древне, необичне монашке праксе потекли су и руски јуродиви од 14. до 16. века (Св. Василије Јуродиви, Св.

¹⁷ 1 Кор. 1, 18–31.

¹⁸ J. Huizinga, *нав. дело*, стр. 132.

Јован Московски, итд.). Христо Јанарас, савремени грчки богослов (чија студија је један од ретких а квалитетних преведених текстова на тему јуродивих), у својој монографији *Слобода морала* издваја овај светитељски пут познат Цркви још од првих векова, као најекстремнији и најчуднији пут поштовања јеванђелске проповеди о „поништавању индивидуалне моралности“.¹⁹ Он каже: „У животу и понашању ових светитеља, Црква види искуство и посебан дар Духа Светога, један од најсиловитијих облика пророчке проповеди.“²⁰ Различите су пројаве исказивања овог дара – лакрдијашење, глумљење ментално оболелих, просјачење, пророчко имитирање. Оно што Јанарас назива пророчком проповеди је слојевит комплекс светих дарова сабраних у једној личности (прозорљивост, тзв. виђење времена, глас оностраних и несвесно примање и продуковање Божије речи, чињење чуда). У складу са превратничком карневализацијом (културе) и јуродиви имају свој „тренутак“ и одређен духовни контекст када се појављују у градовима и сведоче Реч. „Они се јављају међу хришћанима у времену ‘секуларизације’, када изгледа да хришћански идентитет зависи од конвенционалних стандарда и идеја света, који истинити живот и врлину човека мери са становишта друштвеног декора и деонтологије.“²¹ Као што ренесансни поета свој призив прима „озгор“ и, бивајући несвесни слуга божанског надахнућа, ствара у бунилу, тако се и јуродиви не опредељује сам, него бива изабран.

Тема изабраности је увелико мистичка и апофатичка тема.²² Према забележеним биографијама, он је изабран углавном из контекста монашког испосништва (тј. пустиње) или из општежића након што је завршио подвиг у манастиру. Прелазак, односно повратак у „свет“ јесте у сваком другом случају одређивање од монашких завета, осим у случају јуродивог, који је „позван“ да се врати у хришћанско друштво. Тајна тог повратка је велика тајна патристике и мистике. Ко би могао и да ли ће одгонетнути природу позива са „друге стране“? Или је Еразмо опет у праву када још у 16. веку тврди да у одређене тајне вере не треба дирати? У сваком случају, пред истим питањем стоје и савремени теолози, иако су данас многи елементи овог пута појашњени.

¹⁹ О томе више у: Христо Јанарас, *Слобода морала*, Каленић, Крагујевац, 2007; Питање тзв. индивидуалне моралности која је ушла у живот хришћана и суди њиховим поступцима, иако је она супротна духу Цркве као Телу заједнице Христа и човечанства, у којој важе онтолошка и есхатолошка мерила, свакако је вредно ширег разматрања, али у раду ћемо га појаснити колико је неопходно.

²⁰ Х. Јанарас, *нав. дело*, стр. 55.

²¹ Х. Јанарас, *нав. дело*, стр. 56.

²² Та тема је успешно анализирана у: Mišel de Serto, *Mistička fabula u 16. i 17. veku*, Službeni glasnik, Beograd, 2009. *Mistička fabula* је још један значајан допринос преведеним богословским студијама о јуродивима.

2.2. Белина у тексту и мистички призив у виду маске

Када помињемо пустињу и аскезу, неопходно је вратити се дон Мавру, који као пустињак обе своје песме шаље са намером у свет. *Реметиши* другој претходи његов повратак међу суграђане, који истовремено условљава промену тона саме песме: од аутокарикатуре (подвиг је лудост за свет) он прелази на пророчки тон проповедника који разобличава пороке својих савременика мноштвом натуралистичких детаља на тему распадања и смрти. Прва *Реметиша* је најава, слање „гласа из пустиње“, али не гласа старозаветног пророка, већ онога који, исмевајући самог себе, покушава свету да саопшти истину. Истину о суровој и непрекидној борби духа и тела, истину о људској зависности од материјалних удобности. Друга *Реметиша* у најдубљем и текстуално невидљивом значењском слоју носи искуство подвига и осаме, а песма као текст открива само чињеницу да он има некакво сазнање због којег на себе прима обавезу да запева као пророк. Град – као место повратка – животом радикално одбацује аскетски менталитет, а онај који жели саопштити истину мора некако превазићи баријеру између издвојеног појединца и заједнице. Своју маску лудости Ветрановић смешта у песму као медијум обраћања друштву и саму књижевност чини игром карневализације. Слично као и са јуродивим, остаје питање шта испуњава белину (текста) између две *Реметше*. Какав позив, глас или тежња претходе повратку у свет (кад се изузму тешкоће живљења на дивљем острву)?

Између је могуће време надахнућа, Речи, мистичког заноса и нествореног искуства које позицији аскете омогућава да искорачи у свет и нађе пут до заједнице – пут преко маске „суманутог“. Овим се у случају Ветрановића песма показује као кључ парадоксног разумевања изопштеног аскете и друштва.

2.3. Лудост и таштина – маска као оружје

Тема конвенционалне вере такође је тема *Похвале*, као што једним делом припада и поетици Мавра Ветрановића²³ и у књижевности добија атрибуте једнаке као и ова карневализована монашка пракса: пророчки тон заоденут у глумљено лудило, дубље виђење времена у односу на савременике, директно обраћање свету, говор у алузијама, исмевање свега и свих. У смислу одношења према читаоцима, заједници, *Похвала* садржи занимљиву посвету Еразмовом пријатељу Томасу Мору, у којој аутор проговара и донекле информише читаоца о карактеру дела. Еразмо се

²³ На почетку *Реметше* друге он, објашњавајући своје разлоге за повратак у град, помиње већ тада банализовану монашку праксу прошње на улицама, чиме монаси компромитују своје завете и постају обичне скитнице и сладокусци.

такође налази у улози некаквог гласника одређене Речи и Смисла: „Ако се ко буде нашао и викао да га вређам, тај ће одати или своју савест или барем страх.“²⁴ Лудост наступа пред својом имагинарном публиком, као што и песник излази пред читаоце. Таштина и привид – то је полазно осећање Еразмовог стваралачког подухвата. Дубок осећај резигнације над вашаром света (који Лудост види као ускомешан рој мува) одликује велике скептике и истовремено дубоке људе.

Рекли бисмо да исто важи и за песника-аскету Ветрановића, који управо услед унутрашње ватре распириване таштином бира пусто острво. Посредовањем Ветрановићевих *Ремећа* ми на два различита начина стичемо увид у овај мучни привид. У првој песми уз мноштво реалистичних детаља о телу које подноси муке глади и бола до граница издржљивости, уз аутоиронични пресек закључујемо о човеку који зависи од материје и уз незамислив напор одбија да јој се покори. У другој, пак, песми овај притисак пролазности је осликан у општијој слици која задира у законе живота сваког друштва и остварује се управо као слика „роја мува“ без разума да спозна своје скоро распадање и труљење у гробу.

*... I ne odvrćaj nazad pleći,
ner razmišljaj te žalosti,
s tomem družbom gdi ćeš leći
i u smradu i u tamnosti.
Gdi će oči i zenice
u tom smradu sve isteći,
u kieh se će gušterice
i repate zmije leći...*²⁵

Овог типа агонија за јуродивог почиње много пре повратка у свет, већ самим избором радикалног подвижништва, на који се надограђује дар јуродивости, и то након одређеног временског периода. Публика јуродивог је смештена на јавном месту где се окупља велики број људи: црква, трг, купалиште, итд. Маска је стављена и игра слободно почиње.

2.4. Занесеност Апсолутом као тајна маске

Мишел де Серто у подвигу јуродивог види тајну заноса: „Реч је о отклону ка другој земљи, где луда (жена која се губи) и лудак (човек који се смеје) творе изазов неспутаног.“²⁶ Управо херметичност Сертоове

²⁴ Е. Roterdamski, *нав. дело*, стр. 31.

²⁵ Stari pisci hrvatski, knj. treća, *Pjesme Mavra Vetranica Čavčića*, *нав. дело*, стр. 31.

²⁶ М. de Serto, *нав. дело*, стр. 51.

реченице најбоље упућује на тајну јуродивих и на несместивост на било који стабилан ослонац. Он у својој студији посматра случај два јуродива светитеља, једне безимене жене која је живела у манастиру са сестрама и радила у кухињи, као и насмејаног Лудог Марка који је лутао градом и радио на тргу, јавним купатилима и пијаци хране. Обоје живе на нечистим местима. Тзв. идиоткиња, како је називају сестре, живи у понижењу: једе мрвице са пода, трпи увреде и батине и ради за сестринство. Нико не зна њено име. Тако бива све до доласка Аве (духовника манастира) који у њој познаје светост и поклања јој се, заузимајући, како каже Серто, њену дотадашњу позицију пода и подижући њу до нивоа светог Женског. Овде је на делу карневалски преокрет који оно доле сада поставља горе. Међутим, ситуација се изнова убрзо окреће, јер безимена нестаје трагом из манастира, у немогућности да издржи почаст које јој сестринство указује.

Овакав след догађаја у житију подсећа нас на речи богиње Лудости, које великим делом појашњавају и карневализовану улогу ренесансне поезије и перспективу живота смештају управо у један амбивалентно-покладни амбијент: „Шта је друго цео људски живот него нека врста комедије у којој људи играју сваки под својом маском и сваки своју улогу, док их редитељ не одведе са позорнице? А он често једном истом глумцу даје различите улоге, тако да онај који је малочас представљао краља у скерлету, одједном постаје роб у прњама. Све на свету је привидно, па се ни комедија живота не изводи друкчије.“²⁷

Официјелни поредак онемогућава разговор луде и духовника из Сертоове анализе, али могућност је отворена посредовањем анђела, чија је реч (упућена Ави пре доласка у манастир) „мистички ослонац“. Исти поредак спречава комуникацију радикалног подвига и хедонистичког осећања света, а „мистички ослонац“ песника-аскете (Мавро) несумњиво постаје *јуродива ђесма*, неисцрпно врело изливања живе Речи. Безимена и нема, идиоткиња нестаје управо тамо где је ћутање и неизречивост. Она за овај свет нема име, нити се на њега одазива. Њено ћутање је карактеристика „безумника“, као друга крајност бесмисленог говора. Јуродиви или ћути или говори бесмислице.²⁸ Када се песник-аскета врати у град као простор официјелне културе, нестаје јуродиво певање. Тамо где је тајна ремете, остаје тишина, док глас нове песме (*Реметиа* друга) долази на место разумљивог и растумачивог говора.

²⁷ Е. Roterdamski, *нав. дело*, стр. 60.

²⁸ Укидање симболичке улоге језика не важи у литерарном дискурсу већ самим постојањем приче и онога који прича, али остаје извртање полова горе-доле, чиме се језик о нечему претвара, заправо, у језик ни о чему, самим тим у ишчеђавање ознаке или препознатог симбола.

Луди Марко је јуродиви који се смеје! Он живи једнако понижено и одбачено. Њега такође искушава један светитељ официјелног карактера, нападајући га у покушају да се увери у његов дар, карневализујући тиме своје понашање. Ситуација се изнова изврће и нејасно је ко се коме изругује. Марко се непрекидно смеје. Серто тај смех изнова, као и нестак „безимене“, тумачи мистички: Марко за Данила није ту, а пошто је тај смех ипак неке упућен, очигледна је његова заведеност Апсолутом, а Апсолут се увек у мистичарској пракси и учењу открива као оно „што није ту“, већ је „негде друго“. Марко ће умрети чим добије почаст од патријарха – његов идентитет не може ући у признату културу. Унутар институције он може постојати само мртав! Јуродиви тиме постаје опомена институцији, оно што њу радикално раздваја од истине Божије, на чијим темељима се иста наводно подиже. Безимена се против гомиле и поретка бори служењем тој гомили и опет нестаје неодгонетнута, тек накнадно призната. Какав изазов за свет!

2.5. Лудост и маска – непознатост и усамљеност

Еразмова Лудост је нештитљива и својим субверзивним говором урушава право закона и поретка да вреднују живот човека. Она именује самопрокламоване представнике истог закона прасцима, магарцима, глупацима. Лудост неприметно влада и самосвесна је. Јуродиви, међутим, не влада, него служи. Поета такође служи, одевајући песму о себи у карикатуру и исмевање. Ипак, владавина Лудости је привидна самом чињеницом да је она Лудост. Јуродиви слику прасаца и жвираната, магарећих навика узима на своје тело и појаву. Слично томе чини и литература под Еразмовим пером: она постаје и сама Лудост како би разобличила праву природу мудрости и глупости свих и свега написаног или названог вредном речју.

Карневалска атмосфера је мучна за примање, јер увек остаје утисак тајновитости на којој инсистира Серто. Нешто није појашњено, није изведено ни на једну обалу, а у сталном је кретању од негде до нигде, од јесте до није, од смеха до критике. Леонтије Неаполијски, према навођењу Јанараса, на следећи начин говори о Св. Симеону Ефеском, чије је житије чувено по аутентичности подвига и његовој саблажњивости: „Сав његов циљ је био овај: прво, да спашава душе, било кроз напад на њих или кроз шале или лукавством, или пак чудима која је чинио кроз дела лудости, или кроз укорје које им је упућивао иако је играо улогу лудог. Друго, имао је за циљ да сачува своју врлину, тако да не буде препозната, и самога себе од примања почаст и величања од људи.“²⁹ У оваквом закључку сведено

²⁹ Х. Јанарас, *нав. дело*, стр. 61.

је неколико истина о јуродивом и о циљу саме глумљене лудости. Поред тога што бисмо јасно издвојили појмове скромности, смирења и самоумањења, јасно је истакнута потреба карневализоване позиције да никад и нипошто саму себе не призна, макар не у оном коду који би био званичан и саморазумљив. Било да говоримо о аутору карневалске слике (писац и песник), или о самом лакрдијашу, непризнатост је главна последица у друштву, тј. у публикуму према којем су окренути. Непризнатост је терет који се носи без роптања, јер суманута позиција није опредељена ни на једном полу – нити је чиста лудост, нити је чиста мудрост. Самим тим, коме се пожалити и којем систему приклонити главу?

Јуродиви је у свету сам, изблиза се рве са светом и демоном. Усамљеност је незаобилазна одредница положаја глумљене лудости и односи се и на усамљеност унутар литерарног света. Лако се из биографија Еразма Ротердамског и Мавра Ветрановића закључује о њиховим донкихотовским положајима у друштву, о мучним и непрекидним напади-ма од стране критичара, о честим неспоразумима поводом разумевања онога што су пружали култури. И сама позиција Еразмовог дела је уса-мљеничка у односу на систем књижевних појава у историји; а Мавро је својим делом синтетизовао више различитих гласова ренесансе и тиме себе као песника поставио са једне стране у центар књижевних вредно-сти, а са друге стране изгубио могућност да се о његовом делу суди јед-носмерно, лако и очекивано.

2.6. Празник и откривање личности

Извођењем карневалске појаве пред очи оних који гледају, слушају или живе са лудом, у бахтиновском маниру се уствари наглашава потреба за празновањем и препородом оних који се смеју. Официјелни празник, владалац над истином, изопачава праву празничну природу која непрекидно задире у непознату сферу идејно-духовног, тако што је проглашава дефинитивном и одузима јој право на динамику. Обитавалиште јуродивог је „тамо“. Порекло Бахтиновог „народног смеха“, којим се смеје и јуродиви, и цела ренесанса је универзално, чудовишно и такође космичко. Сертоово инсистирање на мистичком елементу је све разумљивије, узме-мо ли у обзир основни утисак сусрета са карневалском сликом: непри-јатност, саблажњеност, тајновитост. Све оно што сачињава непознатост. Исмевање ради исмевања није одлика карневалског принципа, али от-кривање дубље основе празничног (а то значи суштинског у животу) јесте.

Еразмо на крају своје похвале такође јасно указује на христолику природу препорода којем се нада. Јанарас управо инсистира на ангажо-ваном значењу бесмислених дела јуродивих. Они, наиме, износе (пра-зничну) стварност сакривену иза различитих обичаја света. То и јесте

основни елемент мисије, макар његов видљиви део. Суманути упада у средиште света са маском друштвене неодговорности и утврђује (онима који имају очи да виде) варљивост вредносног суђења.

Снижавање ума и схоластике је, дакле, могућност новог рођења верског дискурса. Јуродиви, унижавајући официјелну културу, која себи приписује атрибут хришћанске или хумане, присвајајући безумност и остајући телесно огољен, чини место за потпуну непредвидивост Христа.

3. Празник препорода

3.1. Измучено и плодно тело

Лудост именује различитим животињским именима и епитетима оне лудакe који мисле да су мудри: они стрижу ушима као магарци, грокћу као прасци, буне се као јарчеви. Животињски елементи човечијег тела су такође наслеђе гротеског реализма, јер приказују тело у промени, тело на пола измењено. Амбиваленција према приказу оваквих слика долази од истовременог назначења и новог и старог у једном облику, тј. појави – видимо и оно што умире и оно што се рађа. Бремените старице рађају и истовремено умиру. Тежи се приказу два тела у једном. На сличан начин и јуродиви јесте „тело у прелазу“ од старог (похлепног, развратног, анималног) до оног тела које „није од овог света“. „Идиот је тело створено за ударце и ниске послове, одавно расемењено, смешно тело које нема потребе да се брани и више и нема шта да брани. Његова слабост је снага одређеног одсуства, јер је он већ ‘отпадак’.“³⁰ Тако о телу безумника говори Серто. Он однос јуродивог према телу раслојава: 1. однос мушког и женског принципа; 2. оралност – рупа (веза са храном, нужником) и смеће – расемењивање (веза са кухињом, купатилом); 3. аскеза (то је тело које преузима бригу о другоме). За разлику од Бахтина, који види наглашену телесност као опште славље плодности и семена, Серто у случају јуродивог говори о расемењеном и измрцвареном телу, које трпи батине, постове и свака понижења. Исту појаву даје Ветрановић.

Слика ова два тела – нагојеног и преситог тела у литератури и испошћеног и пониженог тела јуродивог – јесте незаобилазна. Међутим, управо због крајњих положаја одређених прекомерним бујањем или ишчезнућем ова два тела имају нешто заједничко: *пoдбули јарчеви међу Еразмовим калуђерима, ремеџа са oстърва и јуродиви својим тѣлом у карневалској атмосфери космичкој јединствa најдубље учесћују у живоју заједници*. Такође, рекли бисмо да је Маврова *Ремеџа* својеврсни лите-

³⁰ М. de Serto, *нав. дело*, стр. 65.

рарни мост јер уводи фигуру аскете у бахтиновску атмосферу смеха и разузданости. Учешће је апсолутно. Гротескна фигура поданика Лудости узима на себе све оно прећутано у официјелном свету ван подручја литературе и слободе израза.

3.2. Тело – место за преображај

Када Еразмо скреће поглед са интелектуалних умовања ка телесним задовољствима фратора и милостивих госпа, он скреће пажњу на најнепосреднијој стварности човека – ка његовом гротескном обличју, разобличавајући га и истим тим исмејавањем му омогућава ново рођење. Сродан томе је Ветрановићев поступак исмевања сопственог изранављеног и измученог тела, затим мноштво слика тела од тренутка смрти до коначног распадања, тј. нестајања. Доводећи тело до степена одбацивања материјалности услед засићења њеном пролазношћу и кртошћу, он заправо усмрћује то бахато, сладокусачко и вечно гладно тело и рађа ново тело, нову твар. Јуродиви својим саблажњивим понашањем скреће пажњу на материјално-телесни принцип као на најнепосреднију пројаву сведочења. Наиме, сам Христос је пре свега телесно био понижен и у чину Евхаристије, која је средиште хришћанског светоназора, сваки човек, од настанка Цркве до данас, куша конкретно тело и крв Христову, својим уснама и трбухом. Мишел Серто и сам износи мисао која је на трагу Бахтиновог појашњења телесног: тело јуродивог је рупа без дна, бескрајни вишак, нема употребну вредност, оно је у сталном кретању прављења и избацивања.

Шта учесници карневалских свечаности заправо чине са телом? У време поклада, у време прекомерног гошћења, тело на улици постаје жртвени јарац. Сва тела свих учесника на себе примају вишак живота, који је мањак унутар званичне културе и поретка. Примају на себе слободу опхођења свих са свима и дефинитивну могућност промене. Тела преображена преображавају. У литератури тела задобијају анималне атрибуте, машу, црвене се, бујају, њачу и скачу, примајући на себе све безумности „умних“ поредака и филозофија, свакако и литерарног укуса. Ренесансна гротеска распршује литерарни укус до бесмисла. О чему се овде ради? Свети Марко Јуродиви (14. век) за себе каже како је своје тело претварао у „станиште лудила гомиле“. Дакле, све оно што гомила, свет и маса потискује, не освешћује, крије или држи у колективно и индивидуално несвесном постаје атрибут јуродивог – евидентан пре свега на његовом телу.³¹ Управо овакав преокрет, уколико обрнемо редослед посматрања

³¹ Серто на 71. страни наведене студије каже: „Уместо хватања које савладава ловину и пребројава је, физичко примање онога што други потискује.“

двају *Ремеша*, налазимо код Мавра. Оно што у другој песми гледамо као слабост и погибелни порок дубровачке заједнице (преједање, самољубље, прекомерно украшавање тела, похлепа) у првој песми биће карикатуралне особине истог пустињака, тј. проповедника. Он својим осамљивањем показује преображај хедонистичког тела у хришћанско – благо и богољубиво тело, а све то не би ли могућност истог приближио савременицима. Он аутоиронише, руга се себи самом и као да говори: Гледајте, ми смо исти, а ја сам још и гори од вас! Безумни Христа ради на себе узима лудила масе/друштва/човечанства, чинећи ту гомилу способном за Апсолут!

3.3 Аутентичност маске

Јуродиви буквализује јеванђелску заповест о „примању туђег греха“ зарад спасења свих и тиме постаје најсличнији Христу. Управо Христова једноставност јесте привукла Еразмову љубав и највероватније породила концепт *Похвале лудости*. Јанарас ову мисао шири и говори о способности јуродивих да отворено покажу човеков пад и слабости људске природе, који се не могу поништити нашминканим друштвеним поступањем.³² Суштина преузимања туђе кривице дефинише се најпрецизније као „делатна пројава убеђења да је грех заједнички свима“³³ и да је пад и неуспех човечанства на свима и у свему евидентан. Подвиг узимања гротескне маске лудости јесте могућност јуродивом да сакрије сопствено кушање неизрециве слободе. Када се ствар боље осмотри, јуродиви не живи у некаквом екстрему, него оваплоћује темељну заповест Јеванђеља о потпуном порицању биолошког и психолошког ега (сама смрт 'Ја'), које, као у параболи о Христовом животу, постаје васкрсење у „живот личне посебности“, у живот љубави без граница.

Порука ренесансне литературе са елементима карневализације (литературе која истрајава у свету неостварених ренесансних идеала и завањавања) не може се свести на спој поуке и ужитка, као што се због малопре наведеног мисија јуродивог не може тумачити само као свесно глумљење луде не би ли се људима пренела некаква морална порука. Маска лудости и смех народног, општег карактера задиру и у метафизичке, тј. космичке слојеве. „Хумор који уништава није усмерен на парцијалне негативне појаве у стварности, него на целу стварност, на читав завршен свет у његовој целини.“³⁴ Кајзер за лудило гротеске овог типа везује страх и присуство

³² Људска природа не може бити „побољшана“, већ само преображена. Преображај следује празнику, а празник је Бахтинова тема и повлачи за собом озбиљно питање упућено модерној цивилизацији, која нема празнични, него партикуларно-конзументски доживљај света.

³³ Х. Јанарас, *нав. дело*, стр. 58.

³⁴ М. Бахтин, *нав. дело*, стр. 51.

нечег страног (страно као негативно), док смеховна култура у гротески користи лудило како би се ослободила терета лажних истина овог света. *Овај свет* имплицира неку другу стварност – *онај свет*, *други свет*.

Иако ми данас гротеску доживљавамо управо кајзеровским наслеђем романтизма, описани тип гротескног реализма у мотиву глумљене лудости и лакрдијашења носи један утопијски карактер, који оправдава чежње ренесансних писаца (Ветрановићево златно доба, Држићеву „далеку земљу“ и Еразмову богињу Лудост) и ренесансне литературе за повратком *златног века*. Тај златни век је време у којем је цео човек живео у хармонији – осећањем, мишљу и телом. Управо митска и архетипска подлога ових стремљења, која и експлицитно постоји као аспект ренесансне поетике, дели корен са хришћанским наслеђем „луде љубави Божије“. Васкрсење у Цркви није очекивано као тренутак некаквог избегања од пакла и спаса од греха, већ је у целости окренуто ка будућем еону, који је истовремено прошли – рајски. Оно је преображај целог човека и рођење у новом, неразједињеном телу, телу које је познавао Адам пре пада и које не значи презир ове „гробнице душе“, него њену пуноћу и радовање целокупне творевине своје Творцу. Због тога се бахтиновска поетика гротескног реализма у утопијском кључу везаном за општи празник човечанства лако доводи у везу са митском потребом човека за пуним и трајним празновањем космичке тајне Васкрсења.

Закључак

*Јер је лудост Божија мудрија од људи,
и слабост је Божија јача од људи (1 Кор. 1, 25).*

Како Серто каже, живот јуродивог се остварује као низ опозиција: празник – робовање закону ради закона, институција – безумна гомила, горе – доле, свето – профано, мудрац – лудак. Како јуродиви избегава светогрђе исмевајући оно што је официјелној култури свето? Како Еразмо постиже да Лудост засмејава, а не вређа? Са једне стране, „истина има неку природну снагу да развеселава, ако јој недостаје оно што вређа, а тај дар су богови заиста дали само лудацима.“³⁵ Дакле, лудост кад исмева не претендује на признање од стране официјелне културе, јер је неурачунљива. Јуродиви је за званичну културу „тамо негде“, занесен Другим, изгубљен у Њему. Са друге стране, скепса у односу према завршености и окошталости сваког система најлакше се изражава иронијом, која једи-

³⁵ E. Rotterdamski, *нав. дело*, стр. 72.

на успева да изрази стварну неухватљивост оног о чему се говори и тиме збуњује онога којем се обраћа. Такође, мотив маске, коју Лудост, песник и јуродиви користе, у књижевности и уопште у животу „народа“ се показује као највишезначнији мотив: радост смеха, весело негирање идентитета, мењање, нарушавање природних граница, исмејавање, скривање. Еразмо исмева све слојеве друштва, а бивајући сам теолог, највише пажње посвећује исмевању клира и навика теолога. Мавро се понајвише руга себи у *Ремеши* првој, а у *Ремеши* другој сили дубровачких моћника, коју профанизује карневализацијом њиховог света. Јуродиви углавном нарушава привид равнотеже „уређеног“ хришћанског друштва или грађанског реда, саблажњавајући својим неочекиваним реакцијама.

Закључак постављене теме је после свега најлогичније обојити питањем мистичког измештања „лудог Христа ради“ на тзв. неместо, питањем његове изгубљености у понору Христа, тј. Бога. То је питање метафизичке глади и ситости. Заправо, закону, друштву и официјелној култури недостаје такве ситости и недостаје празновања о којем говори Бахтин. Јуродиви нема потребу да врши закон зато што је достигао његов почетни циљ, а то је „слобода светих“ – закон вере је трансцендиран у Царство Божије и јуродиви је већ становник тог царства, које је онима који робују правилу још увек недоступно. Карневализацијски поступак у књижевности хришћанске ренесансе такође инсистира на слободи и на релативизацији саморазумљивих истина. Гротескна маска лудости заправо би требало да разоткрије тајну личности, која јесте највећа богочовечанска тајна и дар истовремено. Међутим, питање светости онога који пише или питање о светости саме литературе је комплексна тема и богословски ризична. Да ли се може говорити о *свешћим намерама* песника или онога ко стоји иза текста? И шта су *свешће намере*? Зар не бисмо таквом констатацијом присилили цело једно књижевно наслеђе да себе дефинише (хришћански и официјелно) и тиме наруши сопствене претензије на амбивалентност и вишеликост? Због тога тема сродности јуродивих и лудости литературе измиче завршености, па и самом закључку, баш као што јуродиви умире онда кад је признат. *Јуродиви писац хришћанске ренесансе*, за разлику од јуродивог светог, има позив и циљ који не морају нужно бити метафизички потковани. Додуше, увек се може поставити питање чему, унутар карневалског простора и поетике, писац води литературу. Какво ослобођење је посреди?

У пустињи је Мавро горео за Другим, а у граду је лице богочовечанско заменио лицима својих ближњих којима је служио. Са Еразмом Ротердамским хришћански и религијски светоназор је несумњив. Његова Лудост при крају свог говора открива главну карактеристику карневалског доживљаја света: све што је појавно има два лица – оно што је споља живот, показује се да је смрт и обрнуто. С обзиром на то да Лудост у свом

говору непрекидно прелама двоструку похвалу квалитативно различитим лудилима, без познавања података о Еразмовом раду, тешко би било поткрепити став о превасходности хришћанског светоназора. Хојзинга наводи Еразмове речи које прве сигнализују тему угледања на Христа: „Језик истине је једноставан, каже Сенека, па добро, нема ничег једноставнијег, ни истинитијег од Христа.“³⁶ Дубина хришћанске вере се налази у унутрашњем доживљају, надахнућу и преображају. Она изостаје у силогизму, уму, поуци. Вођеном оваквим сазнањем, Еразму преостаје једино да завапи гласом суманутог и да прича „бесмислице“ не би ли њима разоткрио Христа испод слојева спекулација и умовања. *Похвалом* управо то и чини. Таква намера је откривена у завршним деловима списка када Лудост парадоксално поткрепљује своју похвалу доказима и цитатима из Светог Писма. Ослања се на Соломонове мудрости сабране у доживљају света као таштине над таштинама; на речи Апостола Павла о лудој љубави према Христу; такође, она цитира Божију претњу о уништењу разума мудрих и праведности праведних. Лудост се присећа да је Христос био наклоњен слабима: „... Да је чак и Христ, да би помогао људској лудости, иако је Очева мудрост, постао, на неки начин, луд када је примио људску природу и по спољашњем изгледу постао човек; и да је, тако рећи, постао грешник да би излечио грехе.“³⁷ Овде Еразмо открива најдубљи парадокс хришћанства који Црква и светитељи кроз векове виде као највећи доказ Божије љубави. Примити туђу слабост да би се омогућио простор за љубавни однос Бога и човека. Ово је тачка сусрета. Лудост у тексту прима на себе безумље вајних теолога и народа уопште, не би ли оваплотила једноставност јеванђелске вере и оставила простор за наступ „луде Христове љубави“. Ветрановић прима задатак свог песничког рада у религијској и пророчкој фази као могућност маскирања у сопствене слабости и као карикирање слабости савременика, не би ли их провео кроз катарзични смех и оставио пред врлином. Јуродиви, пак, силази у свет и постаје образ безумља и анималности како би тиме излечио безумље масе (о томе говоре и Серто и Јанарас). „Лудост Крста“ коју помиње богиња суманутих јесте највећа замислива лудост – коју је начинио и чини ни мање ни више до сам Бог. Богиња Лудост на крају говори о вечној награди која очекује побожне и ту награду именује „правом, правцатом махнитошћу“.³⁸ Парадоксалност Еразмовог језика врхуни у потпуно сертоовском закључку да је светост врховно безумље, јер је она бивање „ван себе“ и после смрти! Реченим је светост проглашена најпожељнијом и најаутентичнијом лудошћу, простором који је „негде и нигде“, који се не дотиче за живота – осим

³⁶ J. Huizinga, *нав. дело*, стр. 124.

³⁷ E. Roterdamski, *нав. дело*, стр. 131.

³⁸ E. Roterdamski, *нав. дело*, стр. 137.

у појави јуродивог, који се смеје управо из простора те и такве светости. Јуродиви је маскирана светост по угледу на Христа.

Свакако је јасно да је космички и метафизички заснован преображај посреди свих могућих маскираних позиција које смо помињали. Друго је питање да ли је тада било и данас јесте угодно расправљати о радикалној лудости распетог Бога. Време ренесансе се дефинитивно показује временом притиска конвенција и преврата. Свет вапи за празником и преображајем, а сложићемо се са Бахтином да се празновање тиче онога што суштински одређује један поглед на свет. Ренесанса ниче из хришћанског наслеђа и закорачује ка новом вредновању онога на чему је свет почивао претходних петнаест векова. Аутори аутентичног доживљаја хришћанске вере који су били тема овог рада урањају у живописност ренесансног живота, као *јуродиви њисци* унутар *јуродиве литературе*. Ново питање које у складу са субверзивношћу теме може послужити и као коначни закључак јесте: да ли њихова реч смехом публике и слушаалаца води живот литературе и живот културе од „маске до личности“, од завођења до сведочења? И шта би литература ренесансе, па и данашња, могла посведочити својим савременицима?

Библиографија

Свето Писмо: Нови Завјет Господа нашег Исуса Христа, (2003) Београд: Издавачки фонд Архиепископије београдско-карловачке.

Bahtin, M. (1978), *Stvaralaštvo Fransoa Rablea i narodna kultura srednjeg veka i renesanse*, Beograd: Nolit.

Cvajg, Š. (1957), *Erazmo Roterdamski*, Sarajevo: Narodna prosvjeta.

De Serto, M. (2009), *Mistička fabula u 16. i 17. veku*, Beograd: Službeni glasnik.

Huizinga, J. (1951), *Erazmo*, Beograd: Nolit.

Erazmo Roterdamski (2000), *Pohvala ludosti*, Beograd: BIGZ.

Stojanović, D. (1990), „Ironija i zbilja Erazma Roterdamskog“, predgovor u knjizi: Erazmo Roterdamski, *Pohvala ludosti*, Beograd: D. Nevenić Grabovac.

Vetranović, M. (1871), *Pjesme Mavra Vetranića Čavčića*, Stari pisci hrvatski, knj. treća, Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti.

Бојовић, З. (2001), *Дубровачки њисци*, Београд: Просвета.

Бојовић, З. (2003), *Ренесанса и барок*, Београд: Народна књига.

Јанарас, Х. (2007), *Слобода морала*, Крагујевац: Каленић.

Примљено: 10. 4. 2014.

Исправљено: 5. 8. 2014.

Одобрено: 15. 8. 2014.

FOOLS—FOR—CHRIST’S SAKE AND FOLLY IN RENAISSANCE LITERATURE — ESSAY ON POSSIBILITY OF A PARALLEL RESEARCH

Varja Nešić

Azbukum, Centre for Serbian Language and Culture

Summary: *The question of spirit of Carnival in Renaissance literature is multiple clarified. However, the links between Renaissance literary works and ethics of Fools—for—Christ’s sake in perspectives of carnivalization of life and culture are not highlighted enough. Therefore, we have selected two representative writers of the Renaissance: Erasmus and Mavro Vetranović as a paradigm of a subtle feeling of the world, which many times find its mirroring in the theology of the Fool—for—Christ’s sake. Although the sanctity and insanity are differ in the field of semantics, the core — described by grotesque laughter — is indivisible and merits the attention of researchers.*

Key words: *Renaissance, literature of Dubrovnik, literature, madness, the Fool—for—Christ’s sake, carnivalization, holiness.*

О ТЕЗИ МИОДРАГА ПЕТРОВИЋА ДА СУ БОГОМИЛИ ИЗ СРПСКО-ВИЗАНТИЈСКИХ СРЕДЊОВЕКОВНИХ ИЗВОРА ЛАТИНИ

Зоран Ђуровић*
Патристички институт
Августинијанум, Рим

Апстракт: Миодраг М. Петровић, један од најзначајнијих савремених српских историчара, посветио се, између осталог, развијању једне нагасве оригиналне тезе – која је прошла са мање одјека, која вели да су богомили који се помињу у српским и византијским средњовековним изворима у ствари Латини.

Аутор настоји да ову Петровићеву тезу реконструише заједно са аргументима који је прате. Петровић је већ више него задовољавајуће дефинисао *in statu quo nunc* само мишљење, као што је и дао неопходне изворе и библиографске одреднице. Према томе, аутор се ограничава на тезу, којег представљено дефинисању: бого(у)мили су Латини.

Кључне речи: Миодраг Петровић, Латини, католици, богомили, бабуни, кудугери, дуализам, *Filioque*, Дух Свети, Симеон Солунски, Немањићи, Стефан Првовенчани, Свети Сава, иконе, кумири, бабунска реч, Душанов законик, крвојасије.

Сажетак

Српски историчар и византолог Миодраг М. Петровић, још од 1995. је иступио с тезом да су богомили, кудугери, наватијани, бабуни, који се помињу у српским и византијским средњовековним изворима, у ствари Латини римокатолици, а да богомила као радикалних дуалиста никада није било у Србији. Како ниједан нама познати извор не вели експлицитно: *богомили су Латини*, Петровић своју аргументацију базира на једној ингенуозној интерпретацији извора. Он полази од познатог механизма етикетања, кога налазимо и у *Законоправили* Св. Саве, где се вели да се *сада*

* zoran5@interfree.it.

месалијанци зову боџомили – бабунџи. Међутим, само поглавље и говори о правим месалијанцима боџомилима, не и о Латинима као новим боџомилима.

Први православни полемичар са богомилима, Козма Презвитер, говори да је у центру њихове побожности молитва, што потврђује и Св. Сава назвавши месалијанце молабницима. То је један од елемената који здружује месалијанце и богомиле. Други византијски извори виде у богомилству мешавину павликијанаца (= манихејаца) и месалијанаца. Дуалисти су по антономазији, тврде да Исус није бог по природи; евхаристијски хлеб и вино су само симболи; одбацују иконе, крст, Стари завет, свештенство... Како су богомили дуалисти, Петровић излази са тезом да су Латине Средњовековни назвали богомилима, јер су ови дуалисти пошто су почели да исповедају јерес уневши *Filioque* у 8. члан Никео-цариградског симбола вере, тј. увевши два начела у Тројици. Међутим, ова дијархија никада није могла да послужи као синоним за стари онтолошки дуализам. Ниједан древни источни полемичар са Латинима није их назвао богомилима/манихејцима, мада је и сам Фотије имао прилике за то, јер је Латине оптужио за увођење дијархије у Тројици. Нико од њих, другим речима, није се руководио Петровићевом логиком која у *filioque*-у види дуализам.

Петровић ће и у хиландарском ћирилском рукопису бр. 230, препознати у Новацијановој јереси, која је позната под именом *кашари*, римокатолике, јер је Нават био расколник Римске цркве и нагињао је монтанистима, а ови су хулили на Духа Светог, као и потоњи Латини. Међутим, уопште није тачно да су монтанисти и новацијани хулили на Духа Светог. Само кроз инсистирање на чистунству долази до местимичног спајања катара са монтанистима, а то и служи Никодиму Химнографу да у навастијанима види синоним за богомиле, тј. средњовековне катаре.

Омиљени Петровићев сведок тезе да су се нови дуалисти римокатолици звали богомилима је Св. Симеон Солунски, који би, према њему, тврдио да их *уошшџе не треба звати хришћанима*, јер су они иконоборци, мада знамо да католици никада нису забранили иконопоштовање. У ствари, Симеон нам у продужетку објашњава зашто богомиле не треба сматрати хришћанима: „јер они поричу све црквене тајне... и свете иконе са њима“, док старе иконоборце треба сматрати хришћанима, јер су они одбацивали само иконе, док су, за разлику од богомила, имали све друге црквене сакраменте. Симеон каже и да *верујемо да ћемо учествовати у дару и благодати Божијој, а не у суштини, како уче безбожни месалијани и боџомили*, што би за Петровића били Латини. Овде је посредни паламитска контроверзија у којој су се стране међусобно оптуживале за месалијанство, тако да нема ништа заједничког са Латинима.

Исто важи и за назив *кудуџери*, који се јавља код Симеона Солунског, а Петровић нас уверава да је он ознака за Латине. Међутим, када се прочита

Симеон бива јасно да ови кудугери немају ништа заједничко са оним што знамо о католицима. Такође и манускрипт *Oxford Christ Church* 49, говори о кудугерима, одакле је несумњиво да се ради о богомилима, а не о Латинима.

Такође је неубудљива теза да је Стефан Немања сазвао сабор против Латина и да их је прогонио, или да је Св. Сава бранио, „исправљао“ веру, од Латина. Ти богомили се, према Петровићу, осуђују и у 85. члану *Душановој Законика*, као бабуни, тј. римокатолици, а та бабунска реч била би *filioque*. То би значило да је Душанов закон ставио католике у илегалу, а у ствари је само забрањивао латински прозелитизам. Католици су у Душановом царству били легалне особе, док је он као *млади краљ*, ратовао против бабуна, што је продужетак политике његовог деде краља Драгутина који је 1291. затражио од Папе Николе IV помоћ у борби против богомилске јереси, одакле је јасно да ови не могу бити католици. Да су богомили заиста то, а не Латини, сведочи и *Српска редакција Синодика у Недељу православља*, која их назива хулитељима на иконе, и заступницима бадунске јереси. Једина несигурност око употребе речи „бабуни“, као синонима за Латине, постоји у тексту Константина Философа Костенечког, али се и она може протумачити у сагласности са свим осталим сведочанствима, а не нужно у кључу Миодрага Петровића.

Увод

Последње две деценије стваралаштва, Миодраг М. Петровић, један од најзначајнијих савремених српских историчара, експерт за византијско и српско средњовековно право, ванредан познавалац старословенског и из њега изведених варијанти, као и зналац неопходних грчког и латинског, посветио се, између осталог, развијању једне надасве оригиналне тезе – која је прошла са мање одјека, тј. без нарочитог проблематизовања, а била оберучке прихваћена из одређених ненаучних кругова, а која мени изгледа више него неодрживом – која вели да су богомили који се помињу у српским и византијским средњовековним изворима у ствари Латини (римокатолици, како их многи православни аутори, следећи протестантску номенклатуру, називају; код мене су углавном *католици*).

Теза је развијена у више чланака, тако да ћу ја, са моје стране, настојати да је реконструишем заједно са аргументима који је прате. Надам се да нећу погрешно интерпретирати Петровићеву мисао, али нећу моћи и све побочне аргументе навести због ограниченог простора, иако мислим да би то додатно разјаснило ствар. Такође се нећу расплињавати у повезаним дискусијама и укључивати мноштво других аутора и њихова мишљења у погледу ове теме, као што се нећу бавити типично

историјским питањима. Петровић је већ више него задовољавајуће дефинисао *in statu quo nunc* само питање, као што је и дао неопходне изворе и библиографске одреднице. Према томе, моја дискусија се ограничава на тезу, поједностављено дефинисану: *бого(у)мили су Латини*.

1. Теза: Богомили су Латини

Наш аутор, Миодраг М. Петровић, како сам већ поменуо, у више чланака развија ову тезу,¹ али се аргументација која је прати углавном понавља, и ретко када обогаћује. Према тој тези, византијски и српски списи под „новим богомилима“ подразумевају римокатолике. Дакле, када у тим изворима наиђемо на реч богомили – и на њене синониме: бабуни, новатијани (наватијани), манихејци, масалијанци, павликијанци, па затим и: патарени, кудугери – треба читати: Латини.² То ће довести нашег аутора да кохерентно тврди како богомили (јерес која настаје почетком X века) нису ни постојали у средњовековној Србији³ (појам варијабилан, јер су се границе свагда мењале, а требало би да мање-више подразумевамо просторе бивше Југославије, Балкана, нарочито Босне). Петровић не тврди, према томе, да су Латини били у правом смислу

¹ М. Петровић, „Помен богомила – бабуна у Законоправилу Светога Саве и ‘црква босанска’“, *Босна и Херцеговина од средњега века до новијега времена*, Београд 1995, 263–283 (ја ћу овај чланак цитирати по монографском издању манастира св. Архијакона Стефана у Сланцима код Београда, 1995); *Црквенодржавне идеје Светиога Саве између Цариграда и Рима*, Зборник радова, Историјски институт САНУ, књ. 13, Београд 1996; „Кудугери – богомили у византијским и српским изворима и Црква босанска“, *Историјски часопис* 44 (1998), 35–75; „Свети Сава на Жичком сабору 1221. године и латинска јерес“, *Историјски часопис* 45–46 (2000), 11–30; „Нови подаци Никодима Химнографа о јереси у Србији и Босни средњега века“, *Историјски часопис* 47 (2002) 59–76; „Константин Философ – Костенечки о бабунима – богомилима у Београду у XV веку“, *Историјски часопис* 48 (2002), 73–88; „Владислав Граматик о богомилима у Сребреници у XV веку“, *Словенско средњовековно наслеђе*, Београд 2002; „Свети Сава као састављач и преводилац Законоправила – српског номоканона“, *Историјски часопис* 49 (2003) 27–45; „‘Бабунска реч’ у Законику цара Стефана Душана 1349. и 1354. године“, *Археографски прилози*, 25 (2003), 143–161. Иначе, др Петровић је (приредио и прилоге написао) у времену и условима на којима нико не би позавидео, издао *Законоправило или Номоканон Светиога Саве, Иловички препис, 1262*, Горњи Милановац 1991, и око тог монументалног подухвата гравитира његова научничка делатност. Касније издаје и: *Законоправило Светиога Саве*. 1, Приредили и превели: Миодраг М. Петровић и Љубица Штавланин–Ђорђевић, Историјски институт, Београд 2005.

² Петровић ће прецизирати: римокатолици ће најчешће називати православне: манихејци, патарени, катари, шизматичари (то би била имена из латинских извора), док ће византијско-словенски извори њих називати: *крстијани*, *богомили*, *кудугери* и *бабуни* (Петровић, „Кудугери“, 61). Ја ову класификацију узимам са резервом, како ће се видети из даљег рада.

³ Петровић, „Свети Сава на Жичком сабору“, 27, 29.

речи богомили, јеретици познати под тим именом, него да су их тако назвали православни аутори, јер су Латини имали одређене елементе у свом учењу који су били заједнички богомилским назорима. Дакле, та деноминација је полемичког карактера и смера ка омаловажавању противника. Тај поступак је добро познат у црквеној историји, где су противници увек гледали да етикетирају супротну страну именом неке већ осуђене јереси. Довољно је видети, пошто смо у овој епохи, како кардинал Хумберт у пракси и веровању источњака препознаје јереси као што су: симонисти, валесијани, аријанци, донатисти, николаити, северијани, духовборци, манихеји, назарени итд.⁴ Петровић би у овом кључу видео богомиле у Србији и сугерисао како су Немањићи прогонили Латине-католике, јер се они више пута појављују у овом контексту, а не неке старе богомиле-дуалисте, јеретике манихејско-месалијанске провенијенције. Зато Петровић Латине назива „новим“ богомилима и као да жели да тај назив презентира као синтагму постојећу у изворима, али је она тамо апсолутно непостојећа и плод је само његових конструкција.⁵ Како ниједан нама познати извор не вели експлицитно: *богомили су Латини*, погледајмо изблиза како Петровић аргументује своју тезу, покушавајући да докаже постојање механизма етикетирања – који сам горе поменуо – у случају ове идентификације. Но, најпре да видимо како су и сами богомили били препознати као „нови“ јеретици у изворима.

1.1. Механизам етикетирања: Богомили = месалијани = бабуни

Петровић наводи како је Савино *Законоуправило* (гл. 42) инкорпорирало у себи византијска поглавља о богомилској јереси, која ће назвати: *О месалијанима који се сада зову богомили – бабуни*. Одмах бих скренуо пажњу да је вероватно овај део назива (*који се сада зову*), ути-

⁴ PL 143, 1003–1004: „Quia sicut Simoniaci donum Dei vendunt; sicut Valesii hospites suos castrant... sicut Ariani rebaptizant in nomine sanctae Trinitatis baptizatos, et maxime Latinos; sicut Donatistae affirmant, excerpta Graecorum Ecclesia, Ecclesiam Christi et verum sacrificium atque baptismum ex toto mundo periisse; sicut Nicolaitae carnales nuptias concedunt et defendunt sacri altaris ministris; sicut Severiani maledictam dicunt legem Moysis; sicut Pneumatomachi, vel Theumachi absciderunt a symbolo Spiritus Sancti processionem a Filio; Sicut Manichaei inter alia, quodlibet fermentatum fatentur animatum esse; sicut Nazareni carnalem Judaeorum munditiam adeo servant, ut parvulos morientes ante octavum a nativitate diem baptizari contradicant, et mulieres in menstruo vel in partu periclitantes communicari, vel si paganae baptizari contradicant... sint anathema Maranatha, cum Simoniacis, Vallesiis, Arianis, Donatistis, Nicolaitis, Severianis, Pneumatomachis et Manichaeis, et Nazarenis, et cum omnibus hereticis“.

⁵ Тако вели: „Свети Сава не само да нам открива богомиле свог времена као бабуне оличене у Латинима...“ (Миодраг М. Петровић, *Томос љубави и два љућна крила као ипоштор и ајиском љимайу и унију*: <http://borbazaveru.info/content/view/974/57/>). У другим текстовима се не изражава овако неопрезно. Можда се ова неопрезност може објаснити местом објаве, а то је сајт *Борба за веру*, који нема никакве научне озбиљности.

цао на Петровића да скује непостојећу, понављам, у изворима синтагму, *нови богомили*. Постоји само, *бојомили као нови месалијани*, али не и: Латини као *нови бојомили*. Такође је нужно запамтити да је Савин опис *месалијана* = *бојомила* сасвим у складу са оним што и данашња наука тврди о њима на основу других извора. Богомилска јерес је за Саву сасвим добро дефинисан појам и он га нигде не брка или повезује са некаквом латинском јереси.

Дугујем пак да појасним у две речи и зашто се богомили препознају за наследнике месалијанаца, а то чиним само зато што ће нам и за наредне рефлексије бити корисно. Ако идемо до нулте тачке, момента рађања богомилства, видећемо да и сам први православни полемичар, Козма Превитер,⁶ има тешкоће како да дефинише овај феномен. Треба да га презентира пастви, а у том случају се игра са сигурним картама, односно, верни народ треба да ове „нововерце“ препозна као старе јеретике. „Био је“ – како каже Козма – „поп Богомил по имену, али који уистину Богу није био мио“.⁷ Његови следбеници, инсистира Козма на овој линији, увек су по спољашњим обележјима били побожни, али су изнутра били трули – како би он рекао, следећи Писмо: били су вуци грабљиви.⁸ На страну да стави-

⁶ Основна антибогомилска дела: М. Г. Попруженко, *Синодик цара Борила*. Български старини, књ. 8, 1928; Id., *Козма пресвитер български писател X в.* Български старини, књ. 12, 1936 [*Беседа пресвитера Козьмы*]; В. Киселков, *Пресвитер Козма и неговите творение*, София 1943; *Euthymii Zigabeni Narratio de Bogomilis*, PG 130, 1298–1333 (боље издање: *Euthymii Zigabeni de haeresi bogomilorum narratio*, G. Ficker, *Die Phundagiagiten: Ein Beitrag zur Ketzergeschichte des byzantinischen Mittelalters*, Leipzig 1908); *Annae Comnenae Alexias*, Ed. Reinsch, Diether R. / Kambylis, Athanasios, *Corpus Fontium Historiae Byzantinae – Series Berolinensis* 40; *Germani patriarchae Constantinopolitani Epistula ad Constantinopolitanos contra Bogomilos*, PG 140, 621–644; Д. Драгојловић, „Маргиналне глосе српских рукописних крмчија о неоманихеима“, *Југословенски историјски часопис*, књ. 1–2 (1972) 5–15; Ю. К. Бегунов, *Козма Пресвитер в славянских литературах*, София 1973; Д. Богдановић, „Српска прерада Козмине Беседе у Зборнику попа Драгоља“, *Valcanica* 7 (1976) 61–90; В. А. Мошин, „Сербская редакция синодика в неделю православия“, *Византийский временник* 17 (1960) 278–353.

⁷ Попруженко, *Козма пресвитер*, 2.

⁸ *Козма пресвитер*, 3. Јеретици су извана као овце, вели Козма, „кротки, смирили, ћутљиви, бледи се виде од лицемерног поста; учење своје не објављују, не смеју се грохотно“, а „изнутра су као вуци грабљиви“.

Слично пише и бугарски патријарх Јефимије у *Жишјују Илариона Мејлинској*, погл. VI: „Поборници манихејске [= богомилске] јереси, као вуци обучени у овчији кожух, кротки му дођоше, искушавајући га као фарисеји Господа“, *Emil Kaluzniacki* (Hrsg.), *Werke Des Patriarchen Von Bulgarien Euthymius, 1375–1393, Nach den besten Handschriften*, Wien 1901, 34. У погл. XI, стр. 52 употребљава назив: *бојомилска јерес*.

Има право Я. Н. Любарский (Перевод и комментарии), када пише: „Анна не скупится на бранные эпитеты по отношению к Василию, которого она именует ‘одержимым бесом’, ‘чудовищем’ и ‘во всех отношениях испорченным’ и т. п. Ме-

мо подозрење православних у искреност богомила, остаје факат да и они индиректно потврђују да је у центру богомилске духовности била молитва, што чини заједнички елемент са месалијанцима (Μασσαλιανοί), који су по вокацији били молитвеници (сиријски *mšallyēnē*; грч. Εὐχῆται, од εὐχή, молитва),⁹ како су их називали противници, а они себе духовни(ци)ма (Πνευματικοί).

1.1.1. Масалијани = боџомили

То и Св. Сава сведочи: „Масалијани који се називају молабници.“¹⁰ Како су боџомили/месалијани дуалисти, природно је да су материјалне ствари и акти (крштење, причешће и све оно што чини црквени клир) бескорисни, јер само дух, оно унутрашње, које се изражава кроз моли-

жду тем, даже в изображении самой писательницы, Василий предстает человеком благородной прямо́ты и мужественной веры в свои идеалы. Ненависть Комниной к Василию часто не может подавить чувства восхищения, которое вызывает в ней непрклонность ‘мужественного богомила’“ („Расправа императора Алексея Комнина с боџомилами“, *Вопросы истории религии и атеизма*, Сб. статей, т. XII. М., 1964, с. 310–319, ivi p. 312).

⁹ Извори: Епифаније Кипарски, *Librorum adversus haereses*, cap. 80, in Epiphanius, *Ancoratus und Panarion*, hrsg. K. Holl, I–III, Leipzig 1915–1933; Дијадох Фотички, *De perfectione spirituali capita centum*, in Diadochus von Photike, *Gespür für Gott. Hundert Kapitel über die christliche Vollkommenheit*, hrsg. von Karl Suso Frank, Christliche Meister 19; Einsiedeln, Johannes Verlag, ©1982; Августин, *De haeresibus ad Quodvultdeum*, cap. 57, PL 42, 40–41; Јован Дамаскин, *De Haeresibus*, cap. 80, PG 94, 728–737; Теодорит Кирски, *Historia Ecclesiastica*, IV, 10, PG 82, 1141–1145; id., *Haeticarum fabularum compendium*, IV, 11, PG 83, 429–432; Тимотеј, презвитер Цариградски, *De receptione haeticorum*, PG 86a, 12–68; Јефрем Сирин, in E. Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrsers Hymnen contra Haereses*, T. 170, Scriprores syri 77, Louvain 1957; Фотије, *Myriobiblon sive Bibliotheca*, Codex LII, PG 103, 88–92.

Литература: K. Fitschen, *Messalianismus und Antimessalianismus: ein Beispiel ostkirchlicher Ketzergeschichte*, Göttingen 1996; J. Gribomont, „Le dossier des origines du messalianisme“, *Epektasis*, Mélanges J. Daniélou, Paris 1972, pp. 611–625; id., „Le monachisme au IVe siècle en Asie Mineure: de Gangres au Messalianisme“, *L'Orient syrien* 2 (1957) 419–432; id., „Messaliens“, *DSp* 10, 1980, 1074–1083; Steven Runciman, *The Medieval Manichee: A Study of the Christian Dualist Heresy*, Cambridge 1947; R. Staats, *Gregor von Nyssa und die Messalianer*, Berlin 1968; I. Hausherr, „L'erreur fondamentale et la logique du messalianisme“, *Orientalia Christiana Periodica* I, Roma 1935, pp. 328–360; Dmitri Obolensky, *The Bogomils: A Study in Balkan Neo-Manichaeism*, Cambridge 1948, repr. New York 1978; John Meyendorff, „Messalianism or anti-messalianism? A Fresh Look at the 'Macarian' Problem“, *Kyriakon*, Festschrift Johannes Quasten, vol. II, Aschendorff, Münster, Westfalen 1970, pp. 585–590; Vrej Neressian, *The Tondrakian Movement: Religious Movements in the Armenian Church from the Fourth to the Tenth Centuries*, Routledge, 1998; Hermann Dörries, „Urteil und Verurteilung. Kirche und Messalianer. Zum Umgang der Alten Kirche mit Häretikern“, in ders.: *Wort und Stunde*, Bd 1: *Gesammelte Studien zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts*, Göttingen 1966.

¹⁰ Према Петровићевом преводу, *Помен боџомила*, р. 12, док је извор у: *Иловички ѱреѱис*, л. 363б–364а.

тву, оно нематеријално, може да поново присаједини са божанским. Тако Сава, у 61. глави *Законоправила*,¹¹ вели како месалијани:

„Говоре да Сотона саставно живи са човеком и у свему му одолева; да Сотона и бесови држе ум људи и да је људска природа здружена са духом лукавим; да Сотона са Духом Светим живи у човеку и да ни апостоли нису били чисти од дејствујуће енергије сотонске; да крштење не усавршава човека, нити причешће божаственим тајнама чисти душе, већ само њихова предана молитва... Томе придодадоше и презирање цркава и жртвеника, да њихови монаси и испосници не пребивају у црквеним збориштима, него је довољно да буду на молитвама у својим црквицама. Говораху да им молитве имају толику силу да се и самим њиховим ученицима Дух Свети чувствено јавља. Измишљотине причају, јер кажу да они који хоће да се спасу, треба толико да се моле да ништа друго више не раде све док не осете да грех попут некаквог дима или огња или аждаје или тако некакве звери бива изгнан молитвом. И кад чувствено помоћу молитве изађе, поновни улазак Духа Светога да приме, и да у души имају јасно чувство о уласку Духа. И то је истинска заједница хришћана, јер ни у црквеном крштењу ни у рукополагању свештеника Дух Свети се уопште не припаја крштенима, него само њиховим молитвама ће се трудољубиви припојити и, без обзира на крштење, примиће неко општење Светога Духа ако усхтедне у њима да пребива и да прихвати њихова учења.“

Слично се понавља и у 63. глави *Законоправила*.¹²

„Говоре да се сваком човеку који се рађа тог тренутка суштаствено припаја бес, његов наследник од осуде Адамове, и да тај бес покреће човека на зла дела, спојивши се са њим суштаствено... говоре, још, да свето крштење ништа не помаже за прогнање тог беса, јер свето крштење није довољно да сасече греховне корене од искони срођене са људима. Говоре да једино привржна молитва може да одагна тог беса кашљањем и пљувањем онога који се моли... И док се то збива, долазак Светога Духа,

¹¹ Опет према Петровићевом преводу, *Помен бојомила*, рр. 12–16, *Иловички*, л. 364а–365б. Петровић помиње да се овде ради о *грчком шексиу*, који је Сава преузео (*Помен бојомила*, р. 5), али не прецизира да је у питању 80. глава из Дамаскиновог *De Haeresibus* (PG 94, 728–737), коју је овај прерадио, или превео већ са једног на грчком сажетог предлошка.

¹² Петровић, *Помен бојомила*, рр. 16–20, *Иловички*, л. 385а–386б.

што следи, бива на ономе који се моли; док чувствено Свети Дух наилази и види се.“

Према томе, ово би били елементи који би повезивали „старе“ месалијанце са „новим“ богомилима (напред, када се буде говорило о паламизму, вратићу се на ову тему и прецизирати шта је главни јеретички мотив месалијанаца); наша данашња акривија, научничка скрупулозност, то не би увек могла допустити као сасвим легитиман поступак, али са друге стране можемо разумети сам феномен претрајавања одређених јеретичких идеја које се временом облаче у ново рухо. Ишчезавање једне јереси или јересијараха не значи и апсолутно њихово нестајање, зато што настављају да постоје у модификованој форми. На пример, аријанска јерес је као таква нестала са историјске сцене, али у модификованој форми постоји код Јеховиних сведока; Јеховини сведоци нису аријанци, али деле неке од базичних Аријевих премиса (Син Божији није у правом смислу речи Бог, друго лице у Св. Тројници). Због тога, следећи логику старих, могли бисмо их назвати новим аријанцима, мада то не значи да су по свим питањима сагласни са Аријем.¹³

1.1.2. Манихејци/павликијанци = боџомили

Законоуправило назива богомиле и манихејцима, који су за средњовековне правоверне ауторе били родоначелници дуализма (за старије ранохришћанске Оце то би били гностици), дуалисти по антономазији.¹⁴ Сава овде није ни најмање оригиналан, нити би претендовао на оригиналност. Попут данашњег научника прихвата резултате претходника које сматра валидним. Код Ане Комнине (1083–1153) имамо у *Алексијади* (око 1148), књ. XV, 8, 1 интересантан запис:

„То је нови вид јереси, претходно непознат цркви. Повезали су два одавно позната најпоқваренија и најодвратнија учења, безбожност, ако се тако може назвати, манихејаца, коју смо назвали и павликијанска јерес, и бесрамност масалијанаца. То је била доктрина богомила, састављена од месалијанства и манихејизма (καὶ τὸ τῆς αἰρέσεως εἶδος καινόν, μήπω πρότερον ἐγνωσμένον τῇ ἐκκλησίᾳ. Δύο γὰρ δόγματα συνελθέτην κάκιστα καὶ φαυλότατα ἐγνωσμένα τοῖς πάλαι χρόνοις, Μανιχαίων τε, ὡς ἂν τις εἴποι,

¹³ Новија студија о идентификацији богомила са месалијанцима: A. Rigo, „Mes-salianismo = Bogomilismo. Un'equazione dell'eresiologia medievale bizantina“, *Orientalia Christiana Periodica* 56 (1990) 53–82.

¹⁴ „Болујући од манихејске јереси, месалијани изумеше и друга оскрнављења“ (Петровић, *Помен боџомила*, р. 11, Иловички, л. 205б).

δυσσέβεια, ἣν καὶ Παυλικιανῶν αἵρεσιν εἵπομεν, καὶ Μασσαλιανῶν βδελυρία. Τοιοῦτον δὲ ἐστὶ τὸ τῶν Βογομίλων δόγμα, ἐκ Μασσαλιανῶν καὶ Μανιχαίων συγκεῖμενον).“

Ана потврђује оно што говоримо, наиме да сада јереси не настају *ex novo*, него да се њихова оригиналност састоји у новом формулисању старих учења или комбинацији већ постојећих елемената у њима. Ана је о манихејцима говорила у XIV (8–9) глави и павликијанце сматра огранком манихејства и ту дели средњовековну моду која је павликијанце називала манихејцима.¹⁵ Тезу о томе да су богомили продукт стапања манихејаца са месалијанцима имамо и у *Синодику цара Бориса* (Борисов *Синодик*, буг. редакција с почетка XIII в.).¹⁶

Јефтимије Зигабен (Ζιγαβηνός или Ζυγαβηνός, лат. *Euthymius Zigabenus* или *Zigadenus*, † око 1118), виђени византијски теолог, који је стварао за време Алексија I Комнина (1048–1118), по чијем налогу пише *Доιμαῖтски арсенал православне вере* (Πανοπλία δογματικὴ τῆς ὀρθοδόξου πίστεως), где излаже и побија разновразне јереси, посветио је XXVII поглавље богомилској јереси, за коју каже да је део (μέρος) месалијанаца,¹⁷ да они заједно са павликијанцима одбацују Мојсијеве књиге,¹⁸ да као и они верују у два начела,¹⁹ да деле савелијанске тринитарне заблуде,²⁰ да су од манихејаца, који су били пре њих, преузели да Марија није Богородица,²¹ да као иконоборци одбацују иконе²² итд.

За византијске ауторе IX века павликијанци/манихејци су били углавном синоними. За главне сведоке имамо Петра Сикелиота (Сицилијанца, Πέτρος Σικελιώτης, живео средином IX в.)²³ и Св. Фотија са његових четири књиге *Проίτιв манихејаца*.²⁴ Не само да су доктринарни афинитети довели до поистовећивања богомила са павликијанцима, него су њиховом мешању допринеле и физичке близине. Наиме, Константин V Копроним (741–775) преселио је павликијанце из Азије у Тракију, где их

¹⁵ Cf. Petrus Siculus, *Historia manicheorum seu paulicianorum*, PG 104, 1240.

¹⁶ М. Г. Попруженко, *Синодик цара Бориса*, Одесса 1897, р. 32: „Манихејску јерес [враг] расеја по целој бугарској земљи мешавши је са месалијанском“.

¹⁷ *Narratio de Bogomilis seu Panopliae dogmaticae*, PG 130, 1289d. Од месалијанаца су преузели и учење да је демон са сваким човеком (1309b).

¹⁸ *Narratio*, PG 130, 1292c.

¹⁹ *Narratio*, PG 130, 1299c, 1301a.

²⁰ *Narratio*, PG 130, 1292d–1293a.

²¹ *Narratio*, PG 130, 1304d–1305a.

²² *Narratio*, PG 130, 1308d–1309a.

²³ *Petri Siculi Historia Manichaeorum seu Paulicianorum*, Textum Gr. M. Raderi recogn. et de integra Lat. vertit J. C. L. Gieseler, Ed. Johann Karl L. Gieseler, Gottingae 1846.

²⁴ *Sanctissimi Photii Narratio de Manichaeis recens repullulantibus*, PG 102.

(у Филипопол, данашњи Пловдив) наново из Јерменије (вратили се били због прогона) пресељава император јерменског порекла Јован Цимискије (969–975).²⁵ Идејна, пак, блискост са павликијанцима, на основу списка Петра Сицилијанца, може се сажети у неких шест тачака које су разликовале павликијанце од православних, а које смо у добром делу већ срели: 1) Постоје два принципа: добри Бог (небески Отац), Бог будућег света и лоши бог, творац садашњег света, над којим влада; 2) нема девичанског рођења, Марија није Мајка Божија, јер је Исус своје тело донео са неба; 3) евхаристијски хлеб и вино су само симболи; 4) нема светости у иконама или крстовима; 5) одбацује се Стари Завет *in toto*, Нови прихвата са одређеном цензуром; 6) одбацује се Црква као ђаволски пород; павликијанци су *хришћани*, а сви остали Ромеји, тј. јеретици.²⁶

Павликијанци (Παυλικιάνοι), који се, скоро без икакве сумње, тако називају по Апостолу Павлу,²⁷ чији текстови су од самог почетка били интересантни Маркиону и манихејцима, јер се, због инсистирања на

²⁵ Један од најзначајнијих аутора за историју и доктрину павликијанаца је свакако јерменски научник Р. М. Бартикјан, од кога вреди поменути: *Источники для изучения истории павликианского движения*, Ереван 1961 (садржи изворе као што су: *Выдержки из речи Против павликиан католикоса Иоанна Одзунского*; *Краткая версия истории павликиан, дошедшая в эскуриальской рукописи Хроники Георгия Монаха*; *Полезная история Петра Сицилийского – осуждение и опровержение ереси манихеев, называемых также павликианами, начертанная для архиепископа Болгарии* итд.); *id.*, „Еще раз о происхождении имени павликиане“, *Вестник общественных наук АН Армянской ССР*, № 2 (1973) 85–90; Д. О. Лоевский, Д. А. Никульшин, „К вопросу об ереси павликиан в Византии“, *Известия Уральского государственного университета*, № 33 (2004), 203–210 (новији и концизнији текст пропедеутичког карактера); Е. Э. Липшиц, „Вопросы павликианского движения в освещении современной буржуазной историографии“, *Византийский временник* 5 (1952а), 235–243; *id.*, „Павликианское движение в Византии в VIII и первой половине IX в.“, *Византийский временник* 5 (1952б), 49–72; К. Ter-Mkrtschian, *Die Paulikianer im byzantinischen Kaisereich*, Lipsia 1893; H. Grégoire, „Pour l'histoire des églises pauliciennes“, *Orientalia Christiana periodica* 13 (1947), 509–514; *id.*, „Autour des pauliciens“, *Byzantion* 11 (1936), 610–614; *id.*, „Sur l'origine des pauliciens“, *Bulletin de la classe des lettres de l'Académie royale de Belgique* (1936), 98–114, 224–226; N. G. Garsoian, *The Paulician Heresy. A Study in the Origin and Development of Paulicianism in Armenia and the Eastern Provinces of the Byzantine Empire*, Near and Middle East Studies, Columbia University, Series A 6. The Hague 1967; C. Astruc, *Les sources grecques pour l'histoire des Pauliciens d'Asie Mineure*, Ed. Travaux et mémoires, 1970.

²⁶ Cf. Лоевский & Никульшин, „К вопросу“, pp. 3–4 ([http://proceedings.usu.ru/?base=mag/0033\(01_08-2004\)&xsln=showArticle.xslt&id=a22&doc=../content.jsp](http://proceedings.usu.ru/?base=mag/0033(01_08-2004)&xsln=showArticle.xslt&id=a22&doc=../content.jsp)).

²⁷ Cf. Бартикјан, „Еще раз о происхождении имени павликиане“, pp. 89–90 на крајње убедљив начин побија друга Јузбашјанова решења (К. Н. Юзбашјан, „К происхождению имени Павликиане“, *Византийские очерки* (1971), 213–235), позивајући се управо на једног од главних павликијанских противника Фотија (cf. *Contra Manichaeos*, PG 102, 144), који (ivi 109) вели: „О томе сведочи [апостол] Павле, носиоцима чијег имена [павликијанци] лажно себе сматрају“.

борби између тела/меса и духа, могу протумачити и на један екстремно дуалистички начин, на сасвим задовољавајући начин нам илуструју дуализам који је присутан и у богомила.²⁸ Овај тип дуализма је послужио византијским и словенским ауторима да идентификују богомиле са већ наведеним „старим“ дуалистима. Ради се, поједностављено говорећи, о два принципа/начела, добру и злу (добар и лош бог), који се после рефлектују на нижем плану, дух и материја. Поступак идентификације или етикетирације наших аутора је и крајње конкретан: увек се везују за одређени аспект богомилског исповедања који је могуће лако препознати у ставовима неортодоксних њихових претходника. Зато можемо дефинисати и битне синониме у односу на небитне, који се јављају спорадично, и који су увек везани само за крајње лимитиран став (нпр. *савелијанци* код Зигабена); битни би били: манихеизам, месалијанизам, павликијанизам, док је интересантно словенско име: *бабуни*, или грчко: *саџанијанци*, а опет маловажни: наватијани, похвалници, мартијани.²⁹

2. Аргументи М. Петровића да су Латини богомили

У суштини Петровић, како извори нигде експлицитно не поистовећују Латине са богомилима, покушава да објасни како је механизам идентификације, о коме смо говорили, присутан код средњовековних аутора, па је сада могуће разумети да они, односно део извора, када го-

²⁸ Прилажем и неколико богомилских теза на основу *Козме Презвитера* (у загради су означени листови). Пророци, апостоли и праведници исповедају да је Бог творца свега видљивог и невидљивог (489б–490а), док богомили ђавола називају творцем земаљских ствари (510а, 511а), као и људи (506б–507а) и неба (517а) и сматрају да ђаво влада свиме (506а, 507а). Зато забрањују месо и вино (512а, 540б, 546а); веле да је ђаво измислио брак (510а); „мирјане називају слугама мамона“ (510а); не треба поштовати власт и богаташе и тврде да су мрски Богу који раде за цара (519а); одбацују Мојсијев закон (500а); Дух није говорио кроз пророке (505а); хуле на сва црквена предања (495а), одбацују црквену јерархију (495б), крштење деце (514а) и крштење уопште као нешто гнусно (514а–б); не чине знамење крста на свом лицу (516б), непријатељи су Христовог крста (506а); тврде да нам апостоли нису предали и наредили литургију (495а), и да су хлеб и вино Господњи образ (494а); „Јеретици се не клањају иконама него их називају кумирима“ (488б), целивају икону и крст из страха од људи (503а); гори су од бесова (демона), јер се ови боје крста, а ови га уништавају (488б); хуле на Духа који преко моштију чини чуда (489а), јер верују да ђаво а не Бог твори чуда да би опрелестио човека (489а) и уопште „противници су Духа Светог“ (505б). Према њима, Јован Крститељ је претеца антихристов (501а). Не поштују Мајку Божију (501б) не моле јој се (545б). Син Божији није једнак Оцу него анђелима (484б) и Син нема божанство (499а).

Детаљније описана богомилска митологија и доктрина се налази у Зигабена, у поменутом *Narratio*.

²⁹ Cf. делимично наведена имена код Петровић, *Помен бојомила*, р. 12; *Иловички*, л. 363б–364а.

воре о богомилима подразумевају јеретике Латине. Сам Петровић, држећи поменути метод идентификације легитимним, настоји да пронађе аналогије које би постојале између богомила и Латина и да покаже како су оне биле подразумеване и у потпуности јасне у свести и говору ових аутора. Како, пак, и он не негира да су средњовековни знали за богомиле дуалисте и, са друге стране, за латинску јерес, треба разграничити када долази до те претпостављене збрке, односно морамо се вратити самим текстовима да бисмо ствари довели у ред.

Кичму Петровићеве аргументације чини уверење да се дуализам, једна од суштинских карактеристика богомилства, као такав може применити на Латине. Све остало су побочни аргументи, којима ћу се позабавити у другом делу расправе. Сада да видимо на чему Петровић оснива своје уверење да су *Латини римокаџолици нови боџомили дуалисти*.³⁰

2. 1. 1. *Латински дуализам*

Како ништа у богомилском учењу нема заједничког са доктрином Западне цркве која је остала под јурисдикцијом папе, Петровић у дуализму налази њихов заједнички именилац. Наиме, он их назива дуалистима зато што су почели да исповедају јерес јер су унели додатак *Filioque* (букв. *и од Сина*) у 8. члан Никејско-цариградског симбола вере. Искварили су догмат о Светој Тројци тако што уче да Дух Свети исходи не само од Оца него и од Сина (два начела), а то веровање да Дух Свети има два исходишта одвело је Латине у дуализам због којег су названи новим богомилима, односно бабунима, како настоји да нас убеди Петровић.³¹

Као да је у доказивању своје тезе Петровић успут изгубио златно правило: *моћи мислити кроз себе*. Како то није учинио, мени је запала незахвална улога *Advocatus diaboli*,³² не би ли се некако размрсало клупко полуистина и једносмерних закључивања. Први проблем на који наиђемо је Петровићево уверење да је његов поступак идентификације исти као онај који налазимо и код наведених средњовековних аутора. Он, наиме, верује да је истоветно када Сава каже да су *боџомили нови месалијани* и кад он тврди да су *Латини боџомили*. То, једноставно, не стоји. Сава и други средњовековни могу да тврде како су *боџомили месалијани*, зато што

³⁰ Петровић, „Свети Сава на Жичком сабору“, р. 27.

³¹ Касније ћемо наићи на прецизне референце.

³² У ствари, ја и излазим у сусрет ономе што наш аутор жели: „Одговоре на та и друга питања потражио сам у изворима. Саопштавам их од 1995. године, ишчекујући научну критику, јер сам са потпуно новим изворним сазнањима и тумачењима отворио дијалог, свестан чињенице о томе да монолози често пустош уноси у науку. Управо прерастање монолога у научни монопол, односно у узајамно подржавање истомишљеника, подстакло ме је да у својој критици издвојим посебно радове академика Симе Ђирковића“ (М. Петровић, „Нови подаци Никодима Химнографа“, р. 61).

се у њиховим учењима налази дуализам који говори о сапостојању два међусобно сукобљена принципа добра и зла, или пак опозиција духовно/материјално. Они се нису довијали да пронађу нешто што би се могло интерпретирати у одређеном смислу, него нешто што јесте идентично. Нису тражили да подметну кукавичје јаје. Из оно мало материјала који сам навео види се сасвим јасно како је тај систем функционисао. Да Латини тврде како од вечности постоје сукобљена два принципа добра и зла, Петровић би имао право и могао би да користи метод средњовековних, који је био, да поновим, крајње конкретан, односно *ad litteram*. Но, како то Латини нигде не тврде, него говоре о једном божанству, али о два принципа, како то ми православни разумемо, највише што можемо да им припишемо, недобронамерно гледајући, јесте да су двобошци, односно тробошци, што би са друге стране, позитивно, могло да се разуме у светлу субординацијске доникејске теологије и *Logos-theologie*. На страну што мислим да је довољно јасно како је Петровићев метод некомпатибилан с методом средњовековних, задржаћу се у најкраћем на овом теоријском аспекту, који и није нарочито неопходан за тему којом се бавимо, али се плашим да би претерана штурост могла довести до озбиљних неспоразума.

Инконгруенције везане за ову тему приметио је још давно Болотов, док се од стране „зизјуласоваца“ та идеја још више заострила, рекао бих, непотребно. Наиме, Болотов покушава да објасни избацивање из Никејског симбола: *ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς*, тј. да се Син рађа из суштине Оца; он најпре помиње да није било још увек јасне разлике између термина *οὐσία* и *ὁλότητα*, а како је једна те иста суштина Оца и Сина, неко би помислио и да се Син из себе рађа. Ми се, наставља Болотов, због терминологије разилазимо са Латинима у учењу о Св. Духу, јер смо ближи Василију Великом и источнима, где се рођење Сина, као и исхођење Духа посматра у оквиру ипостасних својстава, док се Латини држе старог термина *ex substantia* (из суштине), тако да је за њих исхођење Духа један *actus substantiae*. Природно је, како то Латини разумеју, да и Син има удела у исхођењу Духа јер има исту суштину са Оцем (*ex utroque, ex Patre Filioque*). „Такимъ образомъ, между нами и латинянами различіе заключается въ глубинѣ мысли: для насъ исхождение Св. Духа есть актъ ипостаси, а для латинянъ актъ существа“.³³

Јован Зизјулас, пак, како сам рекао, заострава ово питање, и инсистира на томе да је *filioque* настало због уверења Латина да је Бог један зато што је Он једна суштина, док би источњаци видели Њега као једног зато што је један узрок, односно, зато што је Отац. У том случају, како ми резултира, не би стајао један традиционални православни

³³ В. В. Болотов, *Лекции по истории древней церкви*, т. IV, Москва 1994, р. 38.

приговор, како су западњаци увођењем два начела увели и два бога. Рађање и исхођење бивају из једне божанске суштине, тако да у ствари нема два принципа.³⁴ Ако би се применила оваква интерпретација, византијско-словенским ауторима не би пало на памет да оптуже Латине за некакав дуализам и да их назову богомилима. То је тешко, да не кажем немогуће, ни ако бисмо их оптужили за политеизам, а то доказати да држе, мислим да је апсолутно немогуће.

Први византијски противник латинском увођењу *filioque*-а био је већ поменути цариградски патријарх, Св. Фотије Велики (око 820–896), који је написао кратко, али на моменте компликовано, дело *Περὶ τῆς τοῦ Ἁγίου Πνεύματος μυσταγωγίας*,³⁵ подељено у 96 језгровитих поглавља, и чији су аргументи представљали кормило за будуће православне полемичаре. Ја бих, пак, сада скренуо пажњу само на неколико детаља. Сам Фотије се мучи да разуме шта би Латини хтели да кажу својом формулом и наилази на исте проблеме које сам поменуо да су их делили Болотов и Зизјулас. Одмах, у „византијском“ духу, пита Латине који је то отац учио да Дух исходи од Сина – наравно да се не може наћи ниједан – (сар. 2), али се онда враћа на оно што ови и заиста тврде, да Дух Свети исходи од Оца и Сина. Фотије није сигуран да ли Латини у ствари деле нераздељиво божанство или сливају Лица у једно. Нпр., он вели (сар. 4) да Син учествује у Очевој једноставности, простоти (ἀπλότης), али ако се говори за Духа да има двојако происхођење, онда се у просто божанство уводи сложеност (τὸ σύνθετον). Осим тога (сар. 11), ако се уведу два начела (δύο αἴτια, *duo principia*), може се говорити о увођењу политеизма, тј. тритеизма (сар. 12), четворотеизма (сар. 37) и да се Дух односи ка вишеначелном начелу (εἰς πολύαρχον ἀρχήν, сар. 33). Такође, овакав дивизионизам може одвести у македонијанство/духоборство ако се прве две особе ставе на онтолошки виши план (сар. 32). Јасно је да је за Фотија начело као узрок било синоним за бога. Увођењем више начела, уводи се и више богова.

С друге стране, Фотије упозорава Латине да могу да упадну у дијаметрално супротну јерес – јерес монархијанства, тј. у савелијанство. До тога се долази када се релативизују лична својства божанских особа, тако да – ако се и Син прогласи узроком онда Отац остаје Оцем (Узроком) само номинално, а приписивање тог његовог личног

³⁴ Cf. J. D. Zizioulas, *Lessons on Christian Dogmatics*, Aristotelian University of Thessaloniki, 1984–1985 (www.oodegr.com/english/dogmatiki1/perieh.htm); реч је о поглављима: „The problem of the Filioque“ и „The existential repercussions of the Filioque – Questions“ (српско издање: Јован Зизјулас, *Догматске шеме*, прев. С. Јакшић, Нови Сад 2001, pp. 244–253).

³⁵ PG 102, 279–392.

својства другом лицу значи стапање двеју ипостаси у једно лице, што би био савелијанизам, или још горе, некакав чудовишни полусавелијанизам (сар. 9).³⁶

Дакле, само од интерпретације зависи које би се значење могло приписати латинској формули, а сигурно је да она не може бити истовремено дитеистичка и монархијанска. Ја сам склонији другом решењу, јер из историје знамо да је римска теологија одувек била монархијанског усмерења, док Логос теологија у Риму никада није имала плодног тла.³⁷ Сам Фотије (сар. 75) зна за сукоб ова два теолошка полазишта и чији је чувени пример имао сукоб двојице папа, Дионисија Александријског и Дионисија Римског (око средине III в.), и вели како је Александринац, побијајући савелијанство, упао у супротно зло, аријанство (дијархију).

За нашу ствар је битно да Фотије никада не назива католике месалијанцима или павликијанцима, како је имао прилике да уради, и како би учинио да је механизам етикетирања разумео попут Петровића.

Фотије ће само једном приликом рећи да дијархија може вратити на манихеизам или маркионство. Али ево и под којим условом:

„Да ли Дух исходи од Сина истим исхођењем, или је оно супротно (ἀντιθέτον) ономе које има од Оца? Ако тим истим, како неће лична својства постати заједничка [= савелијанизам], а по којима и једино се препознаје да Тројица јесте Тројица и као таквој јој се клања? А ако је супротно томе, како неће поново код нас заиграти у колу Мани и Маркиони услед ове богохулне речи, ширећи опет богоборно брбљање против Оца и Сина?“³⁸

Фотије овде примењује *reductio ad absurdum* да би показао противнику како је његова формула несрећна како год да је интерпретирамо. Он овде не тврди како су Латини манихејци или маркионити, него да би они то били ако би антитетички посматрали исхођење Духа, односно супротставили Оца Сину. Наравно, Латини то никада нису тврдили, или још горе, да су тврдили како су Отац и Син различити богови. Зато ова деноминација, полемичког и хипотетичког карактера, не може да се узме у подршку тезе како Фотије Латине назива манихејцима/маркионитима. Овај пример се неће стога више јављати у његовом делу, као што се ни крајње денигративни називи, месалијанци/павликијанци уопште

³⁶ Cf. et. сар.15.

³⁷ О овим проблемима видети већ класичну (јер у себи сабира текстове из 70–80-тих година) и, колико је мени познато, непревазиђену студију: M. Simonetti, *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, Roma 1993.

³⁸ Сар. 9, PG 102, 316A.

не појављују код цариградског светитеља, зато што је овај тип дуализма сасвим различит од онога што би *filioque* могло рећи.

Идући напред, наилазимо на Зигабена који је у својој *Panoplia dogmatica* посветио XIII поглавље Фотијевој *Μισθιατοῖτι* на коју је саставио епитоме.³⁹ У његовом сажетку Фотијевог дела преживљавају само Савелијево⁴⁰ и Македонијево име,⁴¹ док се у целој књизи, иако смо у време већ острашћеног рата између Истока и Запада, нигде за Латине не вели да су они попут богомила (мада, како смо видели цело једно поглавље Зигабен њима посвећује), павликијанаца, месалијанаца итд.⁴² Ни Зигабен, кратко речено, не види у латинској дијархији дуализам „дуалистичког“ (богомилског) типа.

Идентификацију Латини/богомили нећемо наћи ни у *Номоканону* Св. Саве, мада је и он, како видесмо, писао о овим дуалистичким јересима, а такође је инкорпорирао три византијска списа против Латина (главе 49–54), од којих два припадају преподобном али неталентованом Никити Ститату (Νικήτας Στηθάτος, лат. Nicetas Pectoratus, око 1005 – око 1090).⁴³ У главном Никитином делу *Διάλεξις πρὸς Φράγγους ἡγούων Λατίνους*,⁴⁴ које му је било наручено од патријарха Михаила Керуларија, нигде нема говора о Латинима дуалистима, а за њега је главни проблем

³⁹ Ово поглавље нећемо наћи у PG 130, 876D где је Зигабеново дело, него у PG 102, 392B–400A, где је штампано у продужетку Фотијеве *Μισθιατοῖτι*. Стари су штедели на папиру.

⁴⁰ PG 102, 392B.

⁴¹ PG 102, 393A.

⁴² Павликијанцима и месалијанцима посвећује поглавља 24–25.

⁴³ „Сочинение Никиты не отличается особенными достоинствами. Автор не достаточно умен, не достаточно учен. Его доводы, основанные на изучении Св. Писания, слабы; его доказательства, заимствованные из церковных писателей, бедны“ (Николай Ким, *Преподобный Никита Стифат и его полемика с латинянами*, <http://onkim.orthodoxy.ru/myworks/polemika.htm>).

Законоправило гл. 49: Посланица Никите Ститата, монаха и презвитера студитског Латинима о опресњаку (*Иловички ѱреѿис*, л. 255а–259б); гл. 50: о посту суботом, о браку свештеника, о стрижењу браде, о коси и прстену (л. 259б–262б); гл. 51: О Францима и осталим Латинима (л. 262б–264б), cf. Петровић, „Свети Сава на Жичком сабору“, р. 24.

⁴⁴ Ово дело, *Libellus contra Latinos*, имамо у латинском преводу: С. Will (ed.), *Acta et scripta quæ de controversiis Ecclesiæ Græcæ et Latinæ sæculo undecimo composita extant*, Leipzig et Marbourg 1861, pp. 127–136; исто у PG 120, 1011–1022; грчки критички текст: А. Michel (ed.), *Humbert und Kerullarios, Quellen und Studien zum Schisma des XI. Jahrhunderts*, vol. 2, Paderborn 1930, pp. 320–342.

Никитини делови списа су већ били преведени у *Јефремовој крмцији* (А. Соловјев, „Светосавски номоканон и његови преписи“, р. 24.), али, како вели Петар Зорић, *Законоправило Свећога Саве и ѱравни ѱрансиланѿи*, Правни факултет – Универзитет у Београду, <http://web.archive.org/web/20111125010613/http://www.alanwatson.org/sr/petarzoric.pdf>: „тек детаљном анализом, треба утврдити колико је тај превод сличан са Законоправилом“ (р. 34, п. 136).

био употреба бесквасног хлеба на миси као и цела једна серија маловажних разлика између католика и православца. Зато су Латини и превели у поднаслову: *de azymis et sabbatorum jejuniis et nuptiis sacerdotum*. Ни Јефремов препис, који је у основи штампане *Јосифове крмчије*, неће нам донети никакве Никитине алузије на Латине дуалисте. Штавише, *Јосифова крмчија* у 47. поглављу говори нашироко о азиму, док се у 48. глави, поред мноштва других аргумената, једва дотиче питања *filioque*. Сличан текст, на основу 51. главе *Законојправила* Светог Саве, Петровић преводи:

„Папа римски и они који су хришћани западне стране изван Јонске луке... су са папом пре много времена ван Саборне цркве, страни – и јеванђелским, и апостолским, и отачким предањима, због варварских обичаја којих се држе, од којих су најгори и највећи ови: 1. Светом обрасцу (Символу) вере, сложене од јеванђелских речи, а који тако јасно говори о Светом Духу: *И у Духа Светијога Госијода, и Живојворног, који од Оца исходи* – ти, рђаво и погрешно додаше: *И од Сина*. Мислим да због скучености језика њиховог, дакле, сматрају да је исто – исхођење Духа Светога од Оца и послање к нама преко Сина. Варварски и незналачки смислише да се послање ни по чему не разликује од исхођења.“⁴⁵

Интересантно је приметити да ова полемика нема Фотијеве суптилности, дискурса о два начела, него сву кривицу види у латинској необразованости и језичкој осујећености. Синоним, пак, за католике, који ће се из ове популарне полемике одомаћити код византијских народа, јесте *азимати*.⁴⁶

Према томе, до XIII в. немамо ниједног писаног споменика који би посведочио тезу како су римокатолици дуалисти богомили. Прећи ћемо на изворе из XIV в., али ћу се претходно задржати на још једном тумачењу назива дуалистичког типа, како га Петровић види, а то је име *наваџијани*.

2.1.2. *Наваџијани дуалисти*

У својим истраживањима бугарска научница Климентина Иванова је устврдила како хиландарски ћирилски рукопис с краја XIV и почетка XV века, под бр. 230, доноси занимљиве податке о богомилима у Босни

⁴⁵ Петровић, *Томос љубави*. Његов мало измењен превод и оригинал: „Бабунска реч“, р. 153 п. 38.

⁴⁶ Ту популарност сведочи и *Душанов законик*, чл. 6: „И за јерес латинску, што су обратили хришћане у азимство...“. Видети и Петровић, „Бабунска реч“, р. 144 и 149, п. 19.

и Србији,⁴⁷ премда, како с правом примећује М. Петровић, тамо се они, као и Црква босанска не помињу, мада у једном делу тог рукописа – у *Жиџију Светиої Ахилија* (који Иванова и Петровић преносе)⁴⁸ – Никодим Химнограф говори о Наватовој јереси међу Трибалима (Србима) и у босанским странама.⁴⁹ Ахилије Чудотворац је био епископ Ларисе и учесник Првог васељенског сабора у Никеји 325, противник Арија. Провевши славан живот умро је у Лариси око половине IV в. Његове мошти су 978. пренете у Преспу, Македонију, када је Самуило Бугарски ушао у Грчку. Лариса га слави као свог заштитника. Црква Светог Ахилија у Ариљу (име по овом светитељу), задужбина краља Драгутина (1276–1282), подигнута је крајем XIII в., а претпостојећи манастирски комплекс је од 1219. био седиште моравичког епископа. Не треба, дакле, да нас чуди постојање Никодимовог *Жиџија*.

Ово *Жиџије*, које садржи нетачности,⁵⁰ јер је програмског типа, покушава вештачки да споји Ахилија са моравичким крајем, где су и биле, према по више него сумњивом предању похрањене његове мошти,⁵¹ тврдивши како је Ахилије „чуо да се међу Трибалима изли свеоскврнављена јерес Навата Трапезунтског. Ови Трибали се, дакле, сопственим језиком називају Србима. Просвећени, пак, бише Титом апостолом, а због незнања писма, окренуше се Наватовој јереси која се и до сада у земљама босанским налази. Многе обрати, али док се враћао, на путу га убише људи злотвори, на месту званом Моравица, што се преводи изобилни пашњак, где и часне мошти његове положене бише“.⁵²

Иванова би, дакле, у овим новацијанима видела богомиле, а Петровић новацијане дуалисте римокатолике. Но, кренимо редом.

Петровић, чије мишљење овде делим, тврди да је Никодим имао на уму Навата (Новацијана), римског презвитера, а не Навата, картагинског презвитера; постоји једна конфузија око ових личности како

⁴⁷ К. Иванова, *Неизвестна србска служба за св. Ахил Лариски (Преспански)*, Старобългарска литература, кн. 31, БАН, Институт за литература, София 1999.

⁴⁸ Литература и грчки и ћирилски текстови, Иванова, *Неизвестна србска служба*, pp. 25–27; id., „Служба на св. Ахил Лариски (Преспански) от синайския празничен минея № 25“, *Paleobulgarica/Старобългаристика*, XV, бр. 4, Софии 1991, 11ssg.; Петровић, „Нови подаци Никодима Химнографа“, pp. 64–65.

⁴⁹ Петровић, „Нови подаци Никодима Химнографа“, p. 63.

⁵⁰ Нпр., није тачно да се Први васељенски сабор састао због Арија и Евномија (Евномије је тек после постао епископ кизички); није тачно да је Апостол Тит просветлио Србе (= Трибале), ови тада нису ни постојали; није тачно да је Ахилије пострадао мученички у Србији.

⁵¹ Не види се како би Самуило поклонио Србима драгоцене мошти које је мачем узео, а знамо да је и гроб у Ариљу нађен празан.

⁵² Према Петровићевом преводу.

у старо доба тако и касније, јер су проблеми у којима су учествовали (покајничка пракса, тј. примање палих) били слични, као и имена: *Novatianus* и *Novatus*, које су Грци после писали недоследно: *Ναυάτος*, *Νοουάτος*, *Ναβάτος*. Узима се сасвим апроксимативно да је рођен око 200. године.⁵³ Због озбиљне болести, Новацијан је крштен на постељи, али је упркос томе под папом Фабијаном постављен за свештеника; замерали су му и одлично образовање и културу. За време Декијевог прогона (250) пише Кипријану Картагинском предлажући да се сачекају боља времена да би се решило питање поновног пријема у Цркву палих (*lapsi*). Поред Новацијана, кандидат за папску столицу био је презвитер Корнелије (папа 251–253), који је за разлику од њега у теологији заступао монархијску традиционалну линију Рима, а према повратку отпалих је био више него попустљив. Новацијан је био за једну ригористичку и елитистичку концепцију Цркве. Корнелије бива изабран за папу, док свега тројица епископа рукополажу Новацијана за папу, тако да овај постаје први антипапа (анахронистички речено) у историји. Ојачавши своју позицију, Корнелије 251. осуђује на локалном сабору Новацијанове присталице, али њихова парацрква опстаје и шири се и на Исток, док Новацијан мученички страда⁵⁴ под Валеријаном (257–258). Црква *чистиш*, *кашара* (*καθαροί*) претрајаће до VII в. Не дужећи о новацијанима, прећи ћу одмах на Петровићево објашњење зашто се они појављују у Никодима и зашто су они у ствари римокатолици.

„Зашто је Никодим баш Навата римског, који припада дубокој прошлости, представио као јеретика чије се учење проширило међу Трибалима (Србима)? Неколико разлога има за то. Нават је расколник Римске цркве. Против њега пише Кипријан Картагенски због нагињања монтанизму. Наватијани у Малој Азији су се чак и сјединили са остацима монтаниста, а ови су погрешно учили о Духу Светом. Потичу од Монтана који је своју јерес почео да проповеда средином II века у Фригији. Шта је у томе битно? То што су монтанисти хулили на Духа Светог, а јеретици по Србији и Босни средњег века у изворима су приказани баш као такви.“⁵⁵ Тај приказ се, према

⁵³ О Новацијану сам због комодитета писао на основу Симонетија: Manlio Simonetti, „Novaziano, Antipapa“, *Enciclopedia dei Papi* (2000), [http://www.treccani.it/enciclopedia/antipapa-novaziano_\(Enciclopedia_dei_Papi\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/antipapa-novaziano_(Enciclopedia_dei_Papi)).

⁵⁴ Сократ, *Historia ecclesiastica* IV, 28.

⁵⁵ Петровић, „Нови подаци Никодима Химнографа“, р. 69. „Никодим Химнограф... говори о старим јеретичима... посебно о онима који су хулили на Духа Све-

Петровићу, налази у Стефановом *Житију Светиої Симеона* (о томе ћу касније говорити), па стога „обојица указују на једну одређену јерес – ону која наноси хулу на Духа Светог. А та хула на Балкану се појавила са ширењем римокатоличког *Символа вере* у који је додато *Filioque*. Тиме је уведено дуалистичко учење о Светој Тројици, тј. да Дух Свети исходи из два извора: Оца и Сина“.⁵⁶

Дакле, Петровић тврди како су монтанисти и новацијани хулили на Духа Светога. То, једноставно, није тачно. У Новацијановом *De trinitate* први део (поглавља 1–8) посвећен је Богу Оцу, други (9–28) говори о Христу као Сину Божијем, Светом Духу је посвећено само једно поглавље (29), а 30–31 говоре о односу између Оца и Сина. Иако је дело под утицајем Тертулијановог *Adversus Praxean*, у њему не налазимо израз *trinitas*, који је Тертулијан увео⁵⁷ (назив *De trinitate* је, дакле, познијег датума), нити се инсистира на улози Духа, што је вероватно урађено у одређеној опозицији монтанистичком фаворизовању Утешитеља. Новацијан је представник Логос теологије, али Симонети не сматра, за разлику од неких других аутора (F. Loofs, A. Grillmeier, B. Studer), да је то израз римске тадашње ортодоксије него конкурентске опције, која је била у мањини.⁵⁸ Иако је он субординациониста, како је било уобичајено у тадашњем православном свету, ништа јеретичког у погледу Духа Светог нећемо наћи у с. XXIX, као ни у другим Новацијановим делима. Одређене мањкавости које би се могле код њега наћи у односу на православне ауторе са краја IV в. (*sic!*) никако га не могу уврстити у богохулнике, јер би по тој логици могли тврдити како Василије Велики и Атанасије нису веровали да је Дух Свети Бог, што би по гвозденој логици значило да су хулили на Духа Светог.⁵⁹

тог, какви су били, међу осталима, и *новацијани*“ (Петровић, „Бабунска реч“, р. 151).

⁵⁶ Ib. pp. 69–70.

⁵⁷ *Trinitas unius Divinitatis, Pater et Filius et Spiritus Sanctus (De pudicitia, XXI)*.

⁵⁸ Simonetti, „Novaziano“.

⁵⁹ Наиме, Василије је написао целу књигу о Духу Светом (*De spiritu sancto*) а ни на једном месту га није назвао Богом (θεός) нити ὁμοούσιος Оцу. Зато га је и критиковао Григорије Назијанзин, убројавши га у оне који мисле да је Дух Бог, али немају храбрости да то и кажу, и: „До када ћемо држати лампу сакривену под судом и објавити другима потпуно божанство Светога Духа?“ (*Oratio* 12, 6: Μέχρι γὰρ τίνας τῷ μὸδίῳ τὸν λύχνον περικαλύψομεν, καὶ φθονήσομεν τοῖς ἄλλοις τῆς τελείας θεϊότητος). Атанасије пак као Василије Велики не тврди да је Дух Свети Бог, него само да је присаједињен (ἡνωμένον) божанству Оца и да није туђ (οὐ ξένον) Богу (*Ep. ad Serapionem* I, 12. 25).

Новацијани су били расколници, а не јеретици⁶⁰ и њихова пневматологија је била далека монтанистичкој. Ни монтанисти нису првобитно препознати као јеретици јер их није осудио Иринеј Лионски, а постојао је и одобравајући став папе, који остаје факат чак и када одбацимо као претерану Тертулијанову вест да је Виктор (189–198) или Зефирин (198–217) био спреман да озваничи ово учење као црквену доктрину.⁶¹ Монтанизам је био само „ново пророштво“ (*nova prophetia*, νέα προφήτεια), и тек касније постаје антиклерикални покрет, што новацијанизам никада није био. По пневматологији и еклисиологији ови покрети су изворно супротстављени.⁶²

Временом долази до деградација или еволуција, како год ко жели, тако да Други васељенски сабор из 381. год. у сап. VII, међу *јерешике* који се обраћају *православљу и сјасењу*, набраја аријанце, дуборорце, новацијане итд.,⁶³ који се примају пошто најпре писмено анатемишу сваку јерес а затим се миропомажу, док оне који су изгубили крштење у име Тројице, као што су монтанисти, прима као Јелине. Овај канон сведочи да још није било дошло до стапања неких новацијанско-монтанистичких група.

Управо одговор на питање шта је то што је било сродно у овим антагонистичким покретима и довело до њиховог местимичног спајања, може нам помоћи да наслутимо о којим наватијанима нам говори Никодим. Заједнички чинилац би било живо осећање непосредног другог Христовог доласка, што је производило различите назоре: не избегавати мучеништво; Црква је заједница светих, чистих, катара, нема места за оне који не сведоче Христа; издају Христа не само они који га се одрекну приликом прогона, него и они који се жене по други пут;⁶⁴ Дух се јавља очишћенима, па зато треба инсистирати на посту;

⁶⁰ Благо поступање према њима се види у канону VIII Првог васељенског сабора: Клирици оних који се називају катарима, тј. чистима, примају се у Цркву стављањем руку на њих, и тада могу остати клирици. Морају писмено потврдити да ће држати догмате и општити са другобрачнима и палима који су издржали своју казну. Тамо где нема клирика католичанске Цркве, они нека остану клирици. Тамо пак где има епископа, катарски епископ ће бити презвитер или хорепископ или ће задржати са мо име епископско.

⁶¹ Cf. *Adversus Praxeam*, 1. Такође и Болотов, *Лекции по истории древней церкви*, II, р. 355.

⁶² Нетачно је, дакле, оно што вели Петровић, а горе сам навео: „Против њега [Навата] пише Кипријан Картагенски због нагињања монтанизму“. Волео бих да нам Петровић приведе једну једину Кипријанову реченицу у потврду ове изјаве.

⁶³ Василије Велики сматра катаре расколницима (сап. 1).

⁶⁴ Тертулијан нпр. у *De monogamia*, у првој реченици вели: „Јеретици одбацују брак, а душевни [припадници Велике цркве] га умножавају. Они се не жене ниједанпут, ови се жене више пута“. Већ сам навео да сап. VIII Никејског сабора наређује

неочишћени нема Духа и не може стога ни грехе опраштати (антиклерикални став); једном речју: „боротся с монтанизмом било трудно: в нем вспыхнуло столько святости, веры, жертвенности, столько того, чем вдохновлялась, чем жила сама Церковь“.⁶⁵ Ово би били, по мени, најжилавији идеали који су дубоко укореењени у људској психи и који ће стога преживљавати у различитим формама. Стога бих у Никодимовим наватијанима видео синоним за богомиле, тј. средњовековне катаре, под којим именом су били познатији.

2. 1. 3. Симеон Солунски

Омиљени Петровићев сведок тезе да су се нови дуалисти римокатолици звали богомилима је Св. Симеон, архиепископ солунски († 1429), односно његово дело: *Дијалог у Христџу љрошћив свих јереси* (Διάλογος ἐν Χριστῷ κατὰ πασῶν αἱρέσεων),⁶⁶ у коме он, опет по Петровићу,⁶⁷ „мно-го простора посвећује дуалистичком богомилству Латина римокатолика, говорећи ‘о – како дословце истиче – новотаријама Латина у догматима и у најсветијем Символу [PG 155, 120] (вере)’. Зашто? Зато што су у догматско учење о Светој Тројици унели дуалистичко учење, те попут дуалиста богомила из раних векова хришћанства постали *нови дуалисти* *богомили*, односно *бабуни*, јер су преправили *Никејско-цариградски символ вере*, додавши *Filioque* у 8. члану. А то значи, уче да Дух Свети не исходи од једног само начела – Оца, него и од Сина, док по правоверном учењу то је новотарија и јерес, јер ‘није могуће да једно исто има почетак из двоје’ [PG 155, 120]. На римокатолике мисли Симеон Солунски кад каже: ‘Они, претварајући све у новотарију... и свете иконе често, мимо установљеног, на други начин приказују’ [PG 155, 112].⁶⁸ Због тога изводи закључак: ‘Данас, дакле, међу званим хришћанима јеретикима не постоје иконоборци, изузев гнусне завере безбожних богомила које *уошћше не треба звати хришћанима*’ [PG 155, 89]. Потпуно је јасан Симеон Солунски. Речју ‘данас’ указује на то да су старе јеретике богомиле

новацијанима да опште са другобрачнима и палима који су издржали казну.

⁶⁵ Александр Шмеман, *Исторический путь Православия*, М. 2007, р. 86.

⁶⁶ *Symeonis Dialogus contra omnes haereses*, PG 155, 33–176.

⁶⁷ Цео цитат: Петровић, „Бабунска реч“, рр. 149–150.

⁶⁸ На другом месту, где третира исту тему, Петровић, „Свети Сава на Жичком сабору“, р. 17, вели: „Речју *данас* хоће да каже како су некадашње богомиле заменили римокатолици Латини, које због тога не треба ни називати хришћанима. Стога је разумљив закључак: ‘И гнушамо се, дакле, те *последње* и најлукавије јереси, па је са осталим безбожностима и јересима подвргавамо анатема [PG 155, 176]’. Из овога је проистекао нов закључак као упозорење: ‘Потребно нам је, дакле, да будемо обазриви кад се ради о општењу са њима, а кад се ради о [тако]званом уједињењу, то добро треба да се испита’ [PG 155, 141]“.

сада заменили римокатолици Латини као *нови бојомили*, због чега их не треба ни звати хришћанима.“ На крају, да закључим Петровићевим *ipsissima verba*, који, понављајући управо наведене аргументе, вели: „Да не би остала каква сумња у поистовећивање Латина са богомилима, треба видети, нарочито у последњој XXXII глави Симеоновог списка, осуду њиховог дуалистичког учења. На њих мисли Симеонов саговорник кад у закључку исте главе истиче: ‘Зато верујемо да ћемо учествовати у да-ру и *благодати* Божјој која из Њега проистиче, а не у *суштини*, како уче безбожни Месалијани и *Бојомили*’ [PG 155, 172].“⁶⁹

Пре него да пређем на анализу ових текстова, имао бих две премисе: а) ни најмање не сумњам у Симеонов искрени антилатинизам, б) Петровићев текст изгледа конзистентан сам по себи. Тачно је и да су реченице Симеонове и да нису погрешно преведене – само је проблем што један део њих немају никакве везе са својим изворним контекстом него су као тесере убачене у Петровићев мозаик. Наш аутор не слуша оно што Симеон говори, него од њега прави свог портпарола. Зато се код Петровића ствари наводе без реда: нпр., каже како католици другачије сликају иконе (PG 155, 112), а онда употребљавајући речи које је Симеон пре изговорио (PG 155, 89, *sic!*), каже: „Због тога изводи закључак“. Да је закључак био Симеонов, онда би било, што је природно, 89 па 112, али како је закључак Петровићев, онда може 112 па 89. Напоменуо бих да и није све погрешно у Петровићевим наводима, али треба бити опрезан и не повести се за његовом реториком, јер ће се – захваљујући ономе што је исправно – примити и оно погрешно. Но, да пређемо на саме одломке.

Симеонов *Dialogus contra omnes haereses* садржи 32 главе које не само да говоре о разновразним нехришћанским доктринама (атеизам, многобоштво, астрологија, јудаизам итд.), као и јересима (монархијанство, гностицизам, аријанизам, духоворство, несторијанство, монофизитство, иконоборство, богомилство, римокатолицизам итд.), него и позитивно излаже православну доктрину. Највећи простор је посвећен полемици против Латина (главе: 19, 20, 23).⁷⁰ Против богомилства говори у сар. 11 и 18. Како ја разумем Симеона, он врло јасно разликује Латине од богомила и зато им посвећује одељена поглавља.

На римокатолике, дакле, мисли, према Петровићу, Симеон када каже: „Данас, дакле, међу званим хришћанима јеретицима не постоје иконоборци, изузев гнусне завере безбожних богомила које уопште не тре-

⁶⁹ Петровић, „Кудугери – богомили“, р. 53.

⁷⁰ И гл. 32 је у РГ насловљена са *Против Латина*, али ћу о њој посебно говорити.

ба звати хришћанима.⁷¹ Ова реченица се налази у XVIII поглављу. Ово напомињем зато што је Симеоново дело углавном хронолошки структурисано, ако изузмемо местимична „теоријска“ убацивања. Говори најпре о претходним јересима, а онда о иконоборцима и богомилима, да би наставио са Латинима. То и јесте ред. Иконоборци су изашли са историјске сцене, али су њихову идеологију наследили богомили. Целокупна XVIII глава је посвећена доказивању како треба поштовати иконе, јер ови нови иконоборци (богомили) их одбијају *in toto*. Католици, пак, никада нису забранили иконопоштовање, тако да овде не може бити речи о њима. Јаснији текст од овог тешко да се може замислити. Петровић је и пресекао реченицу, што није илегално, али би му наставак створио још тежу ерминевичку ситуацију, јер Симеон Солунски одмах објашњава зашто богомиле не треба сматрати хришћанима: „јер (ὅτι) они поричу све црквене тајне (Ἐκκλησίας πάντα ἀπαρνοῦνται μυστήρια), како смо горе рекли, и свете иконе са њима.“⁷² Њих не треба сматрати хришћанима, наставља Симеон, док старе иконоборце треба, јер су стари одбацивали само иконе, док су за разлику од богомила имали све друге црквене сабраменте, као што су: „знак светог крста, свете храмове, божанствено крштење, и оросе вере Отаца“.⁷³

Заиста ми није јасно како је Миодраг Петровић могао на основу овог текста извући закључак како су католици, према солунском свецу, богомили и нехришћани. Симеон је употребљавао тешке речи на рачун католика, држао их је за јеретике, што није никаква тајна, али ово није рекао. Петровић је, дакле, тај који воли да католике назива нехришћанима, а не Симеон. Непоштовање крста, у првом реду, довело је, како сам поменуо у претходној ноти, дотле да православни не сматрају богомиле нехришћа-

⁷¹ PG 155, 89D.

⁷² PG 155, 89D–92A.

⁷³ PG 155, 92A. Ова логика ће се одомаћити у православној свести: ко се не клања крсту, није хришћанин. То нам сведочи житије Св. Илариона Меглинског у верзији Димитрија Ростовског. Тамо Иларион завршава своју полемику са богомилима говорећи: „Зачем вы, богомилы, обманываете себя и других, называетесь христианами, когда вы вовсе не христиане, – враждуете против креста Христа Спасителя, не признаете Бога единого, как веруют христиане, поносите древнее откровение, чтимое по слову Господа христианами? Простых людей обманываете вы лицемерною кротостью, когда дышите гордостью. Быть не может истинного благочестия в тех, кто не признает в себе сердечной порчи и не испрашивает благодати Божией молитвою и смирением! К чему посты ваши? проверьте себя искренно – и увидите, что злые мысли, зависть, тщеславие, суетность, коварство, ложь, обманы – не дело в нас злого вещества и не побеждаются постом, а они – плод испорченного самолюбия и потому требуют для себя духовных подвигов“ (*Жития святых по изложению святителя Димитрия, митрополита Ростовского*, Месяц октябрь, Издательство прп. Максима Исповедника, Барнаул, 2003–2004, р. 287, <http://ispovednik.ru>).

нима. Ту Симеон следи традицију; наиме, Козма Презвитер (514б) вели: „Јеретици лажу по свом обичају говорећи: хришћани смо.“ „Који се хришћанин“, пита се Козма, „не просвећује крстом Господњим?“ (491б). Наиме, „ако сваком сотонином учењу верују, нису хришћани“ (557б).⁷⁴

Пошто је после богомила прешао на Латине (сар. 20), Симеон их критикује за разноразне новотарије, а једна од битнијих је и та што свете иконе често на непредањски начин приказују (сар. 23).⁷⁵ Петровић не примећује да је у потпуности противречан: једном тврди како католици сасвим одбацују иконе, а други пут како их не сликају у складу са источном традицијом. Овај текст, који је тачан, тј. да Симеон заиста критикује Латине да су ван иконографског „канона“ – ма шта то значило – доказује управо да нови иконоборци, богомили, не могу бити Латини. У овом поглављу Симеон не помиње богомиле/кудугере, него само Латине (Λατίνοι).⁷⁶ Наш аутор, Симеон, не брка јеретике: *богомили* одбацују иконе, *Латини* их сликају другачије.

Све двојбе, према Петровићу, у поистовећивање Латина са богомилма се распршују увидом у XXXII главу Симеоновог списка, која осуђује католичко дуалистичко учење. „На њих мисли Симеонов саговорник кад у закључку исте главе истиче: ‘Зато верујемо да ћемо учествовати у дару и *благодати* Божјој која из Њега проистиче, а не у *суштини*, како уче безбожни Месалијани и *Богомили*’“. Бићу ситничав и прецизираћу како ово нису речи Симеоновог саговорника (клирика), него његове лично (архијереја) и налазе се у PG 155, 172D. Ова моја тривијална примедба не мења суштину ствари, али смера да укаже на превелике уметничке слободе које Петровић себи допушта; напомињем и да је у науци недопустиво „зен“ изражавање. Наиме, наш аутор успут помене једну ствар и одмах мисли да је доказана; често не осећа потребу за образлагањем онога што тврди. Ствари су, пак, компликованије.

Петровић је убеђен да је ово поглавље посвећено Латинима, јер је у Мињу насловљено са: *Против Латина, да само од Оца Дух происхо-*

⁷⁴ Петровић је недоследан (другачије и не може да буде када се текстови „силују“), јер ако би овде Симеон сматрао католике нехришћанима, како то да их је Сава примао само кроз миропомазане? И сам Петровић зна и наводи да се тако само хришћани наново примају у заједницу (cf. Петровић, „Свети Сава на Жичком сабору“, р. 27). Свака апорија ишчезава када се разуме да су и за Симеона католици хришћани, иако јеретици, док су богомили ти који су, по њему, нехришћани.

Већ сам поменуо како Петровић приводи 51. главу *Законоправила* Светог Саве (*Папа римски и они који су хришћани западне стране*), што показује како номоканони не сматрају католике нехришћанима, а више је него невероватно да Симеон није поштовао ову терминологију.

⁷⁵ PG 155, 112B.

⁷⁶ PG 155, 112D и 116D.

ду,⁷⁷ што латински преводилац интерпретира: *Contra Latinos, quod ex solo Patre Spiritus procedit*.⁷⁸ Овај назив није Симеонов; дат је од латинског приређивача због комодитета. Наиме, латинску публику интересује оно што се о њима говори, тако да пошто пролог из овог поглавља, који се на њих односи, говори против *Filioque* – али само у неколико почетних редова (157BC) – довољан је да именује цео садржај. *Filioque* је, напротив, овде имало само епизодну улогу, док је главни аргумент паламистичка контроверзија. Учење о нествореним божанским енергијама је најбитнији и најактуелнији аргумент за Симеона, а он сам наставља да преноси бакљу православља: Константинопољ је већ једном био пао (1204) а други пад је био у ваздуху (1453), Солун је постао центар православља и имао особу (Григорије Палама) која је постала „стуб“ источне ортодоксије. Зато Симеон финале свог *Дијалога* започиње излагањем против Варлаама и Акиндина који су „безбожно“ одбацивали Божију благодат (сар. XXX).⁷⁹ Следећу, пак, главу посвећује Св. Григорију Палами (1296–1359), а последњу расправи о обожењу, тј. учествовању у Богу. Цео дискурс је започет ставом како је један Отац узрок једног Бога, Сина рађањем, Духа происхођењем, тако да је по Симеону то доказ да је „једно божанство у Тројици и Тројица је нераздељива“.⁸⁰ Започињање од Духа и његова централност је због тога што се божанске енергије приопштавају створењу преко њега. Но, иако све преко Духа бива екстериоризовано, благодати су заједничке Тројици (тиме се не нарушава монотеизам, како би хтели антипаламити), и оне се дају твари, и

зато су атеисти они који не прослављају енергије Тројице, или изјављују да се ове требају називати створеним енергијама; а ако је у нама створено, шта имамо више од тога? (160A).

Паламитски аргумент следи стару атанасијевско-василијевску логику: Дух је божанствен јер нас приводи Богу; ако би био нешто створено, најпре би он требало да се обожи па да друге сједини са Богом. Сједињење са Богом преко тварног увек би било посредно, односно не би било „право“. Ове идеје су се артикулисале у полемици између Паламе и Варлаама (Βαρλαάμ Καλαβρός, †1348). Најпре је Варлаам усмено оптужио исихасте да практикују месалијанизам, односно да тврде да виде самог Бога и да се сједињују са њиме, а онда

⁷⁷ PG 155, 157B.

⁷⁸ PG 155, 158B.

⁷⁹ PG 155, 144A.

⁸⁰ PG 155, 157C.

је у другој *Тријади* Палама отворено поменуо његово име и критиковао га, да би Варлаам одговорио са *Κατὰ μασσαλιανῶν*, а Палама са трећом *Тријадом*. У игру је ушао појам природе а оптужбе за месалијанизам су постале реципрочне.⁸¹ Наиме, механизам етикетирања је увек био плодноносан.

Сада, да бисмо разумели Симеона, морамо видети Паламин текст који овај само разрађује. Палама упозорава да ако неко поистовећује са месалијанцима и двобошцима оне који благодат Божију називају нествореном и личном, постаје богоборац.

„Ко каже да се може доћи до савршеног сједињења са Богом преко имитације и природне предиспозиције, без обожујуће благодати Духа... и ко тврди да је обожујућа Божија благодат стање рационалне природе изазвано само имитацијом... нека зна да је несвесно пао у грешку месалијанаца. У ствари, обожени ће нужно бити бог по природи, ако се обожење догоди по природној сили и ако се по својој природи налази у границама природе.“⁸²

Ми, захваљујући лепом обичају паљења књига, не знамо да ли је ово Варлаам и стварно тврдио, али је за веровати да је Палама и консеквентно развио оно што је имплицитно било у противниковој глави, али само једну страну његовог мишљења. Наиме, Варлаам је као и Палама тврдио да је божанска суштина, усија, природа, недоступна створеном. Онда је тешко замислити да је он могао подржавати бесмислену тезу како је човек божанствен по природи. То је аргумент који паламити приписују својим противницима: ако се остаје стално у релацији тварно–тварно, онда човек никада неће моћи ући у божанску сферу, а како то антипаламити не допуштају, него тврде да је есхатолошки човек у реалној заједници са Богом, онда прикривено заступају став да је он по природи бог.

То сада Симеон приписује антипаламитима, јер ако имамо божанску природу, бићемо божанске ипостаси и ми и „други богољуди као Христос (160А)“. Ако је пак благодат створена, наставља Симеон, како ћемо имати Бога у и са нама (160С), како ћемо имати благодат све-

⁸¹ Неколико библиографских одредница: D. Staniloae, *La vie et la doctrine de Saint Grégoire Palamas*, Sibiu 1938 (прво модерно дело о паламитској теологији); најзначајније пак студије су од: J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, coll. *Patristica sorbonensis* 3, Paris, Éditions du Seuil, 1959; id., „Palamas (Grégoire)“, *Dictionnaire de Spiritualité* 12, Paris, Beauchesne, 1984, col. 81–107; id., *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, coll. *Points Sagesse* 168, Paris, Éditions du Seuil, 2002 (дело за почетнике); J. Lison, *L'Esprit répandu. La pneumatologie de Grégoire Palamas*, préface de J. M. R. Tillard, Paris, Éditions du Cerf, 1994 (битно за пневматологију).

⁸² *Hagioriticus Tomus*, PG 150, 1229AD.

штенства и моћи опраштати грехе (161A); захваљујући тој благодати сада назиремо Бога а у будућем дану ћемо га видети лицем у лице, као што је и Стефан видео светлост (= благодат, 161AD); једна је тројична божанственост која нам се преко енергије Духа саопштава и преко које ми постајемо богови (164C), као што се и анђели који учествују у светлости називају *група светлости* (164D–165A); Антоније је видео светлост (не нешто створено), као што је и Дух, према Павлу са нама, као и друга лица, али не по ипостаси (165D–168A). Наиме „ми примамо дар и благодат Свете Тројице, а не природу, нити ипостаси, нити једну од три ипостаси (168B)“.⁸³

Да не дужим, реченица: „Због тога верујемо да ћемо учествовати у дару и благодати Божијој која из њега проистиче, а не у суштини (οὐ τῆς οὐσίας), како сматрају безбожни месалијанци и богомили,“ се природно уклапа у овај полемички контекст. Месалијанци, које су свагда ови противници призивали на сцену, су били ти који су наследили гностичко-манихејски дуализам, односно учење о природама,⁸⁴ тако да по овој линији је сасвим недискутабилно тврдити како месалијанци сматрају да у човеку постоји божанска искра (божанствена по природи).⁸⁵ То је моменат који ни Палама ни Варлаам не доводе у питање, само што Варлаам тврди да је Палама месалијанац јер говори о виђењу Бога какав јесте и о сједињењу са божанском природом (енергијама), док Палама вели

⁸³ Све ово је усмерено против месалијанске идеје да се човек стапа са ипостасју Духа Светога: „Откривење се врши у чувству и божанственој ипостаси, као и у догматима (Ὅτι ἐστὶν ἀποκάλυψις γινομένη ἐν αἰσθήσει καὶ ὑποστάσει θεϊκῇ ὡς δόγματι); говоре да је човеку могуће да прими ипостас Духа Светога у свој пуноћи и свакој енергији (Ὅτι δυνατόν, φησί, δέξασθαι αἰσθητῶς τὴν ὑπόστασιν τοῦ ἁγίου πνεύματος τὸν ἄνθρωπον ἐν πάσῃ πληροφορίᾳ καὶ πάσῃ ἐνεργείᾳ); уче да се Свети Дух чувствено јавља (μαθητευθεῖσιν αἰσθητῶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπιφαίνεσθαι), односно, да улазак Духа Светога, са своје стране, примају чувствено и јавља им се у души осећање уласка Духа (τὴν εἰσόδον αἰσθητῶς ὑποδέχονται καὶ φανερὰν ἐν τῇ ψυχῇ ἔχουσιν αἰσθησιν τῆς εἰσόδου τοῦ πνεύματος).“ Реченице су преузете из поменутог Дамаскиновог *De haeresibus*, сар. 80, а он их је пак преузео, како сам вели, из *Аскетикона*, Макаријевој *корпуса*, месалијанских списа. О овом проблему нарочито је расправљао К. Fitschen, *Messalianism und Antimesalianism: ein Beispiel ostkirchlicher Ketzergeschichte*, Göttingen 1996. За моју ствар потпуно је небитно питање Макаријевог корпуса. Битно ми је да је у касновизантијском свету као месалијанска важила идеја могућности поседовања ипостаси Духа Светога од стране човека.

⁸⁴ Први „који су увели природе“ (τὰς φύσεις εἰσαγόντων) у хришћанском свету били су гностици (Ориген, *Commentarii in evangelium Joannis*, 20, 8). Они су разликовали *духовне људе*, они који су у поседу духовног семена, и *душевне*, оне који немају ову божанску искру.

⁸⁵ Тимотеј Цариградски, *De receptione haereticorum*, PG 86a, 49C, наводи да се по месалијанском *Вјерују*: „Душа духовног човека трансформише у божанску и неозлеђену природу“.

да је Варлаам месалијанац јер говори о учествовању у божанској природи, а не са оним што би било „око“ ње, тј. енергијама. Симеон бира и реч суштина (οὐσία) што ни најмање није случајно, јер други термин, природа (φύσις) је већ био традиционалан и потиче из Писма, где се у Другој посланици ап. Петра (1, 4) говори како ће људи бити причасници божанске природе (ἵνα διὰ τούτων γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως); требало би да је сасвим јасно да Петрова φύσις није исто што и отачка οὐσία, али Симеон сматра упутним избећи додатна појашњавања, и да каже како је Петров термин употребљен да означи реално учествовање у божанском животу, а отачка спекулација је појмовно прецизирање, другачије формулисање тог става.

Цео проблем је био у, ако могу да кажем, објашњењу како човек/твар учествује у божанству: да ли га, једанпут поставши учесник *божанства*, и поседује као што га поседују божанска Лица или не. Месалијанство је схваћено од стране православних као тврдња да тварно постаје *alla pari* са божанским, док доктрина о нествореним енергијама жели да изрази реалност *учесниковања* у Богу, али које је различито у односу на начин на који божанске личности *поседују* ту природу. Човек не постаје господар божанске природе. Некоме се може учинити да је овде само проблем терминологије, али је терминологија код Византинаца била озбиљна ствар. Упркос термину из Светог Писма, *учесниковање у божанској природи*, Византинци су ишли у појашњавање свога разумевања како се учествује у тој божанској природи, односно прећутно су га одбацили као погрешну формулу. Створене особе бивају дароване учествовањем у божанском животу, али не бивају сливане са тим божанством нити њиме доминирају као Тројица.

Верујем да је сада јасно како католици ништа немају са месалијанцима из овог поглавља (никада нису тврдили да су људи богови по природи), и да се разуме зашто је месалијанце и богомиле Симеон поменуо у овом контексту. Сасвим би били депласирани покушаји типа: Варлаам је завршио као католички епископ, данас полемишемо са католицима око тога да ли су енергије створене или не, итд. Исихазам је био византијски проблем, Варлаам је као и Палама био антилатински настројен, и писао против папског примата и *filioque*.⁸⁶ На овај начин би се ушло у *cul de sac* и нешто што излази из научничке аргументације, а само у њој желим да останем.⁸⁷

⁸⁶ Cf. Salvatore Impellizzeri, „Barlaam Calabro“, *Dizionario Biografico degli Italiani*, Vol. 6 (1964) ([http://www.treccani.it/enciclopedia/barlaam-calabro_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/barlaam-calabro_(Dizionario-Biografico)/)), извори и библиографија.

⁸⁷ И Петровићева реченица из Симеона: „И гнушамо се, дакле, те последње и најлукавије јереси, па је са осталим безбожностима и јересима подвргавамо анатеми“

2.1.4. Кудугери/богомили

Нови богомили, по Петровићу, се називају и кудугери. Опет се позива на Симеона Солунског, који на почетку XI главе поменутог списка, говори о „појави најранијих јересијараха у хришћанству, какви су били Симон Маг, Манис, Киринт, Карпократ, који су погрешно учили о Исусу Христу, о Светој Тројици. А поред ових, постојали су и многи групи нехришћанске истине, који безбожно учашу и о двама начелима. Од њих су сада богомили, безбожни јадници, звани и кудугери. Зато вам је потребно да о њима научите, јер су близу [ваше] насеља“.⁸⁸ Учење о два принципа је, како смо видели, за Петровића ознака за Латине, па тако и овде тврди да су кудугери/богомили у ствари Латини.

Међутим, када се настави да се чита Симеон (сар. XI), бива јасно да ови кудугери немају ништа заједничко са оним што знамо о католицима. Према њему, кудугери су крајњи лицемери, јер се праве да се моле и да прихватају Јеванђеља, Посланице и Дела (65D), али чине све супротно Господњим речима, делима и традицији, јер следећи антихриста у *тајности праксикују ениџијазме, молиће и враџбине* (65A, ἐνθουσιασμούς τινας καὶ προσευχὰς ἐν κρυπτῷ καὶ ἐλφῶδες). Ово је јасан опис секте а не једне званичне цркве, каква је Католичка. Наиме, католички обред је јаван, а не тајан (ἐν κρυπτῷ), као што би падање у транс (ἐνθουσιασμούς) и бајање (ἐλφῶδες) биле праксе уских кругова, а не једне Цркве која је по древној римској матрици разумела култ као

[PG 155, 176], односи се на антипаламите, а не на католике, јер се налази у поглављу које се бави овим проблемом. Последња се односи на хронолошко происхођење (три века после католика излазе на сцену), а најлукавија управо указује на суптилност, оштрицу бријача на којој су се изводиле паламистичке контроверзије.

У ноти 68, где сам навео ово Петровићево размишљање, навео сам и наставак: *Из овога је произишао нов закључак као ујозорење*: Потребно нам је, дакле, да будемо обазриви кад се ради о општењу са њима, а кад се ради о [тако]званом уједињењу, то добро треба да се испита (ἐνώσεως δέον καλῶς ἐξετάσαι) [PG 155, 141C]. Прва реченица се односи на антипаламите, а друга на Латине који се експлицитно помињу. То је још једна потврда да Симеон није могао сматрати Латине нехришћанима, јер је *nonsense* ујединити се поново са нехришћанином. Овај може само да се *обрати* на хришћанство и *припоји* цркви, а не да се са њим обнови јединство које никада није ни имао.

Можда је неумесно, али да илуструјем како Петровић неопрезно наводи изворе, и ја бих могао навести како исти Никита Ститат, православан без сумње, и укључен у *Номоканон*, вели да ћемо бити заједничари (*общинцы*, общетеници) Божије природе, односно јестества (*естества*) (*Ефремовская Кормчая*, В. Н. Бенешевич, *Древнеславянская кормчая XIV титулов без толкований*, СПб. 1906–1907. рр. 893–894), а онда устврдим да је он био месалијанац/богомил као и састављач самог *Номоканона* (*sic!*). Те смешне ствари бих желео да избегнем, али их помињем ради мање упућених.

⁸⁸ М. Петровић, „Кудугери“, р. 52. Симеонов текст: PG 155, 65D.

res publica. Даље, ови кудугери одбацују све Христове тајне (πάντα τοῦ Χριστοῦ τὰ μυστήρια), крштење, крст, иконе (68AB), храмове, Закон, Пророке, праведнике, мученике, свештенике и свеце, идући за апоста-сијом Сатане и других демона. Не прихватају једног у Тројици Бога и оваплоћење Логоса, држе се само молитве *Оче наш* (68B). Ми пак, вели Симеон, треба да се држимо Закона и Пророка којима је обећана бла-годат, поштујемо храмове из којих је бич изгнао препродавце, крст који се јавио Константину и јавиће се пред долазак Христов (68C), а такође се у складу са Писмом морамо молити и другим молитвама, а не само говорити *Оче наш* (69B). Опет се и икона треба држати, јер су у складу са Мојсијем и Павлом (69C), као и крштења, кроз које је Бог освештао нашу природу (72A), и причешћа (72C). Само о овим стварима аргумен-тује Симеон, тако да нема никакве двојбе да су кудугери које описује богомили (иако већ друге генерације, јер не одбацују јавно Нови Завет), а не католици који никада нису имали ове елементе у свом учењу.

Петровић не чита текст интегрално, и стога има потребе да подупре своју тезу побочним аргументима. *Кудугери* се, тврди, појављују у Цари-граду још у XIII веку. Ту реч је употребио „Михаило, беседник и учитељ Велике цркве, тј. Цариградске, у својој *Айолоџији* и *Њобијању Њава Фра-џера Франциска*, која је, због оштре осуде папе и римокатоличког уче-ња, скраћено објављена у *Мињевој Паџролоџији* [PG 140, 469–472]. Из-остављен је и одговор на VI главу, а не V – како наводи А. Соловјев. Тај одговор је Диканж унео у свој *Речник*, па одатле сазнајемо да се радило о осуди папе због *ѡреџеране нагменосџи*, ... Михаило папу ту изједначује са званом *сџавроѡџиѡма који се народски зову куџуџери*.“⁸⁹

Опет имамо „малих“ забуна. Наш аутор се не зове Михаило него Емануил (*Manuelis magni rhethoris*, PG 140, 471); друго, наш „Михаило“ поздравља Франциска (*salutem*). Расправљају о филиокве и азиму. Ово писмо је названо *de Papa*, а не *adversus Papam*. Даље, без икакве основе Петровић тврди да је спис, због *оѡџре осуде ѡѡѡе и римокѡѡличкоѡ уче-ња, скраћено објављен у Мињевој Паџролоџији*.

Текст је објављен у Charles Du Cange, *Glossarium ad Scriptores mediae et infimae graecitatis*, II, Λυών 1688, у апендиксу col. 113 и овде га у це-лости преносим: „KOUTOUG'EROS. Manuel M. Rhethor in Apolog. MS. *adversus Franciscum Praedicatorum, de Papa*: αὐτὸς δὲ ἐκ τῆς ὑπερβολικῆς ἀλαζονείας τῆς ἑαυτοῦ – ἐν τοῖς πασὶν ἐπιφέρει κατὰ τοὺς λεγομένους σταυροπάτας, οἵτινες κουτούγεροι ἐπονομάζονται κοινῶς“. Ово је *цео* текст и Петровић га није превео, али је извео закључке како Ема-нуил критикује папу због надувености и назива га кудугером. Иако је

⁸⁹ Петровић, „Кудугери“, р. 51.

незахвално преводити изоловану реченицу, ја је сада морам интерпретирати: „А сам он из превелике своје ароганције – устао је између свих против такозваних ставропата који се народски зову кутугери.“ Дакле, Емануил говори о једној особи (не знамо да ли је реч о папи или неком другом) која држећи до себе (или будући гордељива, поносна), између свих других (који се не усуђују или им не пада на памет) устаје (покреће рат или диже оптужбу) против ставропата (= оних који газе крст), а који су познатији под именом ку(д)тутери. Мислим да је јасно како је тешко, односно немогуће, разумети на основу чега Петровић изводи своје закључке. Никако се не могу уклопити ове две реченице, односно тврдити да се оне односе на једну и исту особу: у првој се говори о гордој/поносној особи, али та не може бити и ставропат/кудугер јер је у непријатељству са овима. Са друге стране, текстови које сам већ привео јасно говоре ко би били ти који газе (не поштују) крст.

Именица кудугери се јавља и код цариградског патријарха Генедија Схоларија, али сада, према Петровићу, потврђује да ти кудугери/богомили нису Латини. Реч је о писму које је Генедије упутио Максиму Софијаносу, 5. фебр. 1455. У њему се вели:

„Владика из Босне је православан, јер је Србин. И како поступише неки латински учитељи, када су отишли у други део Босне, и тамо привели многе кудугере на послушност римској цркви, тако је он настојао, у другом делу Босне, да ови постану православни хришћани, у нашој Цркви, као и господар херцег [Стефан Вукчић Косача, 1435–1466] и други колико му је било могуће... Али је јасно да се овај господар не одваја потпуно од кудугера због страха да не изгуби власт и прибегава економији да би убедио остале уз помоћ епископа и захваљујући овој стратегији. Хришћанин је од скоро; због тога шаље и милостињу хришћанима. Када не би био хришћанин не би узалуд траћио своје богатство.“⁹⁰

Како овај текст негира директно тезу да су кудугери Латини, Петровић вели: „У овом случају апелатив ‘кудугери’ употребљен је као етноним.“⁹¹ Немогуће би било да кудугери сами себе обраћају на „кудугерство“. Латини су покатоличили групацију коју Генедије назива кудугерима, која није била православна, него богомилска. Међутим, Петровић се изненада опет враћа својој тези па вели да у другом делу писма (код мене од: Али је

⁹⁰ L. Pettit, A. Sideridès, M. Jugie, *Oeuvres complètes de Gennade Scholarios*, IV, Paris 1935, pp. 198–206. Превод је мој. Видети Петровићев, који се битно не разликује у „Кудугери“, pp. 55–56.

⁹¹ Петровић, „Кудугери“, p. 56.

јасно...) „Генадије под ‘кудугерима’ подразумева римокатолике јеретике у оном смислу како их је и Симеон Солунски представљао. Њихов број није мали и, према Генадијевим сазнањима, херцег Стефан се боји да јавно, тј. пред властелом која се сврстала у ‘кудугере’ – римокатолике, исповеда хришћанство, тј. ‘крстјанску’ – православну веру“.⁹² Убедљиво објашњење за ову вратоломију Петровић нам не нуди. Оно што се да разумети јесте да овде имамо сведочанство о „другој генерацији“ (условно речено) богомила који су одбацили првобитну идеју о рушењу друштва, односно о социјалној непослушности. Сада су и они део власти. Њихова бројност разумљиво брине херцега и он мора да води рачуна о њима. Текст је доследан и не представља скокове какве види Петровић, јер каже да су латински учитељи привели многе кудугере на послушност римској цркви, и херцег је уз помоћ владике следио тај мисионарски пример *колико му је било могуће*, па је прибегавао „мекој“ политици, тј. неком виду корупције. Генадије вели само да је херцег користио исту тактику коју су користили и католички мисионари да би обратили кудугере.

Детаљније о кудугерима се говори у манускрипту *Oxford Christ Church* 49,⁹³ који садржи разноразне списе углавном из XVI и XVII века, а најстарији делови иду до XIV–XV в., међу којима налазимо *Јанинску хронику* (ff. 251r–271r) и *Дискусија коју сам ја, Јован Хамаршолос, имао пре неколико година са главом Кудугера* (Διάλεξις ἡν πρὸ χρὸνῶν ἐποίησα μετὰ τοῦ πρώτου τῶν Κουτουγέρων Ἰωάννης Ἀμαρτωλός) (ff. 135r–148v). Ово дело, које је Антонио Риго објавио, користио је Симеон Солунски приликом писања *Dialogus contra omnes haereses*, тако да се *Дискусија* може лоцирати око половине XIV века.⁹⁴ Дијалог се изводи између аутора који се назива хришћанином (χριστιανός) и поглаваром (πρώτος) јеретика који се назива кудугер (κουτούγερος). Сада ћемо укратко видети (у загради је Ригова нумерација) да ли ови кудугери могу бити Латини.

Кудугери вређају крст и називају га фурка (φούρκα, 9–11).⁹⁵ Нису хришћани и фалсификују хришћанско име јер не поштују Христа (23–

⁹² Ib.

⁹³ Опис код G. W. Kitchen, *Catalogus codicum mss. qui in Bibliotheca Aedis Christi apud Oxonienses adservantur*, Oxford 1867, pp. 24–25. Моје даље излагање базираће се на A. Rigo, „Gli ultimi giorni del dualismo bizantino? Un nuovo testo inedito e alcune questioni connesse“, in *Orthodoxy and heresy in Byzantium. The definition and the notion of Orthodoxy and some other studies on the heresies and the non-Christian religions*, ed. A. Rigo & P. Ermilov, pp. 99–145.

⁹⁴ A. Rigo, „Gli ultimi giorni del dualismo bizantino?“, p. 104.

⁹⁵ Та печ је осуђена као богомилска, cf. J. Gouillard, „Le Synodikon de l'Orthodoxie. Édition et commentaire“, *Travaux et Mémoires* 2 (1967), p. 69 (l. 361). Осуђена је и у анатеми 4 у писму Германа II Цариградског, G. Ficker, *Die Phundagiagiten*, p. 120, II. 4–5. Код A. Rigo, „Gli ultimi giorni del dualismo bizantino?“, p. 118, n. 2.

27). „Ви сте изданак јереси павликијанаца, месалијанаца и манихејаца (Παραφύας ἐστε τῆς τῶν Παυλικιάνων καὶ Μασαλιανῶν αἰρέσεως καὶ τῶν Μανιχαίων). Ваша јерес није била позната од самог почетка, него се појавила касније, у време чувеног цара Алексија“ (44–46). Кудугер ће рећи да није чуо за спаљивање Василија, као и да имају Писмо, али га Јован пита како онда не прихватају крштење? Кудугер каже да га прихватају, али Јован опет тврди да га прихватају симулирајући не би ли се тако мешали са православцима, као и да наново крштавају онога ко је примио православно крштење (48–67), стављају му на главу Јеванђеље по Јовану, рецитују *Оче наш*, јер је то право крштење, а православно крштење водом је несавршено и оно је уствари од Јована Претече (74–76).⁹⁶ Кудугерско крштење нема упоришта у предању, сматра *χριστιανός* (85–86). Кудугер пак одговара да се и православци држе многих обичаја којих нема у Писму, али није обавештен који би то били и забрањено му је да расправља са књижевницима (95–99). Кудугери немају „храмове, иконе, крст, свештенство, Жртву“ (103–104). Ништа од овога кудугер неће негирати него ће износити и своје разлоге зашто се ове ствари не требају држати (106–135). Тек да наведем један кудугеров аргумент: „крст је убио Христа и средство је које доноси смрт“ (134–135). Кудугери не једу месо, сир и јаја (184). Демон обитава у православцима, и не напушта њихове мошти ни после смрти (210–213). То учење, вели Јован, примили су од месалијанаца (214–215). Кудугери звиждућу и чине друге гесте и призивају нека бића која називају Топаки земаљски (Τόπακα τῆς γῆς, 240–245).

Мислим да је ово сасвим довољно да се покаже како Латини немају никаквих додирних тачака са овде описаним кудугерима, а понављам, управо је овај спис један од извора Симеона Солунског.

2.2.1. Немањин ирогон „Латина“

Православна вера Срба је била угрожена па је Свети Сава морао да је исправља, како вели Петровић, „од Латина, нарочито због њиховог другачијег учења о Светој Тројици, кварењем *Никејскоцариградској Символа вере*“.⁹⁷ Свети Сава, како примећује Петровић, „на сабору у манастиру Жичи, који је трајао три дана, није помињао име ‘богомили’ иако је знао ко су они и како их је његов отац Стефан Немања прогонио, али зато тражи од народа да наглас трипут чита *Символ вере* да би

⁹⁶ Више о другом, „савршенијем“ богомилском крштењу, Д. Ангелов, *Богомилство*, Булвест – 2000, София 1993, рр. 244–247, а бива поређено и са монашењем код православца, р. 259.

⁹⁷ Петровић, „Свети Сава на Жичком сабору“, р. 14.

запамтио разлику у односу на латинско *Вјерују*“.⁹⁸ Лепо је што Петровић примећује да Сава не помиње богомиле, али нам не даје ни један предлог зашто то овај не чини. Три пута читати неку ствар је појава честа у обредима, тако да нема никакве везе са идејом да се *Символ* читао због католика. То је могуће, али мало вероватно, а научнички се не може предложити. Да у Савиној чувеној беседи има образлагања о *filioque*, онда би се овај аргумент могао понудити.

Срешћемо још један интересантан Петровићев аргумент: „Доказа о постојању латинске вере у немањихкој Србији има много, али никаквих трагова нема о постојању богомила са дуалистичким учењем јеретика масалијана и манихејаца. Из Првовенчановог *Жишџија Свештої Симеона* сазнајемо да се Немања бори против јеретика који држе ‘глухе кумире’, што се не може односити на стару богомилску дуалистичку веру.“⁹⁹ Стефан Првовенчани је извор за даље Петровићево излагање: „Непосредни повод Немањи за сазивање сабора ради осуде јеретика, који је у манастиру Сопоћани са разлогом осликан уз васељенске саборе, био је... тај, што ‘дође један од правоверних војника његових, и клекнувши... јави да се вера коју не волиш,¹⁰⁰ и триклета јерес, већ укоренује у држави твојој’. На сабору је Немања... исповедио своју веру ‘у једнобитну нераздељиву Тројицу’, истичући: ‘Господ Бог... удостоји мене најхућег... да чувам ово стадо... да се не посеје кукољ... ђавола. И никако нисам мислио да је он у области мојој, а слушах да се брзо укоренио и наноси хулу на *Свештога Духа*.’“¹⁰¹

Настављајући Првовенчаног, Петровић пише: „А док је овај свети све то говорио... дође кћи једнога од правоверних велможа његових, која је била заручена за мужа од тих кривоверника, и била међу њима, и сазнала нечисте гнусности њихове... те павши пред ноге светог, исповедаше јасно, говорећи му: Господару, Господару мој, ево видим како твоја власт испитује о овој мрској ствари и неправој вери. Заиста, Господару мој, бих испрошена, по брачном закону, од оца мога – слуге твога који је мислио да је једноверство у држави твојој. И бих код тих законопреступника и заиста их видех, Господару, да служе отпаднику славе Божије, самом сотони. И пошто нисам могла трпети смрада глухих кумира и мрске јереси, истргавши се из руку њихових и прибегавши, вапијем моћи твојој: порази крстом оне *који се боре прошив нас*, да схвате нечастиви непријатељи, Господару, како је моћна вера твоја... А свети... изобличи кривоверје њихово... уставши на бестидне јереје, те изобличи

⁹⁸ Петровић, „Кудугери“, р. 70.

⁹⁹ Петровић, „Свети Сава на Жичком сабору“, р. 22.

¹⁰⁰ Ђ.

¹⁰¹ Петровић, „Свети Сава на Жичком сабору“, р. 23. Курзив је Петровићев.

њихово безбоштво, и једне спали, а друге казни разним казнама, треће прогна из државе своје и куће њихове, и све имање сакупивши, подели прокаженима и сиромашнима. А учитељу и начелнику њиховом уреза језик у грлу његову што не исповеда Христа Сина Божијег, а књиге његове нечастиве спали и њега посла у изгнанство, запретивши да се уопште не исповеда нити помиње триклето име. И сасвим искорени ту проклету веру тако да се она ни не помиње уопште у његовој држави, него да се слави једнобитна и нераздељна и животворна Тројица.“¹⁰²

На крају, Петровић закључује: „Осуђену на сабору хулу на Духа Светога; дељење недељивог божаства и неисповедање, односно погрешно исповедање Христа Сина Божијег треба довести у везу са латинским кварењем учења о Светој Тројици, додавањем у 8. члан *Символа вере* *Filioque*. А што се тиче ‘глухих кумира’ односно идола, о којима говори заручена девојка, у вези са тим треба се присетити казивања Симеона Солунског о Латинима као богомилима: ‘Они... и свете иконе често, мимо установљеног, на други начин приказују’.“¹⁰³ На другом месту Петровић прецизира шта су то кумири: „Ово се може довести у везу са ‘глухим кумирима’ (киповима).“¹⁰⁴

Два су у суштини аргумента које Петровић износи: 1) јеретици (католици) хуле на Духа Светога, 2) поштују кумире, тј. кипове.

Што се тиче првог аргумента, он је „по укусу“. Петровић наглашава тај моменат, мада је свака јерес са православне тачке гледишта хула на Духа. То је опште место. Специфично је друго које је промакло Петровићевој пажњи: *А учитељу и начелнику њиховом уреза језик у грлу његову што не исповеда Христа Сина Божијег*; ово је прецизна оптужба. Богомили негирају божанство Сина. То католици никада нису чинили. Такође налазимо и толико помињани крст Господњи, када млада невеста вели: *йорази крѣѣм*.

Други аргумент је компликованији. Мислим на информацију, а не на Петровићеву интерпретацију. Тумачење нашег аутора је на танким ногама; наиме, кумири (*коумирѣ*) су идоли и они могу бити сликани, вајани, везени итд., а Византија је допуштала све уметничке вештине за представљање светаца. Статуете су такође биле поштоване у Византији и Србији. Да не подсећам да је немањинка храмовна пластика била западног типа. Млада стога не може оптужити (католичко) клањање киповима. Дакле, овде се, код Првовенчаног, може говорити о киповима или о сликама. Не постоји доказ шта би били ови идоли. Куми-

¹⁰² Иб.

¹⁰³ Петровић, „Свети Сава на Жичком сабору“, р. 24.

¹⁰⁴ Петровић, „Нови подаци Никодима Химнографа“, р. 71.

1000

изнета у науци разна мишљења о томе шта значи ‘бабунска реч’ могу се сврстати у две основне категорије. Једна се свде на то – да се ради о ‘мађионичарским некаквим формулама’, а друга – о ‘изреченој некој тврдњи која мирише на *бојомилство*’, с тим што се под богомилством подразумева ‘социјално-верски покрет у Србији’, који се доводи у везу са дуалистима јеретцима из првих векова хришћанства... Ниједно од тих мишљења не покрива прави смисао ‘бабунске речи’ у Душановом законуку. Не држе се једине и промашено говоре о богомилима у Србији. ‘Бабунска реч’ је једна само реч коју изговарају и другима намећу искључиво бабуни. А према изворним подацима средњег века бабуни нису нико други до Латини које Душанов законик у чл. 6. и 7. не сматра хришћанима већ јеретцима. Зашто? Зато што су искварили догмат о Светој Троици тако што уче да Дух Свети исходи не само од Оца него и од Сина... Веровање у то да Дух Свети има два исходишта одвело је Латине у дуализам због којег су названи новим богомилима, односно бабунима. Своје дуалистичко јеретичко учење озваничили су преправљањем Никејскоцариградског Символа вере тако што су у 8. члан додали *Filioque*. И то је та једна ‘бабунска реч’ на коју се односи чл. 85. Душановог законика, чији је основни задатак исказан већ у чл. 1 – ‘да се очисти хришћанство’. А под хришћанством се подразумева правоверје (православље). Бабуни римокатолици шире међу правовернима ту своју ‘бабунску реч’ *Filioque*, прибегавајући разним видовима прозелитизма. Услед тога вековима изазивају немире и ратове, не само на Балкану. Једна од главнијих препрека у тој њиховој прозелитистичкој мисији по Србији био је и Душанов законик.¹⁰⁹

Доказ да је бабунска реч *filioque*, Петровић види у томе што је она само једна реч. Нисам сигуран да овакво резонување може некога убедити. Иако ово држим за крајње неозбиљан покушај, морам и на њега одговорити, и то опет, на жалост, ситничавошћу: *filioque* није једна реч него две (*filio* и *que*). Бабунска реч, иако у сингулару, може да се односи, како у духу модерног, тако и у духу старог језика на целу једну доктрину. Нпр. именица *реч*, може да се односи на једну саму реч, али и говор, као када се вели: *Држао је реч, слово*. Опет, *filioque* се не јавља изоловано, него се изговара приликом читања Символа вере. Изгледа невероватном, ако не и комичном, ситуација да неки католик на улици каже: *filioque*. Шта би му то значило? Још смешније би било замислити како српске милиције иду и сваке недеље после мисе туку католике, јер ови на својој служби изговарају *filioque*, и глобе католике племиће. Закон не вели: *можеће изговарати бабунску реч у црквама, али не и на улици*.

¹⁰⁹ Петровић, „Бабунска реч“, pp. 160–161.

Ниједан Душанов закон није ставио католике у илегалу или им забранио службу. Његова политика је само забрањивала латински прозелитизам, и ту је Петровић потпуно у праву. Наиме, зак. 6, који говори о латинској јереси, наређује да се опет врате на хришћанство, тј. у православље они који су постали католици; зак. 7 заповеда да Велика црква постави протопопе по свима градовима и трговима, да поврате хришћане од јереси латинске; зак. 8 кажњава латинског попа ако обрати неког хришћанина у веру латинску. Католици су у Душановом царству били легалне особе, а треба приметити како је Законодавац недоследан, односно да опрезно се ваљају узимати његове речи. Иако често говори о латинској јереси, у зак. 8 говори о *вери* латинској. Јеретици су били ван закона, али католици не, јер се види да закон штити Латине и чак надокнађује из државне касе оно што би разбојници украли од неког Латина (зак. 160). Зак. 10 пак вели: „И ко се нађе као јеретик, живећи међу хришћанима, да се ожеже по образу и да се изагна, а ко би га тајио, и тај да се ожеже“. Зак. 9: „И ако се нађе полуверац, који је узео хришћанку, ако усхте, да се крсти у хришћанство, а ако се не крсти, да му се узме жена и деца и да им се даде део куће, а он да се изагна.“ Ови јеретици и полуверци су лишени права грађанства.

Ако искључимо да је бабунска реч католичка, онда ћемо разумети да Душанови поданици могу да изговоре/учине нешто што припада другој етници или верској групацији. На другом месту се каже да је *млади краљ*, Душан, своју прву победу извојевао против бабуна. У рукопису Јеванђеља, које је пронађено у манастиру Св. Павла на Светој Гори,¹¹⁰ студенички игуман вели да је Стефан Дечански 1329. (како се да реконструисати), послао Душана на *безбожне и ђојане бабуне*, који их је поразио и многе заробио, а који би били поданици босанског бана, дакле, наши кудугери. У овом случају *Lex Stephani Dušani*, гледа да предупреди оно што историја добро зна, а то је да победник од пораженог може да наследи културу, идеје (Рим од Грка, Александар Македонски и оријентални култови).

У ствари Душан је само наставио политику трасирану у време краљице Јелене Анжујске и краља Драгутина. Наиме, Јелена и Драгутин пишу папи Николи IV¹¹¹ тражећи да им помогне у борби против бо-

¹¹⁰ *Зборник за језик, историју и књижевност српског народа*, I, Београд / Сремски Карловци, Српска краљевска академија, Српска академија наука и уметности, 1902, рр. 25–26.

¹¹¹ Још 1288. папа Никола пише краљевима Урошу и Драгутину: „Уосталом будући да због неспособности људске природе, не можемо да у исто време лично будемо на разним местима, а не бисмо хтели својом отсутношћу занемарити оне код којих нисмо присутни, шаљемо им пажљиве и разборите мужеве уместо нас. Преко

гомилске јереси у Босни, да им пошаље способне мисионаре који би знали и народни језик. Папа им шаље францисканце. Мисија је имала одличне резултате, како сведочи и архиепископ Данило II: „Многе од јеретика босанске земље обрати у хришћанску веру и крсти их у име Оца и Сина и св. Духа, и присаједини их светој саборној и апостолској цркви.“¹¹² Ово је јако важан моменат јер сведочи о постојању богомила у Босни, чије присуство Петровић негира, тврдећи да се под богомилима имају разумети римокатолици. Јелена и Драгутин не могу писати папи да им помогне у обраћењу православаца, као што је немогуће да папа шаље францисканце да католике обрати на католичанство (*sic!*). Дакле, ради се о покрштавању богомила (научници се и данас разилазе шта би заиста били ови јеретици, али је архивирана теза о постојању некакве организоване „босанске цркве“, а ту је јако битан допринос дао сам М. Петровић). Из ових извора је несумњиво да кудугери/бабуни/богомили не могу бити католици, као ни православни Срби. Обе тезе биле би једнако бесмислене.

Интересантно је запазити да се у *Српској редакцији Синодика у Недељу православаља*, који прославља победу над иконоборством, „проклињу сви јеретици, иконоборци, павликијани, богомилци, такозвани небогу-мили, а народ да буде три пута“¹¹³ проклет“,¹¹⁴ као што се одмах у продужетку као богомили анатемишу представници из Бугарске, Босне, Хума који као павликијани и богомили хуле на иконе, и бивају означени као они који се држе бадунске (= бабунске, *Багунь*) јереси.¹¹⁵

На другом месту Петровић приводи један озбиљан аргумент да би бабуни могли бити Латини, зато што је текст напoкон читан у контексту. У свом чланку „Константин Философ – Костенечки о бабунима – бо-

њих испуњавамо дужност своје апостолске службе. Стога смо сматрали да треба да ти пошаљемо из Реда Мање браће људе, додуше сиромашне у овом свијету, но вером богате, потпуније поучене у Господњем закону. То су наши драги синови, браћа Марин и Ципријан, који ти носе ово писмо, да ти и твој народ спасоносним поучавањем ове браће потпуније упознате Божијег сина Исуса Христа, његову славу Мајку и прописе хршћанске вјере“, L. Wadding, *Annales minorum*, V, ad Claras Aquas 1931, pp. 193–4. Детаљније: Марјан Жугај, „Босанска викарија и фрањевци конвентуалци“, *Croatia cristiana periodica* 24 (1989) 1–26.

¹¹² Архиепископ Данило Други, *Живоши краљева и архиепископских српских. Службе*, Прир. Гордон Мак Данијел и Дамњан Петровић, језичка верзија: Лазар Мирковић, Димитрије Богдановић и Дамњан Петровић, Београд 1988, р. 70.

¹¹³ На поменутом сабору у Жичи, три пута се чита *Вјерују*, а то би могло бити у кореспонденцији са овим троструким проклињањем, као што би се троструко одрицање од ђавола из крштења могло довести у везу са овим. Три пута се проклиње ђаволска наука – богомилство, а не некакво *filioque*.

¹¹⁴ В. А. Мошин, *Сербская редакция синодика*, р. 348.

¹¹⁵ *Ib.*

гомилима у Београду у XV веку“, Петровић нашироко говори о Константину Философу, Бугарину по народности, који је неколико деценија деловао у Србији, у првој половини XV в. Позната су нам два најважнија његова дела: *Казивање о писменима и Житије десјотиа Стефана Лазаревића*.¹¹⁶ Борио се за чистоту православља и критиковао римокатолике из Београда. „После многих опомена и поука упућених свакоме ко на тај начин ‘разара закон Божји’, Константин Философ открива извориште зала код оних људи у Београду, који су у вери и обичајима дубоко застранили. Открива, наиме, да је све то *бабунско*, што значи римокатоличко, а представља срамоту за град, како из изложених напред података проистиче, али и из следећих његових речи: ‘Чувајући људско предање’, чуваш нека *бабунска* [учења] *овде*, тако да на сва навиче, а не знаш да многе смућујеш... и срам не твориш себи, већ целом [овом] месту, јер кажу за тебе: *Тако је јадник навикао; када би у савршенијих видео, знао би оно што је боље*. А за [ово] место – хула је велика; нека се не нађе такав човек у таквом месту...“¹¹⁷ Словенски текст наводи у ноти 42: *хранеце прѣданиа чло[вѣ]чьскаа, тако храниши нѣкаа бабѣн'ска зде и оут'врждаеши, таже вѣ вѣсех[ъ] навиче...*¹¹⁸

Напокон, велим, срећемо се са озбиљним аргументом, јер је заиста у овом поглављу¹¹⁹ Константин приметио опасност од вере и обичаја *зайадњака*, тако да се овде критикује кршење Символа вере, једење крви, нарушавање православног празновања Васкрса, начин на који се неко крсти (у смислу осењивања крсним знаком) итд. Све ово, дакле, стоји, а најозбиљнија Константинова оптужба је за једење крви (*крвојастѣије, крѣвојастѣик*),¹²⁰ што би за Петровића био јасан до-

¹¹⁶ Треба имати на уму да је Стефан Лазаревић био први који је наручио превод *Панойлије* Јефтимија Зигабена (В. Левицкий, *Богомилство*, р. 649).

¹¹⁷ Петровић, „Константин Философ“ р. 79.

¹¹⁸ Текст је објавио Ватрославъ (Игнатій Викентьевичъ) Ягич, *Рассуждения южнославянской и русской старины о церковнославянском языке*. Собрал и обьяснил ординар. академик И. В. Ягич, *Исследования по русскому языку*. Издание Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. СПб., 1885–1895. Том I, *Книга Константина философа и грамматика о письменех*, р. 454.

¹¹⁹ Код Јагића, сар. 29, рр. 453–458.

¹²⁰ Одмах да напоменем да није посреди пијење крви него разни облици конзумирања крви. Ову материју је проучио С. Бојанин, „Сказаније о писменех Константина Филозофа Костенечког као извор за народну културу средњег века“, *Зборник радова Византолошког института* XLVIII, рр. 259–286, кога следим у набрајању ових облика. Тако је забрањено једење меса у крви (*адоуцих меса вѣ крѣви, Законѣправило Свешѣи Саве I*, 84–85, 102), кобасица (*ѣже гл[агол]ють кѣбасы, Законѣправило Свешѣи Саве I*, 459), крвавица (*ѣже кстѣ крѣвавица*, „Матије Властара Синтагмат. Азбучни зборник византијских црквених и државних закона и правила. Словенски превод времена Душанова“, изд. С. Новаковић, *Зборник за историју, језик и књижевност*

каз да се овде ради о западњацима, тј. искључиво о њима. Пре него што погледамо изблиза наведени текст, нужно је, иако у најкраћем, дати неколико напомена о *крвојасџију* на Западу.

Рана Западна Црква ће прихватати одлуку Апостолског сабора који забрањује једење животињске крви и удављеног (Дап 15, 20.29) као универзалну. Конте Фердинандо Калини (Ferdinando Calini)¹²¹ се позива у потврду тог факта на сабор у Гангри, 2. канон, сабор у Орлеансу (553. год.), 20. канон, сабор Трулски, 67. канон, коме се, иако то не-коме није драго, како вели Калини, мора препознати универзални ауторитет,¹²² источног императора Лава (*novel. Const.* 58), папу Захарија (741–752), сабор у Вормсу (IX в.), 65. канон. То све сведочи да је и на Западу био на снази Ап. канон 63 који је забрањивао конзумирање животињске крви, како је то чинио и Мојсијев закон (Лев. 17, 11). Међутим, тешко је утврдити, пише Калини, када је Црква укинула овај канон и почела да га разумева као одређеног временом и условима, тј. да није универзалног карактера.¹²³ Калини наводи више разлога који би стајали у позадини престанка важења ове канонске одредбе, али не зна када је она и донета. Неприхватљив је по према њему поступак о. Quenel-a: „che maliziosamente cercando di accusare la prassi presente della Cattolica Chiesa, non si vede, egli dice, come questa legge sia cessata“.¹²⁴ „Помогао“ бих у овом моменту Калинију, рекавши да је овај закон, колико је мени познато, званично укинут на сабору Базел/Ферара/Фиренца/Рим, на XI сесији од 4. фебр. 1442. која је одржана у Фиренци, где је издата била позната као *Bulla unionis Coptorum Aethiopumque 'Cantate Domino', Decretum pro Iacobitis, de bonitate creaturarum*.¹²⁵

српској народа, I, Београд 1907, р. 456) или ствари које би се спремале са крвљу, било да је пржена, печена или кувана (cf. С. Бојанин, „Сказаније о писменех“, pp. 270–271).

¹²¹ *Raccolta di dissertazioni di storia ecclesiastica, in italiano scritte, o tradotte dal francese, altre non più stampate, altre tratte da giornali e da raccolte d'Italia e di oltramonti, ma cronologicamente disposte e ad ogni secolo precedute da un compendio cronologico di esso*, per cura di Francesco Antonio Zaccaria, t. I, ed. tipogr. Ferretti, Roma 1840, pp. 312–323.

¹²² „E quantunque per alcuni dar non si voglia a que' canoni ragionevolmente quella reverenda autortà, che alle definizioni di un Sinodo Ecumenico è dovuta“, p. 319.

¹²³ Calini, p. 320.

¹²⁴ Calini, p. 322: „злобно је настојао да оптужи садашњу праксу католичке цркве, рекавши: не види се како је овај закон престао да постоји“.

¹²⁵ „Illam etiam Apostolorum prohibitionem 'ab immolatis simulacrorum et sanguine et suffocato' dicit illi tempori congruisse, quo ex Iudaeis atque gentili bus, qui antea diversis ceremoniis moribus que vivebant, una surgebat Ecclesia ut cum Iudaeis etiam gentiles aliquid communiter observarent, et in unum Dei cultum fidemque conveniendi preberetur occasio et dissensionis materia tolleretur, cum Iudaeis propter antiquam consuetudinem sanguis et suffocatum abominabilia viderentur et esu immolatiitii poterant arbitrari gentiles ad idolatriam redituros“ (Heinrich Denzinger & Adolf Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum definitionum et*

Време у коме пише наш Константин је време и актуелности овог проблема, односно још једног од бесконачних малих повода да се расправљају православци и католици. Станоје Бојанин вели да би данас „аутора *Сказанија о писменех* могли описати као бескомпромисног и нетолерантног човека, који сваку појаву о којој говори сагледава у идеолошкој и догматској равни. За њега је све јерес, како погрешна употреба појединих слова у писању, тако и постојање појединих обреда присутних у... животу парохије“.¹²⁶ Константин осуђује *крвојасџије* које сада упражњавају неки свештеници, али осуђује и оне који сами не једу крв, него то допуштају другима или је дају својој деци. Такође су за осуду и они који држе пост средом и петком, када ни вино нису пили, али су ван поста били на *крвојасџију*.¹²⁷

Из овога је јасно да се *крвојасџије* упражњавало у Деспотовини од стране православног живља, само не знамо у којој мери. Јасно је такође да се ова пракса одомаћила, односно *посџајала* легална, у католичком живљу. Али није и обележје *само* католичке праксе.¹²⁸ Ова врста исхране прати човека од његовог искона: не би је Мојсије забрањивао, као ни Апостолска правила, а жилавост те праксе ће својим забранама (у византијском свету) индиректно потврдити Трулски канон 67, и 58. новела императора Лава VI Мудрог (886–912), која ће *крвојасџи* кажњавати са одузимањем имовине, тортуром, срамним шишањем и доживотним изгоном, а несавесног надзорника, који се не би трудио на сузбијању овога, са 10 либри злата.¹²⁹

Вратимо се на сам текст. Општи контекст дискурса, иако се слажем са Бојанином да је Петровић искључив,¹³⁰ ипак више иде у смеру да осуди *крвојасџије* као западњачку праксу, а онда да „пале“ православце одврати са те странпутице, што би Петровићу давало за право. Сада бива интересантна Константинова реченица коју је Петровић превео, а ја је понављам јер смо се удаљили са овим, додуше неопходним, интермецом: „Чувајући људско предање“ [Мк. 7, 8], чуваш нека *бабунска* [учења] *овде*, тако да на сва навиче“... (*хранеце прѣданіа чло[вѣ]чьскаа*,

declarationum de rebus fidei et morum, Freiburg, Basel, Rome & Vienna: Herder, 1997, 1350).

¹²⁶ С. Бојанин, „Сказаније о писменех“, р. 264.

¹²⁷ Ягич, *Рассуждения*, рр. 446, 453–454.

¹²⁸ Овде се Бојанин, „Сказаније о писменех“, р. 71, п. 63, не слаже са М. Петровићем („Константин Философ“, рр. 77–78, 80–81), који се „позива на састав против Латина из Светосавског номоканона да би у осуди *крвојасџија* препознао само римокатоличку праксу, занемарујући динамичан однос између црквеног и званичног, односно лаичког и народног концепта исхране у средњовековној Србији“.

¹²⁹ P. Noailles & A. Dain, *Les Nouvelles de Leon VI le Sage, Nouvelle collection de textes et documents*, Paris 1944, pp. 217–218.

¹³⁰ Моја нота 127.

ѡако храниши нѣкаа бавѣн'ска зде и оут'врждаеши, ѡже въ вѣсех[ъ] навѣче...). У једном слободнијем преводу А. М. Тотоманове: „както тук спазваш и утврђиваш разни вълшебства, които си научил по селата“.¹³¹ Ја бих пак предложио буквалнији превод у односу на ово двоје научника: „Чувајући људска предања, јер овде [/ту] држиш и практикујеш неке бабунске ствари, [на] које си све научио.“ Петровић није превео ѡако и оут'врждаеши, док Тотоманова превише рискантно тумачи бабунске ствари као *враѣбине*, и зато убацује непостојећу реч у текст – *села*, јер је скоро нека мода код бугарских научника да одмах бабунство идентификују са богомилством и смештају га у руралне крајеве. Константинов текст говори о некоме ко следи *бабунске ствари*, али похађа и цркву и није свесѡан да *ѡиме уноси смутњу међу верницима*. Он, дакле, не може бити католик, него православни верник који се држи *бабунских ствари*, или богомил/бабун за које смо видели да долазе у цркву од „страха јудејског“ и да се лицемерно праве православцима (што ми се чини лабавом варијантом). Једна од тих *бабунских ствари* је и *крвојасѡије*, како ми се чини да сугерише Константинов текст, али не могу да делим и Петровићев закључак *да је све бабунско, ѡѡо значи римокатоличко*, јер је вероватније да Константин вели: „ти се, православче, држиш једења крви, како што то чине бабуни (или сада католици, како би додао Петровић)“. Овај текст је у приличној супротности са Петровићевом тезом, и његовим образлагањем, да су католици дуалисти због *filioque*, јер се овде тврди да су „ови“ бабуни због *крвојасѡија*, а не због *filioque*; такође овде имамо *бабунске „речи“* (нѣкаа бавѣн'ска), а не једну реч, како се Петровић претходно упињао да нас убеди.

Текст је компликован и подложен је различитим интерпретацијама. Ја нисам сигуран зашто би Константин назвао западњаке бабунима (нисам сасвим сигуран ни да је то урадио, али је веома вероватно да је то овде учинио), односно приписао им да се држе бабунске доктрине на основу *крвојасѡија*. Могуће је да су ови бабуни инсистирали на *крвојасѡију*, али су *крвојасѡи* били и православни. Да ли су бабуни/богомили (они аутентични дуалисти из Савиног *Номоканона*), који су били порицатељи Мојсијевог закона, из ината држали *крвојасѡије* и истицали га у први план? Ни то не знамо. Шта је Константин заиста знао о бабунству? Ни то не знамо. Знамо само да је ово једини такав текст, али да та евенуална етикетација католика са бабунима није имала среће. Немамо је више код Константина, али ни код других аутора.

¹³¹ Константин Костенечки, *Съчинения. Сказание за буквите. Житие на Стефан Лазаревич*, изданието е подготвено от А. М. Тотоманова, Славянска библиотека, Славика, София 1993, 7–134, ivi p. 98.

Вероватније је – да дам један предлог на крају – да је Константин, како су бабуни већ скоро ишчезли па се није више знало шта је било њихово учење, али је остало свеже у памћењу да су Немањићи ратовали против њих и гонили их, покушао да уплаши некога ко би следио „западњачко“ једење крви као неку бабунску праксу. Играо је, другим речима, на карту полуобавештености, како се и дан-данас дешава. Дакле, вероватно немамо (у првом плану или уопште) идентификацију западњака са бабунима, него жељу Константина да, етикетирајући ову праксу са бабунством, одврати од онога што би нам, како је он веровао, дошло са Запада.

Уместо закључка

На крају, уместо да дам преглед свих, можда компликованих, анализа – које су овде у рудиментираном облику пружене и што свакако отежава комплексније разумевање проблема којим смо се бавили – радије бих и са позитивне тачке гледишта осветлио проблем. Пре тога једна једна мала заграда.

Ја сам дубоко уверен да сав проблем Петровићеве тезе почива у томе што он није успео да држи одвојеним научнички и верски ниво. Он је – како сам могао из личног искуства да се уверим, а и из писаних извора (преписке са Синодом СПЦ, Еп. Атанасијем Јевтићем, Председништвом САНУ, Америчком асоцијацијом славистичких студија, где одбија да оде на научни скуп јер НАТО бомбардује Србију, заштита бившег еп. Артемија Радосављевића) – искрено хришћанска особа и надахнута племенитим националним осећањем, негде, у нашим мрачним деведесетим, измешао ове нивое, и дао себи за задатак да направи једну „традицију“ непријатељства између православних Срба и католика. То је један феномен који је познат од давнина, а стоји у позадини настанка апокалиптичке литературе. У овом светлу се могу разумети прећуткивања, ненаучничке аргументације и сл., које су испливале, понекад брутално, на површину после ове анализе. Научник Петровић је превише често остајао у подруму.

Сада, желим, са позитивне стране, да поставим једно питање које би било у колизији с тезом да су Немањићи прогонили католике. Узмимо да прочитамо епизоду о крштењу родоначелника свете лозе, великог жупана Стефана Немање. Прво сведочанство налазимо код Стефана Првовенчаног, у *Живој и дела Свештога и блаженог и преблагородног оца нашег Симеона, који је био пређе наставник и учитељ, јосиодин и самодржац, ошачасѣва своја, све срѣске земље и поморске*, гл. 2:

„Иако ме тада није било нити памтим шта је било о рођењу његову, ипак сам слушао да је био велики метеж у овој страни српске земље, и Диоклитије и Далмације и Травуније, и да су родитељу његову браћа му завишћу одузели земљу. А он изиђе из буна њихових у место рођења својега, по имену Диоклитија.

И вољом Божијом и Пречисте Његове Матере, роди и ово свето дете, које ће Божијим промислом бити сакупилац пропаalih земаља отачаства свога, пастир и учитељ, па, штавише, и обновилац онога што је било пропало, у месту по имену Рибница. А како су у земљи тој и латински јереји, то се по вољи Божијој удостоји да у храму том прими и латинско крштење.

А кад се вратио отац његов у столно место, опет се удостоји да прими друго крштење из руку светитеља и архијереја усред српске земље, у храму светих и свеславних и врховних апостолâ Петра и Павла, идући за владиком својим пастиром Христом, као што Писмо каже: *Сисао си млеко из обеју дојки*, тј. извршилац је Старога и Новога Завета.“

Други извештај је у *Житију Светиої Симеона Немање* од Светог Саве:

„Рођење његово било је у Зети на Рибници, и тамо је примио свето крштење. Када је овај младенац био изнесен овамо, узео га епископ цркве Светих Апостола и помоли се над дететом, и миром га помаза, па је тако и друго крштење примио. Јер све је било чудно са овим мужем: када је био дете примио је два крштења; и опет када је примио свети анђелски образ, и ту је примио два благослова – мали образ и велики. А ево и после успенија његова пречасно тело његово би двапут сахрањено: први пут у Светој Гори, где му би и уснуће, и опет отуда би узет и пренесен овамо, и са великом почашћу и красним славословљем овде по други пут беху положене његове часне мошти у гроб.“

Из оба извештаја се види да је однос између латинског и православног крштења смештен у динамику мање или више савршеног, тј. употпуњавања. Није паралела лоше-добро, него се ово може назвати усавршавањем. Крштење није поновљено, како би неко могао помислити на основу Првовенчаног, него употпуњено миропомазањем, како се види из Саве и што је у складу са канонима. Не негира се благодат код Латина (Стари Завет), него је идеја на *continuatio*. Црква се борила против оних који су негирали СЗ и држала их је јеретицима. Код Саве се наглашава још јаче идеја пуноће: Немања има малу и после велику схиму, сахрању-

је се на Атосу а после у Студеници. Дакле, не може се замислити да Немања ратује са оним што се овде симболизује са Старим Заветом, малом схимом и Атосом. Да је прогонио католике, о чему немамо историјска сведочанства, спадао би у групу људи која се са правом презире. Овако је разумљиво зашто га Православна Црква прославља као светитеља, а такође се разуме и зашто Сава на сабору у Жичи не именује Латине.

На крају, да не оптерећујем више ову студију, било би сасвим несхватљиво како Сава тражи и добија од папе Хонорија III круну за свог брата Стефана,¹³² ако би се претпоставило да су Немањићи били на ратној нози са Католичком црквом.

Рим, 22. 11. 2013.

Библиографија

1. Извори

Августин, *De haeresibus ad Quodvultdeum*, PL 42, 21–50.

Ана Комнина, *Annae Comnenae Alexias*, Reinsch, Diether R. / Kambylis, Athanasios, *Corpus Fontium Historiae Byzantinae – Series Berolinensis* 40, Walter de Gruyter, 2001.

Annales minorum, V, Wadding L. (ed.), ad Claras Aquas 1931.

Атанасије Велики, *Epistola I ad Serapionem: Contra illos qui blasphemant et dicunt Spiritum sanctum rem creatam esse*, PG 26, 529–608.

Bulla unionis Coptorum Aethiopumque Cantate Domino, in Heinrich Denzinger & Adolf Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg, Basel, Rome & Vienna 1997.

Василије Велики, *De spiritu sancto*, in Basile de Cesaree. *Sur le Saint Esprit*, introduction, traduction et notes par B. Pruche, SCH 17bis, Paris 1968.

Генадије Схоларије, in Pettit L., Sideridès A., Jugie M., *Oeuvres complètes de Gennade Scholarios*, IV, Paris 1935.

¹³² Сава ће папу држати за великог сајресџолника свейших и славних ајосџола, послати му дарове, као што ће боравити и поклањати иконе манастирима који су били под латинском управом (опширније код Ђ. Слијепчевић, *Историја Српске Православне Цркве*, I, Београд 1991, pp. 64–71, посебно 68).

Герман Цариградски, *Germani patriarchae Constantinopolitani Epistula ad Constantinopolitanos contra Bogomilos*, PG 140, 621–644.

Григорије Назијанзин, *Oratio* 12, PG 35, 843–849.

Григорије Палама, *Hagioriticus Tomus*, PG 150, 1225–1236.

Данило Други, Архиепископ, *Животи краљева и архиепископа српских. Службе*, Прир. Гордон Мак Данијел и Дамњан Петровић, језичка верзија: Лазар Мирковић, Димитрије Богдановић и Дамњан Петровић, Београд 1988.

Дијадох Фотички, *De perfectione spirituali capita centum*, in Diadochus von Photike, *Gespür für Gott. Hundert Kapitel über die christliche Vollkommenheit*, hrsg. von Karl Suso Frank, *Christliche Meister* 19; Einsiedeln, Johannes Verlag, 1982.

Димитрије Ростовски, *Жития святых по изложению святителя Димитрия, митрополита Ростовского*, Издательство прп. Максима Исповедника, Барнаул, 2003–2004 (<http://ispovednik.ru>).

Епифаније Кипарски, *Librorum adversus haereses*, in Epiphanius, *Anchoratus und Panarion*, hrsg. K. Holl, I–III, Leipzig 1915–1933.

Ефремовска Кормчая, В. Н. Бенешевич, *Древнеславянская кормчая XIV титулов без толкований*, СПб. 1906–1907.

Зборник за језик, историју и књижевност српског народа, I, Београд / Сремски Карловци, Српска краљевска академија, Српска академија наука и уметности, 1902.

Јефрем Сирин, in E. Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen contra Haereses*, T. 170, *Scriprores syri* 77, Louvain 1957.

Јефтимije, патријарх бугарски, *Werke Des Patriarchen Von Bulgarien Euthymius, 1375–1393*, Nach den besten Handschriften, Emil Kaluzniacki (Hrsg.), Wien, 1901.

Јефтимije Зигабен, *Euthymii Zigabeni Narratio de Bogomilis*, PG 130, 1298–1333 (= *Euthymii Zigabeni de haeresi bogomilorum narratio*, G. Ficker, *Die Phundagiagiten: Ein Beitrag zur Ketzergeschichte des byzantinischen Mittelalters*, Leipzig 1908).

Јован Дамаскин, *De Haeresibus*, PG 94, 677–780.

Јован Хамартолос, *Διάλεξις ἥν πρὸ χρόνων ἐποίησα μετὰ τοῦ πρώτου τῶν Κουτουγέρων Ἰωάννης Ἀμαρτωλός*, in A. Rigo, *Gli ultimi giorni del dualismo bizantino? Un nuovo testo inedito e alcune questioni connesse*, in *Orthodoxy and heresy in Byzantium. The definition and the notion of Orthodoxy and some other studies on the heresies and the non-Christian religions*, ed. A. Rigo & P. Ermilov, 99–145.

Козма пресвитер, in Попруженко М. Г., *Козма пресвитер български писател X в. Български старини*, књ. 12, 1936 [*Беседа пресвитера Козьмы*].

Козма пресвитер, Киселков В., *Пресвитер Козма и неговите творение*, София 1943.

Константин Костенечки, *Съчинения. Сказание за буквите. Житие на Стефан Лазаревич*, изданието е подготвено от А. М. Тотоманова, Славянска библиотека, Славика, София 1993, 7–134.

Константин Костенечки, *Книга Константина философа и грам-матика о письменех* in Ягич В. И. В., *Рассуждения южнославянской и русской старины о церковнославянском языке*. Собрал и объяснил ординар. академик И. В. Ягич, *Исследования по русскому языку*. СПб., 1885–1895.

Лав Мудри, in Noailles P. & Dain A., *Les Nouvelles de Leon VI le Sage, Nouvelle collection de textes et documents*, Paris 1944, pp. 217–218.

Никита Ститат, *Libellus contra Latinos*, in *Acta et scripta quæ de controversiis Ecclesiæ Græcæ et Latinæ sæculo undecimo composita extant*, C. Will (ed.) Leipzig et Marbourg 1861, 127–136 (= PG 120, 1011–1022, грчки критички текст: A. Michel (ed.), *Humbert und Kerullarios, Quellen und Studien zum Schisma des XI. Jahrhunderts*, vol. 2, Paderborn 1930, 320–342).

Ориген, *Commentarii in evangelium Joannis*, PG 14, 21–829.

Петар Сикелиот, *Historia manicheorum seu paulicanorum*, PG 104, 1240–1349. (= *Petri Siculi Historia Manichæorum seu Paulicianorum*, Textum Gr. M. Raderi recogn. et de integra Lat. vertit J. C.L. Gieseler, Ed. Johann Karl L. Gieseler, Gottingae 1846).

Сава Свети, *Законоуправило или Номоканон Светиоѡа Саве, Иловички ѡреѡис*, 1262, Горњи Милановац 1991.

Сава Свети, *Законоуправило Светиоѡа Саве. 1*, Приредили и превели: Миодраг М. Петровић и Љубица Штавланин–Ђорђевић, Историјски институт, Београд 2005.

Симеон Солунски, *Symeonis Dialogus contra omnes haereses*, PG 155, 33–176.

Синодик царя Борила. Попруженко М. Г., Български старини, књ. 8, 1928.

Le Synodikon de l'Orthodoxie. Édition et commentaire, Gouillard J., *Travaux Mémoires* 2 (1967).

Сократ Схоластик, *Historia ecclesiastica*, PG 67, 30–1629.

Теодорит Кирски, *Historia Ecclesiastica*, PG 82, 879–1280.

Теодорит Кирски, *Haereticarum fabularum compendium*, PG 83, 336–556.

Тертулијан, *De pudicitia*, PL 2, 979–1030.

Тертулијан, *Adversus Praxeam*, PL 2, 153–196

Тимотеј Цариградски, *De receptione haereticorum*, PG 86a, 11–73.

Фотије, *Libri IV adversus Manichaeos*, PG 102, 16–264.

Фотије, *Myriobiblon sive Bibliotheca*, Codex LII, PG 103–104.

Хумберт, кардинал, *Commemoratio eorum quae gesserunt apocrisarii sanctae Romanae et apostolicae sedis in regia urbe, et qualiter anathematizati sunt Michael cum sequacibus suis*, PL 143, 1001–1004.

2. Студије

Ангелов, Д., *Богомилството*, Булвест – 2000, София, 1993.

Astruc, C., *Les sources grecques pour l'histoire des Pauliciens d'Asie Mineure*, Ed. Travaux et mémoires, 1970.

Бартикян, Р. М., *Источники для изучения истории павликианского движения*, Ереван 1961 (извори: *Выдержки из речи Против павликиан католикоса Иоанна Одзунского; Краткая версия истории павликиан, дошедшая в эскуриальской рукописи Хроники Георгия Монаха; Полезная история Петра Сицилийского – осуждение и опровержение ереси манихеев, называемых также павликианами, начертанная для архиепископа Болгарии* итд.).

Бартикян, Р. М., „Еще раз о происхождении имени павликиане“, *Вестник общественных наук АН Армянской ССР*, № 2 (1973), 85–90.

Бегунов, Ю. К., *Козма Пресвитер в славянских литературах*, София 1973.

Богдановић, Д., „Српска прерада Козмине Беседе у Зборнику попа Драгоља“, *Balkanica* 7 (1976), 61–90.

Бојанин, С., „Сказаније о иисменех Константина Филозофа Костенечког као извор за народну културу средњег века“, *Зборник радова Византолошког института XLVIII*, 259–286.

Болотов, В. В., *Лекции по истории древней церкви*, т. I–IV, Москва 1994.

Garsoian, N. G., *The Paulician Heresy. A Study in the Origin and Development of Paulicianism in Armenia and the Eastern Provinces of the Byzantine Empire*, Near and Middle East Studies, Columbia University, Series A 6. The Hague 1967.

Gouillard, J., „Le Synodikon de l'Orthodoxie. Édition et commentaire“, *Travaux et Mémoires* 2 (1967), 1–316.

Grégoire, H., „Pour l'histoire des églises pauliciennes“, *Orientalia Christiana periodica* 13 (1947), 509–514.

Grégoire, H., „Autour des pauliciens“, *Byzantion* 11 (1936), 610–614.

Grégoire, H., „Sur l'origine des pauliciens“, *Bulletin de la classe des lettres de l'Académie royale de Belgique* (1936), 98–114, 224–226.

Gribomont, J., „Le dossier des origines du messalianisme“, *Epektasis*, Mélanges J. Daniélou, Paris 1972, 611–625.

Gribomont, J., „Le monachisme au IV^e siècle en Asie Mineure: de Gangres au Messalianisme“, *L'Orient syrien* 2 (1957), 419–432.

Gribomont, J., „Messaliens“, *DSp* 10 (1980), 1074–1083.

Dörries, H., „Urteil und Verurteilung. Kirche und Messalianer. Zum Umgang der Alten Kirche mit Häretikern“, in ders.: *Wort und Stunde*, Bd 1: *Gesammelte Studien zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts*, Göttingen 1966.

Драгојловић, Д., „Маргиналне глосе српских рукописних крмчија о неоманихеима“, *Југословенски историјски часопис*, књ. 1–2 (1972), 5–15.

Жугај, М., „Босанска викарија и фрањевци конвентуалци“, *Croatica cristiana periodica* 24 (1989), 1–26.

Zaccaria, F. A. (a cura di), *Raccolta di dissertazioni di storia ecclesiastica, in italiano scritte, o tradotte dal francese, altre non più stampate, altre tratte da' giornali e da raccolte d'Italia e di oltramonti, ma cronologicamente disposte e ad ogni secolo precedute da un compendio cronologico di esso*, t. I, ed. tipogr. Ferretti, Roma 1840.

Zizioulas, J. D., *Lessons on Christian Dogmatics*, Aristotelian University of Thessaloniki, 1984–1985 (www.oodegr.com/english/dogmatiki1/perieh.htm); срп. изд.: Јован Зизјулас, *Домаћинске шеме*, прев. С. Јакшић, Нови Сад, 2001.

Зорић, П., *Законојавило Свећоја Саве и јавни шрансјлантји*, Београд (<http://web.archive.org/web/20111125010613/http://www.alan-watson.org/sr/petarzoric.pdf>).

Иванова, К., *Неизвестна србска служба за св. Ахил Лариски (Преспански)*, Старобългарска литература, кн. 31, БАН, Институт за литература, София, 1999.

Иванова, К., „Служба на св. Ахил Лариски (Преспански) от синайския празничен минея № 25“, *Paleobulgarica/Старобългаристика*, XV, бр. 4, Софии 1991, 11ssg.

Impellizzeri, S., „Barlaam Calabro“, *Dizionario Biografico degli Italiani*, Vol. 6 (1964) ([http://www.treccani.it/enciclopedia/barlaam-calabro_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/barlaam-calabro_(Dizionario-Biografico))).

Ягич, В., *Рассуждения южнославянской и русской старины о церковнославянском языке*. Собрал и объяснил ординар. академик И. В. Ягич, *Исследования по русскому языку*. Издание Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. СПб., 1885–1895. Том I, *Книга Константина философа и грамматика о письменех*.

Юзбашян, К. Н., „К происхождению имени Павликиане“, *Византийские очерки* (1971), 213–235.

Ким, Н., *Преподобный Никита Стифат и его полемика с латинянами*, <http://onkim.orthodoxy.ru/myworks/polemika.htm>.

Kitchin, G. W., *Catalogus codicum mss. qui in Bibliotheca Aedis Christi apud Oxonienses adservantur*, Oxford, 1867.

Левицкий, В., „Богомилство – болгарская ересь X–XIV вв.“, *Христианское чтение*, IV (1870).

Липшиц, Е. Э., „Вопросы павликианского движения в освещении современной буржуазной историографии“, *Византийский временник* 5 (1952a), 235–243.

Липшиц, Е. Э., „Павликианское движение в Византии в VIII и первой половине IX в.“, *Византийский временник* 5 (1952b), 49–72.

Lison, J., *L'Esprit répandu. La pneumatologie de Grégoire Palamas*, préface de J. M. R. Tillard, Paris, Éditions du Cerf, 1994.

Лоевский, Д. О., Никульшин Д. А., „К вопросу об ереси павликиан в Византии“, *Известия Уральского государственного университета*, № 33 (2004), 203–210.

Любарский, Я. Н. (Перевод и комментарии), „Расправа императора Алексея Комнина с богомилами“, *Вопросы истории религии и атеизма*, Сб. статей, т. XII. М., 1964.

Meyendorff, J., „Messalianism or anti-messalianism? A Fresh Look at the 'Macarian' Problem“, *Kyriakon*, Festschrift Johannes Quasten, vol. II, Aschendorff, Münster, Westfalen, 1970, 585–590.

Meyendorff, J., *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, coll. *Patristica sorbonensia* 3, Paris, Éditions du Seuil, 1959.

Meyendorff, J., „Palamas (Grégoire)“, *Dictionnaire de Spiritualité* 12, Paris, Beauchesne, 1984, col. 81–107.

Meyendorff, J., *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, coll. *Points Sagesse* 168, Paris, Éditions du Seuil, 2002.

Мошин, В. А., „Сербская редакция синодика в неделю православия“, *Византийский временник* 17 (1960), 278–353.

Neersian, V., *The Tondrakian Movement: Religious Movements in the Armenian Church from the Fourth to the Tenth Centuries*, Routledge, 1998.

Новаковић, С., *Законик Стефана Душана цара српског 1349. и 1354*, Београд, 1878.

Obolensky, D., *The Bogomils: A Study in Balkan Neo-Manichaeism*, Cambridge 1948, repr. New York 1978.

Петровић, М., „Помен богомила – бабуна у Законоправилу Светога Саве и 'црква босанска'“, *Босна и Херцеговина од средњег века до новејег времена*, Београд 1995, 263–283 (= монографско изд. манастира св. Архијакона Стефана у Сланцима код Београда, 1995).

Петровић, М., *Црквенодржавне идеје Светог Саве између Цари-*

трада и Рима, Зборник радова, Историјски институт САНУ, књ. 13, Београд, 1996.

Петровић, М., „Кудугери – богомили у византијским и српским изворима и Црква босанска“, *Историјски часопис* 44 (1998), 35–75.

Петровић, М., „Свети Сава на Жичком сабору 1221. године и латинска јерес“, *Историјски часопис*, 45–46 (2000), 11–30.

Петровић, М., „Нови подаци Никодима Химнографа о јереси у Србији и Босни средњег века“, *Историјски часопис* 47 (2002), 59–76.

Петровић, М., „Константин Философ – Костенечки о бабунима – богомилима у Београду у XV веку“, *Историјски часопис* 48 (2002), 73–88.

Петровић, М., „Владислав Граматик о богомилима у Сребреници у XV веку“, *Словенско средњовековно наслеђе*, Београд, 2002.

Петровић, М., „Свети Сава као састављач и преводилац Законоправила – српског номоканона“, *Историјски часопис* 49 (2003), 27–45.

Петровић, М., „‘Бабунска реч’ у Законику цара Стефана Душана 1349. и 1354. године“, *Археографски прилози* 25 (2003), 143–161.

Петровић, М., *Томос љубави и два илућна крила као пошторе иајском примашу и унију* (<http://borbazaveru.info/content/view/974/57/>).

Rigo, A., „Gli ultimi giorni del dualismo bizantino? Un nuovo testo inedito e alcune questioni connesse“, *Orthodoxy and heresy in Byzantium. The definition and the notion of Orthodoxy and some other studies on the heresies and the non-Christian religions*, ed. A. Rigo & P. Ermilov, Roma 2010, 99–145.

Rigo, A., „Messalianismo = Bogomilismo. Un'equazione dell'eresiologia medievale bizantina“, *Orientalia Christiana Periodica* 56 (1990), 53–82.

Runciman, S., *The Medieval Manichee: A Study of the Christian Dualist Heresy*, Cambridge, 1947.

Simonetti, M., *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, Roma, 1993.

Simonetti, M., „Novaziano, Antipapa“, *Enciclopedia dei Papi* (2000) ([http://www.treccani.it/enciclopedia/antipapa-novaziano_\(Enciclopedia_dei_Papi\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/antipapa-novaziano_(Enciclopedia_dei_Papi))).

Слијепчевић, Ђ., *Историја Српске Православне Цркве*, I, Београд, 1991.

Соловјев, А., „Светосавски номоканон и његови преписи“, *Братство* 26/41, (1932), 21–43.

Staats, R., *Gregor von Nyssa und die Messalianer*, Berlin, 1968.

Staniloae, D., *La vie et la doctrine de Saint Grégoire Palamas*, Sibiu, 1938.

Ter-Mkrttschian, K., *Die Paulikianer im byzantinischen Kaissereiche*, Lipsia, 1893.

Fitschen, K., *Messalianismus und Antimessalianismus: ein Beispiel ostkirchlicher Ketzergeschichte*, Göttingen, 1996.

Hausherr, I., „L’erreur fondamentale et la logique du messalianisme“, *Orientalia Christiana Periodica* I, Roma, 1935, 328–360.

Шмеман, А., *Исторический путь Православия*, М. 2007.

Примљено: 25. 6. 2014.

Одобрено: 15. 8. 2014.

ABOUT THESIS FROM MIODRAG PETROVIĆ THAT THE BOGOMILS IN THE SERBO-BYZANTINE MEDIEVAL SOURCES ARE LATINS

Zoran Đurović

Institutum Patristicum Augustinianum, Rome

Summary: Since 1995, Serbian historian and Byzantinist Miodrag M. Petrović, has started his theory that the Bogomils, Kudugers, Novatians, Babuni, which are mentioned in Byzantine and Serbian medieval sources, are in fact Latin Roman Catholics, and that the radical dualist Bogomils have never been to Serbia. Petrović bases his arguments on his original interpretation of the sources because, as far as we know, there is no source which says explicitly that Bogomils were Latins. He uses well-known mechanism of labeling, which we could also find in St. Sava's Nomocanon where it is said that Messalians are called Bogomils – Babuni now. But, this

chapter discusses the real Messalians Bogomils not the Latins as new Bogomils.

Cosmas the Priest, the first Orthodox polemicist with Bogomils, as well as the St. Sava, evidences that Messalians (Bogomils) are Molabnici (Euchites). Other Byzantine sources see the Bogomilism as mixture of the Paulicians (Manichaeans) and the Messalians. Some of their main doctrines would be: there are two opposing principles, the good and the bad god; Jesus is not God by nature; eucharistic bread and wine are only symbols; they refuse (discard) icons, cross, Old Testament, priesthood... As the Bogomils were dualists, Petrović comes up with the thesis that the Latins were called Bogomils by Medievals because of their dualism as they began to profess heresy, introducing Filioque in the 8th article of the The Niceno–Constantinopolitan Creed. According to this article the Holy Spirit proceed not only from the Father but also from the Son, namely, from two principles. However, no ancient eastern polemicist with the Latins called them Bogomils. The proves of Petrović have been analyzed in the text, particularly those based on texts of St. Simeon of Thessalonica.

Key words: Miodrag Petrović, Latins, Catholics, Bogomils, Babuni, Novatian, Novatians, Montanists, Manichaeans, Messalians, Paulicians, Kudugers, Serbia, Nomocanon, Cosmas the Priest, Anna Comnene, Synodikon, Euthymius Zigabenus, Photius Patriarch of Constantinople, labeling, dualism, dualist, Filioque, Panoplia dogmatica, Mystagogy of the Holy Spirit, Niketas Stethatos, Nicodemus Hymnographer, Holy Spirit, Symeon of Thessalonica, Dialogue against all heresies, Non-Christians, Gregory Palamas, God's grace, nature, cross, John Hamartolos, Nemanjić dynasty, Stefan the First-Crowned, Saint Sava, Life of St. Symeon, Christ the Son of God, icons, idols, Babun's word, Dušan's Code, Constantine the Philosopher (Constantine of Kostenets).

ВЛАДИКА ШУМАДИЈСКИ ВАЛЕРИЈАН

Саша Антонијевић*
Српска православна
епископија шумадијска,
Крагујевац

Апстракт: Епископ шумадијски Валеријан Стефановић један је од бивших епископа Српске Цркве у тешком периоду прогона. Приказ његовог деловања као епископа шумадијског написан је уз коришћење различитих трага и сведочанстава. О овом свештенослужитељу није много писано, али су остала жива сведочења о скромном Божијем човеку који није расирицавао вајру сукоба, већ је дискретно и непоколебљиво традио што се изразио дало.

Кључне речи: Епископ Валеријан, Епископија шумадијска, Српска Православна Црква.

Владика шумадијски Валеријан рођен је као Василије Стефановић 15. јуна 1908. године у Великој Лешници у Подрињу,¹ од оца Милорада и мајке Катарине. Завршио је шест разреда гимназије у Шапцу 1925. године, Богословију Светог Саве у Сремским Карловцима 1931. године, и Богословски факултет у Београду 1935. године. Предавао је у Шестој мушкој гимназији у Београду од 1936. године,² а 1939. године положио је професорски испит.

Замонашио га је чувени научник, игуман Леонтије Павловић, 5. априла 1938. године (четврте недеље Великог поста) у манастиру Раваница (Врдник) на Фрушкој Гори. На Благовести 1938. године рукопо-

* antonijevickg@gmail.com.

¹ Датум рођења наведен је по јулијанском календару који је тада био и званични државни календар.

² Сава, Епископ шумадијски, *Српски јерарси од деветог до двадесетог века*, Евро – Унирекс – Каленић, Београд – Подгорица – Крагујевац, 1996, 49. На другом месту Владика Сава наводи да је предавао у Другој мушкој гимназији. Сава, Епископ шумадијски, „Педесетогодишњица оснивања Српске православне епархије шумадијске (1947–1997)“, *Српска православна епископија шумадијска 1947–1997. Шематизам*, Каленић, Крагујевац, 1997, 10.

ложио га је у ђакона Епископ Сава Трлајић, а 1. септембра 1940. године у јеромонаха рукоположио га је Епископ Арсеније Брдваревић. За викарног епископа будимљанског изабран је 11. децембра 1940. године на ванредном заседању Светог Архијерејског Сабора, и тај избор у име малолетног краља Петра потврдило је Краљевско намесништво.³

Хиротонисао га је 26. јануара 1941. године у београдској Саборној цркви Патријарх Гаврило, уз саслуживање руског заграничног Митрополита Анастасија и Епископа тимочког Емилијана.⁴

У својој беседи на хиротонији, Владика Валеријан је између осталог пророчки за себе рекао: „Данас сам и ја призван, полагањем Ваших свјетих руку и уз топле молитве, да наставим дело галилејских рибара; да проповедам Јеванђеље Царства ‘у добро време и невреме’ (2 Тим 4, 2); да проповедам и распетог и васкрслог Господа Христа.“

Поменуо је и како замишља своје пастирствовање, чега ће се држати читавог живота: „Колико мора да буде пожртвовање пастира и превелика љубав према своме стаду, колика умешност?! За сваку овцу мора бити места у његовом срцу. Према свакој мора употребити одговарајући лек, водећи рачуна о узрасту, полу, васпитању, о образовању, особинама карактера и разним другим околностима.“

1. У току рата

На последњем Сабору уочи Другог светског рата одлучено је да у случају рата сви епархијски архијереји буду у својим епархијама. Када је почео рат тако је и било. Патријарх је са Владом и Двором отишао у унутрашњост, а потом је заточен од Немаца. У Патријаршији су остала само два викарна епископа – Владика Валеријан и Епископ Арсеније (Брдваревић). Они су у Патријаршији сачекали и заузимање Београда од стране Немаца, 13. априла 1941. године.⁵ Није им било лако. У разрушени Београд, центар Српске Патријаршије, почетком маја стигао је и чувени Митрополит Јосиф, који је у својим мемоарима оставио спомен о сусрету са викарима: „О мом доласку у Београд брзо су разнели вест, у свештеничке и друге кругове, моји сапутници, и већ пре подне 5.

³ *Српска православна епархија шумадијска 1947–1997. Шемањизам*, Каленић, Крагујевац, 1997, 11.

⁴ Сава, Епископ шумадијски, *Српски јерарси од деветиој до двадесетог века*, Евро – Унирекс – Каленић, Београд – Подгорица – Крагујевац, 1996, 49.

⁵ Ђурић, Проф. др Вељко, „Архијереји Српске Православне Цркве 1941–1944. године у документима немачке службе безбедности“, *Српска слободарска мисао* (септембар/октобар 2000), 173.

У посетише ме у стану поред других, оба викарна епископа: Арсеније и Валеријан. Дођоше да их тешим, а ја бејах жедан утехе са њине стране! А јадна нам утеха, жалосна нам мајка!⁶

Убрзо је Митрополит Јосиф са двојицом викарних епископа, Арсенијем и Валеријаном, посетио заточеног Патријарха Гаврила у манастиру Раковица.⁷ Исти епископи су 11. маја саслушавани од стране немачког официра у вези са разним питањима која су интересовала Немце.⁸ Дешавало им се и да их Немци приводе због лажних дојава за припрему пуча у Београду.⁹

Као и други српски епископи и Владика Валеријан је био интересантан немачкој обавештајној служби, те је и он праћен.¹⁰

Немци Митрополиту Јосифу надаље нису дозвољавали да посети Патријарха, па је Митрополит у току Божићног поста послао Владику Валеријана да причести заточеног Патријарха.¹¹

Када је Митрополит Јосиф преузео кормило Цркве, имао је викарне епископе за своје озбиљне помоћнике. Својим залагањем и односом према другима, Владика Валеријан је оставио позитиван утисак о чему је писао и архимандрит Никон, некадашњи старешина манастира Каленић: „Питом и благодатан и врло добар човек, и врло приступачан.“¹²

Једна од дужности младог викарног епископа била је и брига о избеглим и протераним свештеницима.¹³ Тада се нагледао и наслушао незамисливих трагедија. Када је Српска Православна Црква припремила Меморандум о злочинима усташа у НДХ, поставило се питање ко ће га потписати и предати Немцима. Митрополит Јосиф, а и остали епископи, како пише Слијепчевић, „устезали су се да ово учине“.¹⁴ Зато је Меморандум потписао Владика Валеријан. Вероватно због тога да ако дође до неких негативних реакција не страда Црква, а Владика Валеријан је био најмлађи епископ. Са друге стране, био је Патријархов викарни

⁶ Јосиф, Митрополит скопски, *Мемоари*, Цетиње, 2006, 142.

⁷ Јосиф, Митрополит скопски, *Мемоари*, Цетиње, 2006, 144.

⁸ *Истио*, 150–156.

⁹ *Истио*, 171–172.

¹⁰ Ђурић, Ђ. Вељко, *Голгоша Српске Православне Цркве 1941–1945*, Београд, 1997, 172.

¹¹ Јосиф, Митрополит скопски, *Мемоари*, Цетиње, 2006, 186.

¹² Мемоари архимандрита Никона, некадашњег старешине манастира Каленић, необјављени.

¹³ Блаженопочивши Владика Сава је за Владику Валеријана говорио да је у овом послу свима био и отац и мајка. Д. М. С., „Двадесет година од упокојења Епископа Валеријана“, *Каленић* 4–6 (1996), 10.

¹⁴ Слијепчевић, Др Ђоко, *Историја Српске Православне Цркве*, књига III, ЈРЈ, Београд, 2002, 111.

епископ. Дакле, овај Меморандум Српске Цркве са потписом Владике Валеријана предат је немачком војном заповеднику Србије 8. јула 1941. године. Исти меморандум са истим потписом појавио се и у Лондону 1. новембра 1941. године.¹⁵

Владика Валеријан је био и један од потписника антикомунистичког „Апела српском народу“ у току Другог светског рата. Овај апел је потписиван у августу 1941. године.¹⁶

Заједно са осталим српским епископима учествовао је у дочеку моштију кнеза Лазара, цара Уроша и преподобног Стефана Штиљановића, које су спашаване из фрушкогорских манастира.¹⁷ Испред Српске Цркве надгледао је и преношење остатака краља Александра и краљице Драге Обреновић из старе Цркве Светог Марка у крипту нове Цркве Светог Марка.¹⁸ Заједно са Митрополитом Јосифом и другим епископима учествовао је у црквеним слављима (попут Спасовдана – славе града Београда, празника Светог Саве, Божића и других празника) које су тих година организоване у време владе генерала Недића. После Богојављења 1944. године, такве свечаности нису више биле обележаване као пре тога.¹⁹

У Словенији је између два светска рата постојао међу Словенцима покрет за прелазак у православље.²⁰ Доласком окупатора, многи Словенци су протерани, и своје уточиште су пронашли у Србији. Како је међу прогнаним Словенцима било и православних, у Цркви Ружици је за њих служено на словеначком језику. Највеће окупљање Словенаца у току рата у Београду збило се 29. августа 1943. године у Саборној цркви, када је римокатолички свештеник Томаж Улага прешао у православље. Овом чину присуствовао је Владика Валеријан са око 30 свештеника.²¹

¹⁵ Супротно од Слијепчевића, историчар Вељко Ђурић тврди да је Меморандум потписао Митрополит Јосиф, а не Владика Валеријан (Ђурић, Ђ. Вељко, *Голіоша Српске Православне Цркве 1941–1945*, Београд, 1997, 215; 236).

¹⁶ Ово пише Слијепчевић. Митрополит Јосиф у својим мемоарима сведочи да ни је био присутан у Београду када су владини људи поднели другим епископима Апел на потпис. Они су потписали, уз обећање да ће текст бити ублажен и улепшан. Текст није преправљен, а Митрополит Јосиф је по повратку одбио да га потпише. Јосиф, Митрополит скопски, *Мемоари*, Цетиње, 2006, 223–224.

¹⁷ О овом догађају више види у „Спашавање моштију Светих Срба 1942. године и мисија професора Радослава Грујића“, *Каленић* 6 (2013), 34–38.

¹⁸ О овом догађају постоји у архиви Светог Синода Српске Православне Цркве читав извештај са фотографијама.

¹⁹ У овим свечаностима осим архијереја узимали су учешће и генерал Недић, министри, официри и припадници Српске државне страже и Српског добровољачког корпуса.

²⁰ О православним Словенцима види у Антонијевић, Саша, „Историја Српске Православне Цркве у Словенији“, *Теолошки погледи* XLVI (2013), 3, 923–950.

²¹ Ђурић, Ђ. Вељко, *Голіоша Српске Православне Цркве 1941–1945*, Београд, 1997, 262.

Када су савезници током 1943. године бомбардовали Ниш, и том приликом убили око 250 невиних цивила, у Београду је 27. октобра исте године Владика Валеријан заједно са свештеницима држао помен убијеним Нишлијама.

Постоје и нека мишљења да је Владика Валеријан имао активну улогу у равногорском покрету у току рата, и да је био задужен за везу са војводом Момчилом Ђујићем.²² Можда то има везе са чињеницом да је Владика Валеријан у Богословији био школски друг са касније чувеним свештеником и војводом.

У току борби за ослобођење Београда, Митрополит Јосиф је са осталим архијерејима и Владиком Валеријаном био у подруму Патријаршије. Ослобођење је Владика Валеријан дочекао у Београду, и заједно са тадашњим архијерејима учествовао је у молитвама за погинуле ослободиоце. Ту је могао да види представнике нове власти, који су присуствовали молитвама, често и љубили крст, а недуго затим постајали прогонитељи Цркве.

Ратна страдања су на Владику Валеријана оставила веома болан утисак. Последњег дана свога живота Владика је разговарао са свештеником Марком Подгорцем о ситуацији у Кини, и тада је рекао: „Не дај ми Боже да ја доживим још један рат.“²³

2. Послератни период

Српска Православна Црква је од 1921. године имала и своју мисију у тадашњој Чехословачкој. Уз помоћ наших истакнутих епископа који су тамо боравили, Епископа нишког Доситеја, Епископа бачког Иринеја Ђирића, Епископа рашкопризренског Серафима, Митрополита Јосифа, Митрополита Дамаскина и других, оформљене су и две епархије под српском јурисдикцијом. У Чешко-моравској епархији епископ је био Горазд Павлик, а у Мукачевско-прјашевској епархији епископи су били Срби. У току Другог светског рата Чешко-моравска епархија је много страдала, а њен Епископ Горазд, са неколико својих свештеника, убијен је од стране нациста. После рата Српска Православна Црква се жестоко борила да задржи тамо своју јурисдикцију, иако је Руска Православна Црква желела да преузме ове епархије. На нашу штету, у комунистичким властима Црква у Југославији није имала ослонац, чак је била и страшно прогоњена. Када је Чешко-моравска епархија по ослобођењу

²² Vuković, Tomislav, „Dijalogom do istine zbog sadašnjosti i budućnosti“, *Glas koncila* 8 (1705) (25. 2. 2007), 25.

²³ *Лейоџис Саборне цркве у Крајујевцу*, 81.

1945. године затражила да Свети Синод Српске Православне Цркве постави тамо сталног епископа, или да бар пошаље свога делегата у чину епископа, Свети Синод је одлучио да у Чешку као делегата СПЦ пошаље Епископа Дамаскина, који је од 1932. до 1938. године и био епископ мукачевско-прјашевски, доброг и образованог епископ који је добро познавао прилике у Чехословачкој и тамошњој Цркви. Међутим, југословенска власт није издавала пасош Епископу Дамаскину, иако је Свети Синод интервенисао више пута. На седници Светог Синода 20./7. септембра 1945. године, расправљало се поводом тога:

„Нама се онемогућује потребна веза са Чешком Православном Црквом, каже Митрополит Јосиф, а баш за ову везу подесан је преосвећени Епископ Дамаскин. У случају да се ради о личности и да би државне власти затражиле да у Чешку иде друго лице, понудио је преосвећеном викарном Епископу Господину Валеријану да он изврши ову мисију у Прагу и он је пристао на то.“²⁴

Свети Синод је решио да у Чешку иде Епископ Валеријан ако се не успе са Епископом Дамаскином.²⁵ Митрополит је био мишљења „да се надлежне власти боје да ако ко од наших архијереја оде у иностранство, да се отуд неће ни враћати“.²⁶ Митрополит Јосиф је тада рекао и: „Ми не смемо напустити ову епархију и Свети Архијерејски Сабор би нам приговорио да нисмо водили рачуна о том“.²⁷

Како је постало очигледно да југословенске комунистичке власти не желе да дозволе Епископу Дамаскину да иде у Чешку, Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве је 4. октобра 1945. године затражио пасош за Епископа Валеријана и свештеника Миљивоја Црвчанина.²⁸

Након две седмице пасоши нису добијени, и Свети Синод је „свој захтев поновио Министарству иностраних послова 20. октобра 1945. године“.²⁹

Митрополит Дамаскин није отишао у Чехословачку, није му допустила југословенска власт. Ни Владика Валеријан није отпутовао за Праг. Руска Православна Црква је 1946. године у Чешку послала свог епископа, а 1948. године узела је Чехословачку под своју јурисдикцију.

²⁴ Син. Бр. 1698/зап. 443 од 20/7. септембра 1945. године. АСин.

²⁵ Син. Бр. 1698/зап. 443 од 20/7. септембра 1945. године. АСин.

²⁶ Син. Бр. 1698/зап. 443 од 20/7. септембра 1945. године. АСин.

²⁷ Син. Бр. 1698/зап. 443 од 20/7. септембра 1945. године. АСин.

²⁸ Син. Бр. 1698 од 4. октобра 1945. године; Извештај Митрополита Јосифа о периоду од 1941. до 1946. године на Светом Архијерејском Сабору 1947. године. АСин.

²⁹ *Исшо*.

Зашто није у Чехословачку отишао владика Валеријан? Разлог је највероватније био тај што је и тадашња југословенска власт потпомагала отимање чешке епархије од Српске Православне Цркве.³⁰

Владика Валеријан је повратак Патријарха Гаврила дочекао у Београду крајем 1946. године, где је по његовом доласку убрзо и служио са њим. Убрзо потом, вероватно почетком 1947. године, представници Министарства унутрашњих послова вршили су притисак на Владика Валеријана да „одаје службене тајне односно да прича шта се дешава у Патријаршији“. Владика је такве притиске одбио, а о свему је обавестио Патријарха Гаврила.³¹

Свети Архијерејски Сабор је на свом чувеном мајском заседању 1947. године одлучио да формира Шумадијску епархију.³² Епархија је основана од намесништава крагујевачког, лепеничког, темнићког, левачког, беличког, јасеничког, космајског, опленачког и колубарско-посавског. Актом АЕБр. 1214 од 16. јуна 1947. године, Архиепископија је сва ова намесништва упутила да се од 15. јула 1947. године поштом обраћају Шумадијској епархији. Вероватно је на Сабору већ 1947. године договорено да се Шумадијској епархији припоји манастир Драча и парохије: баљковачка, грбичка, грошничка, прва и друга забојничка и дивостинска. Та одлука спроведена је тек након смрти Владике Николаја, канонског епископа жичког, без чије сагласности није могла да се изврши арондација и ново разграничење епархија. За епископа шумадијског 1946. године једногласно је изабран викарни Епископ будимљански Валеријан. Владици Валеријану поверена је на администрирање и Жичка епархија, јер се Владика Николај Велимировић налазио у Америци.³³

„Патријарх српски Гаврило из Патријаршијске ризнице дао је Епархији шумадијској један архијерејски окрут, жезал и митру (дар последњег руског цара Николаја Митрополиту српском Димитрију) и архијерејски чиновник.“³⁴ Патријарх Гаврило је као помоћ новоформираној

³⁰ Блаженопочивши Владика шумадијски Сава је говорио да је Чешка епархија просто отета од Српске Православне Цркве.

³¹ Ђурић, Вељко Мишина, *Летопис Српске Православне Цркве 1946–1958. године*, Српско културно друштво „Зора“, Книн – Београд, 2000, 123.

³² АЕБр. 28/записник 102 од 7. маја 1947. године. На овом Сабору учешће су узели сви преживели архијереји Српске Цркве (међу њима је био и Епископ будимљански Валеријан), осим Епископа жичког Николаја, Епископа далматинског Иринеја и Епископа америчко-канадског Дионисија.

³³ Неповратак епископа на своју епархију након рата био би санкционисан да није у току био прогон Цркве.

³⁴ Сава, Епископ шумадијски, „Педесетогодишњица оснивања Српске православне епархије шумадијске (1947–1997)“, *Српска православна епархија шумадијска 1947–*

епархији, из благајне Архиепископије београдско-карловачке наредио да се новоформираној епархији изда тадашњих 10.000 динара.³⁵

3. Устоличење

Из новоосноване епархије, тачније из Крагујевца, дошла је црквена делегација у Београд да договори устоличење Владике Валеријана.³⁶ Делегацију је 21. јуна примио Патријарх Гаврило, а потом Митрополит Јосиф и новоизабрани Епископ шумадијски Валеријан. Сусрети су били веома срдачни, и договорено је да Владика Валеријан, са још једним епископом и мањом пратњом, дође на устоличење колима директно из Београда, и да устоличење буде у недељу 20. јула 1947. године. Међутим, како је остало записано у Летопису Саборне цркве у Крагујевцу, тешко је било пронаћи превозна средства за тај дан, па је Владика Валеријан са Епископом Хризостомом изненада дошао у Крагујевац јутарњим возом у суботу 19. јула. По усменом предању коме се више може веровати, Владици је нова власт припремала дочек пун непријатности, па је их је Владика Валеријан предухитрио.

Ту суботу Владика је провео у одмарању у свом конаку, а те вечери је одслужено бденије у Саборној цркви. На дан устоличења, Владика је у 8 сати кренуо главном улицом ка Саборној цркви, праћен многим свештеницима. На улазу у порту, код велике гвоздене капије, Владику је топло поздравио председник Црквене општине Радојко Којунџић, а Владика му се захвалио. „Одатле праћен од свештеника обучених пошао је у храм а за сво време маса усхићена што има свог Владику клицала је и бацала цвеће пред његове ноге.“³⁷ Испред саме цркве Владику је поздравио протојереј Милун Јовановић, архијерејски намесник крагујевачки:

„Ваше Преосвештенство, велика ми се радост указала данас и част, да Вас поздравим у име братије овог светог храма, у име крагујевачког намесништва, у име свештенства и у име оне светосавске хришћанске мисли, која дубоко живи у срцу народа

1997. *Шемањизам*, Каленић, Крагујевац, 1997, 7.

³⁵ *Исшо*.

³⁶ Делегацију су сачињавали: Милун Јовановић, протојереј и архијерејски намесник крагујевачки, Радојко Кујунџић, председник црквеноопштинског одбора и трговац крагујевачки, Софроније Петровић, протојереј, Велимир Марковић земљорадник из Десимиrowца, и Душан Милентијевић, земљорадник из Белошевца (*Лешојис Саборне цркве у Крајујевцу*).

³⁷ *Лешојис Саборне цркве у Крајујевцу*.

овог места и овог краја. Православни духовни Крагујевац оснивањем Шумадијске епархије доживео је срећу и радост коју је некада имао у данима кнеза Милоша. Опет је Крагујевац постао духовни центар Шумадије. И Свети Архијерејски Сабор, овим историјским актом погодио је чежњу и жељу православног и светосавског Крагујевца.“

Даље је у свом говору хвалио светосавље и православље Крагујевца, а и Владикау Валеријана као Патријарховог викара. Говор је завршио речима:

„Ми свештеници шумадијски дајемо Вам обећање пред овом светињом нашом и наших отаца, да ћемо поћи за Христовим крстом, који ћете Ви пред нама носити и да ћемо се збити под заставу коју ћете Ви држати над Шумадијском епархијом а коју је пре осам векова над српством развио Свети Сава. Срећно и добро нам дошао Свети Владико.“³⁸

Владика се захвалио, а више пута је био прекидан аплаузом, а у храм је ушао праћен узвицима из народа „Живео, живео!“. Потом је Владика служио Свету архијерејску Литургију уз саслуживање 16 свештеника и 2 ђаконa, а певао је хор Хришћанске заједнице. На крају Литургије, викарни Епископ моравички Хризостом, Патријархов викар и изасланик, прочитао је Акт о постављењу Епископа Валеријана за епископа новоосноване Епархије шумадијске, поздравивши га и пожелевши му свако добро. Тада је Владика Валеријан одржао беседу:

„Стара Милошева престоница, резиденција првих митрополита Срба, Мелентија и Петра, постаје данас Божијим благословом и Божијом помоћи резиденција епископа шумадијских. Када је Свети Архијерејски Сабор наше свете Цркве донео одлуку да оснује Епархију шумадијску, он је, поред тога што су то захтевале црквене потребе, хтео тиме још да ода признање дичној Шумадији и да укаже хвалу, не можда тако бројном, али ипак великом храму.

Велики је Крагујевац по својој величанственој прошлости и сјајним традицијама. Велики је по своме родољубљу. Велики је по својој слободољубивости. Велики је по своме херојству. Велики је по своме пожртвовању. Велики је по своме мучеништву. Од

³⁸ *Лейопис Саборне цркве у Крагујевцу.*

како је пукла прва устаничка пушка па све до последњих дана, синови дичне Шумадије и овога града проливали су своју крв, давали своје животе и улагали своје кости у темеље наше државе и наше отаџбине. И овај последњи страшни и крвави рат није прошао а да овај град није дао своје жртве. Неколико хиљада најбољих синова и кћери, цвет наше омладине, наша узданица, дали су своје животе на олтар слободе, идући загрљени и храбро у смрт као истински потомци својих славних предака. Ми са овога места се дубоко клањамо њиховим сенима и топло се молимо свевишњем Творцу да упокоји њихове душе тамо где нема печали, болезни, ни воздиханија, но жизан бесконачнаја, а њиховој родбини, њиховим очевима и мајкама, браћи и сестрама да ублажи бол, да их утеши у њиховој превеликој тузи за својим милим и драгим.

Велики је овај град, браћо моја и сестре, и по својој истинској и искреној љубави према светој вери православној и према светој Цркви православној. Наши преци су били велики и славни зато што су истински били одани и што су истински волели своју свету Цркву Православну. У Цркви су научили да воле слободу, у Цркви су научили да воле своју отаџбину. Вера православна их је научила јунаштву и херојству. Вера православна их је учила пожртвовању. Вера православна је усадила у њихове душе, у њихова бића, све оне особине због којих их ми данас славимо као духовне величине и вође нашега народа.

Као потомцима тих великана, наша је, више него света дужност, браћо моја и сестре, да чувамо нашу веру као најдрагоценије благо. Она је наше најдрагоценије благо, јер представља апсолутну вредност и апсолутну неопходност за свакога онога који бар и најмање хоће да размишља и који бар и најмање уме да осећа.

Вера нам је кроз нашу свету Цркву казала и показала да има Бога. Казала нам је које су све наше обавезе и дужности према Њему. Говори нам којим Га поступцима вређамо, и кад Га увредимо да има могућности да нам се опрости. Ко би нам све то и много другог тако разложио. Сам човек то није могао, нити сада може. Било је покушаја и у најстаријим и у најновијим временима. Али је у томе било и бива толико противуречности да се не зна коме и чему треба веровати.

Вера је наша апсолутна потреба, јер шта би од нас и овако несретних људи да нам Господ није открио своје Божанске планове. Да нас није осветлио истином, да нам није указао и показао пут којим треба да идемо. Вера нас хришћанска про-

свећује. Вера нас крепи и бодри у несрећи, беди и недаћама овоземаљског живота, а после смрти одводи у бољи, блажени, лепши и вечни живот.

Вера нам кроз нашу свету Цркву саопштава да овим светом управља Бог. Говори нам да је први човек по својој сопственој вољи учинио грех и отпао од Бога. Она нам јавља да је Бог одредио свог јединородног Сина да нам буде Спаситељ, да нас својом смрћу на крсту спасе од греха и смрти. Она нам открива да ће у своје време сви мртви васкрснути, а затим да ћемо сви ићи на праведни суд Сина Божијег на коме ћемо за своја добра дела бити награђени блаженством у вечном животу, а за грехове кажњени страшним мукама у паклу огњеном.

Вера је наша апсолутна потреба, јер нам открива вољу Божију, и показује која су дела добра а која рђава. Она нас освећује кроз свете тајне које су од Бога установљене. Чим човек дође на свет она га кроз Свету тајну крштења чисти од првородног греха и даје му нови благодатни живот. Ако је ко по својој немоћи поклекнуо, она га уздиже и покајањем удостојава да добије опроштај грехова и измирење с Богом. А изнад свега, наша света вера даје сваком човеку могућност да се истински сједини с Богом. Ову изванредну благодат добија сваки верник у Светој тајни причешћа у којој прима тело и крв Господа Христа и постаје учесник у највећој светињи, учесник у бесмртном и вечном животу.

Вредност наше свете вере састоји се још и у томе што је она решила проблем смрти. Стотинама и хиљадама година лебдела је смрт над човеком као зла коб. Син Божији, Богочовек Господ Христос својим сјајним васкрсењем победио је смрт, разрушио врата ада и омогућио човеку улазак у Царство Божије. Зато нас наша вера православна учи да смрт није крај него само прелаз у бољи и лепши живот. Живот у коме нема недаћа, у коме нема бола, у коме нема туге и жалости, у коме нема беде и искушења.

Чињеница је, и то непобитна чињеница да је наша вера православна, кроз нашу свету Цркву да смо били и велики и сјајни, моћни и силни, одважни и храбри, пожртвовани и несебични, искрени и простодушни. Учинио је да смо имали своје огромно царство, просвећене вође народне и просвећен народ. Учинио је да смо имали (и то у време када је код осталих народа било врло ретко) своје списатеље и своје законодавце, своју књижевност и своју културу, своје војсковође и своје витезове.

Наша вера је покретач сваког корисног, сваког светог и узвишеног посла. Она је учинила да је наша историја богата и славна.

Богата див јунацима. Богата књижевницима. Богата песницима и уметницима. Богата културним ствараоцима. Богата свецима и светитељима. Богата човештвом и поштењем. Богата самопрегором и пожртвовањем.

На Косову смо били изгубили све. И царство и државу и богатство и славу. Једино што је остало била је наша вера православна и наша Св. Црква Православна. Пет векова смо робовали. Пет векова је једино Црква лебдела над својим народом. Под најтежим условима, под најтежим околностима привијала се уз свој народ. Бодрила га, храбрила, штитила, чувала и сачувала. Не само сачувала него и очувала у могућности да у датом моменту стресе ропске ланце и чврсто прихвати у своје руке многоочекивану слободу.

Ето браћо моја и сестре, зашто наша вера представља за нас апсолутну вредност и зашто је она наша апсолутна неопходност. Њу као неоцењив дар неба морамо чувати као највећу светињу по цени највећих жртава, самопрегора и одрицања. Никаква ни најблиставија могућност овога света не сме у нашим очима засенити нашу чисту и свету веру хришћанску. Никаква мудрост овога света не треба да помути наше правилно схватање живота, наше погледе на свет, наше погледе на човека и односе међу људима. Никаква примамљивост овога света не сме изагнати Сина Божијег из душа наших јер је ту место само за Њега.

Ваше Преосвештенство, Дозволите да Вам најсрдачније и најтоплије захвалим. Молим да моју благодарност испоручите и Његовој Светости Патријарху српском Господину Гаврилу, као и Светом Архијерејском Синоду наше свете Цркве. Моја топла благодарност, и вама браћо свештеници на вашем бројном учешћу у овој великој свечаности. Вама браћо и сестре искрено захваљујем на свечаном дочеку на изразима поштовања и љубави. Нека вас за све то Свемилостиви и Свемогући Господ обилато награди свим добрима. Благодат Господа нашег Исуса Христа и љубав Бога Оца и заједница Светога Духа нека буде са свима вама! Амин.³⁹

Нове власти нису благонаклоно гледале на устоличење новопостављеног епископа. Како их је Владика Валеријан својим изненадним доласком надмудрио, организовали су инцидент на самом устоличењу. Чим је Владика Валеријан почео да беседи, из мноштва народа у препуној цркви, неко је – како су присутни касније записали у лето-

³⁹ *Лешојис Саборне цркве у Крајујевцу.*

пису, „збуњено и са страхом“ – викнуо: „Доста попе, доста, није ти ово политички збор“. Викнуо је то када је Владика рекао „Велики је по своме родољубљу“, и настао је велики метеж у цркви. Владика Валеријан је престао да говори, а неко је полупао стакло на северним црквеним вратима. За тог „неког“ остало је записано: „Овај безумник је како неки кажу добио своје и побегао је из цркве.“ Настала је веома непријатна ситуација. Епископ Хризостом је ушао у олтар, а Владика Валеријан је стајао и ћутао, док је забуна још трајала. Свештеник Обрен Лазовић из Краљева ушао је у олтар и изашао кроз олтарска врата, и хтео је да скине одежде, и да другачије наступи у одбрану Цркве (као Апостол Петар у Јеванђељу). Поред самог Владике Валеријана био је свештеник (касније Патријарх српски) Хранислав Ђорић, као секретар Светог Архијерејског Синода. Била је велика трема код свих, а онда је приступио крагујевачки свештеник Драгиша Којић и викнуо: „Живео Владика Валеријан“.

„Баш тада је изашао на амвон свештеник Саборне цркве, Груја Грујовић, сав блед од узбуђења и једним продирућим, умирујућим гласом, апеловао на народ да се смири указавши на присуство претседника градског одбора који је стајао испред солеје а недалеко од Владике, Милутина Марковића. Од тога момента народ се је почео да стишава и психоза страха да нестаје, а наш Владика, је продужио своју беседу оданде где је стао, истим тоном, мирно и сталожено као да се ништа није десило. Завршио је беседу после чега је народ Крагујевца и околине одушевљено клицао своме Владици.“⁴⁰

Само присуствовање верног народа устоличењу било је својеврсно исповедање вере, и један храбар чин. Власти су се потрудиле да тога дана многи буду ван града. Неки су послати на прокопавање Лепенице, други на плевљење пасуља, а школска деца су послата у Шумарице.

„По завршетку беседе, Преосвећени Владика је дао отпуст а по томе из свога стола делио верним нафору који су прилазили са страхом и љубављу према своме Архипастиру, но и са зебњом и будношћу да му се не деси нешто непожељно, непријатно.“⁴¹

Владика је, након свега, из цркве изишао весео, делећи благослове народу, тешко се пробијајући кроз многобројни народ који му је клицао „Живео, живео“.

⁴⁰ *Летопис Саборне цркве у Крагујевцу.*

⁴¹ *Летопис Саборне цркве у Крагујевцу.*

Потом је са Епископом Хризостомом и свештеницима отишао у црквену салу на свечани ручак. У здравици се свима захвалио, домаћинима из Крагујевца и гостима из Београда. Посебно се Владика осврнуо на свештенике и на црквене одборнике, искрено им упућујући лепе речи:

„Поздрављам драгу браћу свештенике, и искрено захваљујем на знацима оданости, поштовања и љубави. Ја сам данас примио жезал епископа шумадијских, у искреној жељи и тврдој намери да на новом положају дам све што од себе могу дати за добро наше Цркве и наше дивне Шумадије. Али, господо, то је јасно свакоме, да ћу у томе послу имати успеха само уз помоћ вашу. Могу желети што год хоћу, могу предузимати што год хоћу, али без ваше сарадње резултати ће бити слаби или никакви. Шумадијска епархија има дивних свештеника. Већина од њих гори искреном и истинском љубављу према Господу Христу и ја се топло молим Богу да та љубав постане што плодотворнија, а плодотворнија ће бити ако искрено будемо сарађивали, ако искрено будемо се прихватили прела на који смо по Божијем призиву дошли. Ја искрено желим да између мене и вас не буде никакве преграде и никаквих посредништва. Не само да ће ми бити тешко, него ћу осећати нарочиту пријатност да се са вама чешће виђам и да се са вама и појединачно и скупно разговарам и договарам о свима црквеним: епархијским и парохијским пословима. Ако тако будемо чинили Бог ће благословити наш и рад и труд.

Дозволите ми господо да поздравим г. Радојка Кујунџића, као и сву г. г. црквеноопштинске саветнике и одборнике и да им захвалим на њиховој доброј вољи и напорном труду ако организује ове свечаности, а нарочито око стварања могућности за смештај епископа као и смештај оних црквених тела која морају постојати у једној епархији. То старање значи искрену и несебичну љубав према вери православној и према светој цркви православној. А љубав је оно, што човека чини човеком и још више, што човека чини хришћанином, јер „Бог је љубав“, пише у Светом Писму, „и који у љубави стоји у Богу стоји и Бог у њему стоји“. Господ Христос је љубав. Хришћанство је љубав тако конкретно испољи онда је нас пастира и архи-пастира више него дужност, да то констатујемо, да то истакнемо. То је доказ браћо и господо да Бог промишља о свему и да не напушта свет, јер још има људи који Га носе у душама

својим. Свемилостиви Господ нека вас обилно награди сваким добром и сваким обиљем.“⁴²

Приликом устоличења Владике Валеријана, појавио се један храбри локални фотограф, али му је на крају пришао, по његовим речима, агент ОЗН-е, извадио му цео филм из фотоапарата и уништио га.

4. На Епархији шумадијској

Два дана након устоличења, Владика Валеријан је актом позвао све црквене општине и манастире да епархијске разрезе за текућу годину уплаћују новоформираној епархији. Због тешкоћа у комуникацијама које су у то време постојале, а вероватно понекад намерно ометане од тадашње власти, епископ шумадијски је донео одлуку да све расписе штампа у *Гласнику* и позвао је да се прати *Гласник* и да се поступа по тим епархијским расписима.

Већ крајем 1947. године, на молбу тамошњег свештенства, Владика Валеријан је формирао младеновачко намесништво, а касније бељаничко и орашачко. У епархији је тада било 158 парохија, 109 црквених општина и 111 парохијских храмова.⁴³ Девет парохија је било без свештеника, што је у то време била добра покривеност свештенослужитељима.

Новом епископу на новоформираној епархији, како је сам извештавао Свети Синод, нимало није било лако. Требало је образовати Црквени суд, Епархијски савет, Епархијски управни одбор, решити питање епархијске зграде... Па када се све образује, требало је дати основне смернице за рад, што се све очекивало од архијереја, а све то под притиском недобронамерне власти. Требало је превазићи и све техничке оскудице и недостатак искуства људи на раду у епархијској установи. Владика Валеријан је био задовољан постигнутим: „После покушаја и напора који су се понекад разбили под тежином околности и услова, можемо са задовољством констатовати, да су први и најтежи проблеми решени.“⁴⁴ Личним контактима или преко „посредних органа“, Владика

⁴² *Лешојис Саборне цркве у Крајујевцу.*

⁴³ Сава, Епископ шумадијски, „Педесетогодишњица оснивања Српске православне епархије шумадијске (1947–1997)“, *Српска православна епархија шумадијска 1947–1997. Шематизам*, Каленић, Крагујевац, 1997, 8. Годину 1947. епархија је завршила са 112 црквених општина, и 158 парохија од којих су биле попуњене 149, а 9 су опслуживане. Годишњи извештај Владике Валеријана Светом Архијерејском Синоду Српске Православне Цркве о стању у Шумадијској епархији у 1947. години. Православни епископ Епархије шумадијске Бр. 257 од 5. маја 1948. године. АСин.

⁴⁴ Годишњи извештај Владике Валеријана Светом Архијерејском Синоду Српске

је био упознат са дешавањима у целој епархији. Богослужења су редовно вршена широм епархије, „али је било доста жалби од стране верника и свештеника да су често били ометани врло грубим методама од стране Месних власти, или неодговорних фактора, у одржавању молитвених скупова – заједничких слава, заветина, литија.“⁴⁵ Владика се жалио на немогућност да се слободно проповеда са проповедаонице, да нема црквене штампе у епархији, да нема могућности да се држи верска настава по школама Видео је проблем, али и решење у тој ситуацији:

„Брани се деци, која пружају руке према Христу и хоће да му приђу. Не бирају се сретства да се у чедне душе дечије посеје семе атеизма преко школске катедре. Ово је семе обучено редовно у плашт псеудо-науке. Покушаји да се ствар у овом погледу поправи остао је глас вапијућег. Породица и кућа – домаћа црква примила је на себе да пружи оно, што је требало Црква да пружи преко својих одговорних фактора. Али за ову улогу није духовно и религиозно дорасла свака породица. Наша је интенција била да се утицај који је Црква изгубила у школи, пренесе на породицу. У том правцу биће и даље наша настојања.“⁴⁶

У то време Владика Валеријан био је задовољан свештенством и монаштвом, а задовољан је био и посећеношћу богослужењу вернога народа, наводећи да ни стари свештеници не памте тако велики број причасника. Број крштења и венчања се само мало смањило, и то у градовима. Био је презадовољан како и обични верници на себе презимају одбрану вере.

Епископа шумадијског је, види се из његовог извештаја, највише бринуо положај свештеничких удовица, свештеничке сирочади и престарелих свештеника.

Искуство које је стекао као викарни епископ уочи рата, а посебно током и непосредно по окончању рата, Владика Валеријан је касније допунио и као епархијски епископ који је у време неустранивог Патријарха Гаврила био члан Светог Архијерејског Синода. Сустрети Патријарха Гаврила са представницима тадашњих власти, уз присуство свих епископа из Светог Синода, били су веома оштри и понекад напети.⁴⁷ Водило се рачуна од стране клира које се речи

Православне Цркве о стању у Шумадијској епархији у 1947. години. Православни епископ Епархије шумадијске Бр. 257 од 5. маја 1948. године. АСин.

⁴⁵ *Исшо.*

⁴⁶ *Исшо.*

⁴⁷ Белешка о посети г. Милоја Дилпарића, председника Државне комисије за вер-

користе, али су поруке увек биле веома изразите. Такав чврст став Српска Црква, после смрти Патријарха Гаврила, никада више није заузимала. Патријарх је знао да иза себе има заточеништво под Немцима као штит, а био је и свестан својих година. То му је омогућавало да испред Светог Синода заузме чврст став, не увлачећи при том у незгодне ситуације младе епископе. Владика Валеријан је тако искусио доста тога из тог тешког периода, без да је отворено ушао у сукоб са тадашњим властима.

Са Патријархом Гаврилом је понекад учествовао и у хиротонисању нових епископа.⁴⁸

Године 1950. умро је Патријарх Гаврило. Био је то велики губитак за Српску Цркву. У клиру је остао утисак да је он био велики првојерарх који је знао, умео и хтео да брани Цркву, и да је добро води у тим немирним временима.⁴⁹ Владика Валеријан је тада био члан Светог Архијерејског Синода, и активно је учествовао у свему што је у таквим приликама дужност Светог Синода. Тада је са другим члановима Светог Синода, епископима Арсенијем и Викентијем, примио делегацију Савезне верске комисије – Дилпарића и Калезића, и остало је забележено да су чланови Синода изјавили да је Патријархова смрт била изненадна, и да је то велики губитак за Српску Православну Цркву.⁵⁰ Истим поводом, Свети Синод примио је 10. маја 1950. године и делегацију Савеза Удружења свештеника. Присутни су били Митрополит Арсеније, и епископи Викентије (касније Патријарх српски), Владимир и Валеријан. Неко је за државне органе саставио извештај о току сусрета, у коме је за Владикау Валеријана навео: „Валеријан је цјело вријеме шутао.“⁵¹

Владика Валеријан је у Крагујевцу живео скромно, на почетку у изнајмљеној кући. Дошао је са једним кофером, а кућа у коју се сместио била је потпуно празна. Крагујевачки свештеници су успели да од верника набаве један кревет, ормар, сто и пећ. Кућа је имала 4 собе и 2 предсобља, грађена је крајем XIX века, већ је била оронула, те је на брзину преуређена. Месечно је плаћано за закуп куће 500 тадашњих динара.⁵² Домаћица у двору била је баба Круна, мајка

ска питања при Председништву Владе ФНРЈ, Његовој Светости и новоизабраним члановима Светог Архијерејског Синода дана 8. јула 1949. године. Син. Бр. 2462 од 14. Септембра 1949. године. АСин.

⁴⁸ Учествовао је у хиротонисању Епископа Никанора Иличића.

⁴⁹ *Лейшойис Саборне цркве у Крагујевцу.*

⁵⁰ Забљешке о смрти Патријарха Гаврила од 8. маја 1950. године, АЈ, 144 – 3 – 61.

⁵¹ Извештај о Комеморативној сједници 10. маја 1950. године упућен државним органима. Потпис је недовољно читљив. АЈ – 144 – 3 – 61.

⁵² Ова кућа је за епархију купљена тек 1953. године за тадашњих 1.500.000 дина-

страдалог друга Владике Валеријана. Тако су почели први дани у новој епархији.

Иначе, Владика Валеријан у својој епархији није запамћен као епископ познат по чежњи за овоземаљским благом и разметљивошћу, већ као штедљив и скроман, увек спреман да помогне од својих прихода.

Када би му у посету долазио неки свештеник, прво би га Владика питао за породицу, а потом да ли је за зиму припремио зимницу и дрва. Младим свештеницима, како би им помогао финансијски када им је помоћ најпотребнија, знао је да да на опслуживање још једну парохију.

И сама Црква је живела скромно. Сваки мали подухват био је велика радост. Ако би се фарбала ограда Саборне цркве (1956) или ако би се прикупљао прилог за израду Христовог гроба (1957), све је то била велика ствар за тадашње стање Цркве.

Владика је морао да се бори да заштити сваки педаљ порте Саборне цркве. Власт је 1958. године одузела југоисточни део порте за подизање зграде ДОЗ-а. Владика је изричито био против тога. Био је подржан и од Црквеног одбора, чак се Црвена општина жалила и преко суда, али нису могли да сачувају порту у целини.

Следеће године Владика је лично повео акцију да се организује прикупљање прилога за оправку Саборне цркве која је била у лошем стању.⁵³ Тих година (1959) радост је била и када би црква од неких пензионера добила половне тепихе. Познавао је Владика тешко стање цркве, па је и сам, од својих скромних прихода, приложио цркви 1960. године четири свештеничке и једну ђаконску одежду.

У то време забрањене су пратње покојника по граду, и то су власти урадиле из два разлога. Први је био из потребе уређења урбаног начина живљења, а други је произишао из тадашње државне идеологије – апсолутно потискивање цркве из живота друштвене заједнице. Из тог разлога одобрено је Цркви да на Градском гробљу у Крагујевцу преуреди једну породичну гробницу у капелу.⁵⁴ На предлог свештеника Марка Подгорца, старешине Саборне цркве, 1964. године вођени су преговори са Управом гробља о подизању капеле на Палилулском гробљу, али није постигнут договор.⁵⁵

ра. Степковић, Протојереј Драгослав М., „Четрдесетогодишњица Епархије шумадијске“, *Каленић* 6 (1987), 10.

⁵³ О тим оправкама више види у *Летопису Саборне цркве у Крагујевцу*.

⁵⁴ Капела на Градском гробљу у Крагујевцу посвећена је Светим Мироносицама, и дан данас, преуређена и осликане у време старешине свештеника Зарије Божића, служи истој сврси.

⁵⁵ *Летопис Саборне цркве у Крагујевцу*. Палилулско гробље је тако до данашњег дана остало без цркве – капеле.

Ове тешкоће и немаштина у Саборној цркви у Крагујевцу били су само мале недаће у односу на оно што се дешавало широм епархије. Чим је Владика дошао у Крагујевац, почеле су да стижу жалбе свештеника о забранама литија и о инцидентима. То се дешавало и у другим епархијама, па је на захтев Патријарха Гаврила Владика Валеријан 9. јуна 1947. године писао Комисији за верске послове. Жалио се на забране литија и на изазивања инцидентата од стране власти, наводећи конкретне примере.⁵⁶ Само пет дана касније Владика Валеријан се опет на Патријархов захтев поново обратио Комисији за верске послове, наводећи нове инциденте.⁵⁷

У августу месецу Шумадијска епархија је интервенисала за ослобађање похапшених верника на литијама у селу Губеревцу.⁵⁸ У септембру се епархија жалила на неовлашћене наплате аренде од стране локалних власти продавцима и власницима шатора који су се затицали у црквеним портама за време црквених слава.⁵⁹ Већ следеће године жалио се Црквени суд Епархије шумадијске на нападе на цркве, на безразложна хапшења свештеника и верника, на ометања богослужења, на вређање верника и забране и ометање литија. Притисак није попуштао годинама, што се види и из интервенције Владике Валеријана 19. августа 1952. године код Комисије за верске послове, узимајући у заштиту земљораднике из села Брезовца који су осуђени јер су сакупљали прилоге како би сахранили свог преминулог пароха Бранка Цуцуровића.⁶⁰ Пуне су архиве интервенција Владике Валеријана за осуђене свештенике, за монахиње којима је пређено присилним радом у Босни, за јеромонахе којима је наређивано да раде разне послове...

Каква је ситуација била тада види се по томе што је епископ шумадијски морао добро да процени да ли понегде у својој епархији може

⁵⁶ Више види у Писмо Владике Валеријана бр. 1117 од 9. јуна 1947. године српској Комисији за верске послове, објављено у Мишина, Вељко Ђурић, *Лешојис Српске Православне Цркве 1946–1958. године*, трећа књига, Српско културно друштво „Зора“, Книн – Београд, 2002, 1011.

⁵⁷ Више види у Писмо Владике Валеријана бр. 1145 од 15. јуна 1947. године српској Комисији за верске послове, објављено у Мишина, Вељко Ђурић, *Лешојис Српске Православне Цркве 1946–1958. године*, трећа књига, Српско културно друштво „Зора“, Книн – Београд, 2002, 1012.

⁵⁸ Види у Мишина, Вељко Ђурић, *Лешојис Српске Православне Цркве 1946–1958. године*, трећа књига, Српско културно друштво „Зора“, Книн – Београд, 2002, 1018–1019.

⁵⁹ Види у Мишина, Вељко Ђурић, *Лешојис Српске Православне Цркве 1946–1958. године*, трећа књига, Српско културно друштво „Зора“, Книн – Београд, 2002, 1022–1023.

⁶⁰ Преминули свештеник био је избеглица, а породица веома сиромашна. Види у Мишина, Вељко Ђурић, *Лешојис Српске Православне Цркве 1946–1958. године*, трећа књига, Српско културно друштво „Зора“, Книн – Београд, 2002, 1231–1232.

да служи, а да га тамо не очекује непријатност. Осим тога, велика тешкоћа било је сиромаштво и лоши путеви. Путовао је Владика чезама, тањигама, аутобусима, фијакерима. Понекад и пешице. Ноћивао је приликом тих канонских посета веома скромно. Када је једном посетио манастир Благовештење, морао је са ђаконом да ноћи у шупи која је прокишњавала.

Преузимањем Епархије шумадијске, Владика је преузео и администрацију Жичком епархијом, јер се Владика Николај налазио у Америци. У свом годишњем извештају за 1947. годину, хвалио је тамошње свештенство и монаштво, али се жалио на немаштину. Није могао да врши канонске посете: „Канонске визитације, из познатих разлога, нисмо могли обављати. Упознавање епархије морали смо чинити преко аката и путем усмених информација.“⁶¹

Владика Валеријан није био неинтересантан тадашњим властима. Будно су пратили како се понаша. Непознати аутор је, за некога из власти, саставио извештај о епископима СПЦ са територије НР Србије, и у њему је за Владика Валеријана написао:

„Један је од потписника антикомунистичког *Ајела српском на-
рогу* у току рата. После рата није се непријатељски истицао али није показивао ни наклоности према новој Југославији. Врло је затворен и углавном се држи по страни. На речима показује добру вољу за сређивањем односа између цркве и државе а у пракси или се не залаже за то или у најчешћим случајевима бива на страни најреакционарнијих епископа. Тако напр. прошле године обећао је да ће гласати за признање Удружења и да ће дати пуну подршку Патријарху у његовим напорима за сређивањем односа са државом али та обећања није доследно испунио. Додуше није гласао против Удружења али није гласао ни за (уздржао се од гласања). На овогодишњем Сабору био је строго по страни тако да је скоро био не приметан. Нити је позитивно нити негативно иступао, али приликом доношења саборских одлука увек је гласао за предлоге и став реакционарног епископата. Треба напоменути да старији реакционарни епископат има на њега доста великог утицаја.“⁶²

⁶¹ Извештај Владике Валеријана о стању Епархије жичке у години 1947. Православни епископ Епархије шумадијске Бр. 263 од 7. маја 1948. године. АСин.

⁶² Непотписани извештај за некога на власти, под насловом „Кратки подаци за епископе са територије НР Србије“, написан у Београду 13. јула 1954. године. Интересантна је дописана белешка „Врло битно“.

Трудио се Владика Валеријан у време Патријарха Викентија да се што мање експонира, али је више нагињао „старој струји“. Тако се Патријарх Викентије једном приликом 1952. године јадао представницима власти о проблемима које је имао око признања Свештеничког удружења, помињући и Владику Валеријана. Чудио се његовом понашању, односно ставу, иако је имао добру епархију, а није имао никакве личне незгоде.⁶³

Уочи редовног заседања Светог Архијерејског Сабора 1953. године, професор Богословског факултета др Душан Глумац написао је извештај Државној комисији за верска питања о могућим проблемима на Сабору. Наводећи како очекује да ће се који архијереј понашати, за Владику Валеријана је писао да је, заједно са Епископом Василијем, тесно повезан са „старима“, и да избегава да уђе у Синод, јер је и он са „старима“ избегавао да се компромитује, очекујући „треће“ време.⁶⁴

На пријему чланова Светог Архијерејског Сабора 1958. године, код тадашњег председника Југославије Јосипа Броза, Владика Валеријан се приликом фотографисања поставио на веома пристojној удаљености.

5. Време Патријарха Германа

Владика Валеријан је Патријарха Германа врло добро познавао од раније. Он је и замонашио Патријарха Германа.⁶⁵ Били су веома блиски, до избора Патријарха 1958. године.

Избор Патријарха је од државе био режиран и условљен (што не треба мешати са тим какав је био Патријарх Герман). То највише сведочи посета Светог Синода СПЦ Савезној комисији за верска питања када су „чланови Синода (а били су присутни сви) преко Епископа Хризостома саопштили одлуку Саборске конференције, по којој су епископи вољни да се Патријарх изабере споразумно са државом, али да Епископат не може дати раније имена кандидата пошто по Уставу Српске Православне Цркве на то има право више од 15 епископа. Епископат моли државу да из списка личности које имају право по Уставу да буду кандидати изнесе шта има против кога лично.“⁶⁶

⁶³ Ђурић, Вељко Мишина, *Летопис Српске Православне Цркве 1946–1958. године*, Српско културно друштво „Зора“, Книн – Београд, 2000, 246.

⁶⁴ Ђурић, Вељко Мишина, *Летопис Српске Православне Цркве 1946–1958. године*, Српско културно друштво „Зора“, Книн – Београд, 2000, 274.

⁶⁵ Као администратор Жичке епархије, док је Владика Николај Велимировић био у изгнанству, Владика Валеријан је рукоположио и Патријарха Павла за јерођакона.

⁶⁶ Поверљива Забелешка о посети Синода Синода Српске Православне Цркве

На тај предлог Светог Синода, председник Савезне верске комисије (тј. тадашњи федерални министар вера) Добривоје Радосављевић је дословно рекао: „Држава захтева да један од тројице кандидата буде Епископ жички Герман, а друга двојица кога год хоће Епископат“.⁶⁷

Постоји и усмено предање да је Владику Валеријана, учи избора, у Крагујевцу посећивао ноћу и председник верске комисије. Један свештеник је сатима лежао сакривен испод завесе на отвореном прозору у кући која је била тик уз двор, и слушао разговор. Највероватније по позиву Владике, да ако се нешто догоди, остане истинито сведочанство о томе.⁶⁸ Владика Валеријан је био изложен различитим увредама и претњама да се прихвати кандидатуре као један од кандидата, како би то дало легитимитет избору Патријарха. Владика је био упоран и стално је понављао: „Мој кандидат за Патријарха је Владика Хризостом“. Када су га питали да ли он сам жели да постане Патријарх, одговор му је био исти.

У току избора, Владика Валеријан је био и један од кандидата за Патријарха 1958. године, али је, као и Митрополит Дамаскин, одустао, не желећи да учествује у таквом избору.⁶⁹

Колико је Владика Валеријан имао поверења у Епископа Хризостома, и да је то поверење било обострано, види се и по томе да је Епископ Хризостом понекад свој глас на Сабору, када је био одсутан, поверавао Владици Валеријану.⁷⁰

Проту Марка Подгорца, свештеника од поверења, Владика Валеријан је молио да разговара са господином Којунџићем из Крагујевца и да га замоли да као члан изборног сабора не гласа за избор Епископа Германа за Патријарха. Којунџић је отишао на изборни сабор, али је тамо гласао за Патријарха Германа, и све му испричао. То је утицало на однос новоизабраног Патријарха према Епископу шумадијском.⁷¹

Савезној комисији за верска питања 8. септембра 1958. године, Ров. Вг. 125/58, објављено у Вељко Ђурић Мишина, *Прилози за историју Српске Православне Цркве II*, Лепосавић, 2006, стр. 14.

⁶⁷ Исто. Занимљиво је да је тај састанак трајао само 15 минута.

⁶⁸ Тог свештеника је Владика Валеријан ценио, и 1976. године је предложио Св. Синоду да га одликује правом ношења напрсног крста „због примерног свештеничког владања, предане свештеничке и парохијске службе, показане дисциплине, љубави и оданости СПЦ и својој служби Богу и своме народу“. Св. Синод је прихватио предлог. Син. Бр.924/76 од 13. априла 1976. године. АСин.

⁶⁹ Поверљиви документ као Забелешка о посети Савезној комисији за верска питања чланова Синода Српске Православне Цркве, дана 9. септембра 1958. године, Ров. Вг. 127/58. објављено у Вељко Ђурић Мишина, *Прилози за историју Српске Православне Цркве II*, Лепосавић, 2006, стр. 15.

⁷⁰ АЈ – 144 – 66.

⁷¹ Разговор са породицом упокојеног проте Марка Подгорца, децембар 2012. г.

После избора Епископа Германа за Патријарха 1958. године, Епархија жичка остала је упражњена све до 1961. године. Патријарх је Жичку епархију нудио угледним епископима, а међу њима и Епископу шумадијском Валеријану. Владика Валеријан није прихватио да са Шумадијске епархије пређе на Жичку.⁷²

Након избора односи са Патријархом су захладнели, до неколико година пред смрт Владике Валеријана. Како су односи постајали бољи, тако је Владика Валеријан постајао све више утицајан у Сабору, чак је Владика Сава причао да је Владика Валеријан усмеравао ток Сабора.⁷³

Као Епископ шумадијски, као озбиљан епископ, Владика Валеријан је често био у делегацијама које су посећивале, или дочекивале представнике других Православних Цркава. Тако је 1956. године путовао у Москву, приликом обнављања српско-руских односа. Дочекивао је госте на Опленцу, као Александријског Патријарха или Патријарха цариградског Атинагору, или у Крагујевцу Патријарха руског Пимена. Тада је искоришћена посета Руског Патријарха да се у Шумарицама постреланим Крагујевчанима одслужи помен после читавог низа година. Са Патријархом Германом путовао до Босне, Херцеговине, Свете Горе...

Да се претпоставити да је Владика Валеријан своје односе према властима градио, без обзира на притиске, онако како је проценио да је то одговарало Цркви. Када је 1963. године Свети Архијерејски Сабор донео одлуке о променама у Српској Цркви на Западу, и када су уместо бившег Епископа Дионисија бирана тројица нових епископа, Владика Валеријан је подржао такве одлуке.⁷⁴ У сукобу који је настао са јерархијом из Македоније након њиховог неприхваћеног проглашења аутокефалије, Владика Валеријан је био за умерено решење.⁷⁵ Био је

⁷² Пов. бр. 01–198/1–61. Забелешка о разговору секретара Савезне комисије за верска питања Милоја Дилпарића са Патријархом Германом – 24. т. г. Од 11,30 – 13 часова у Патријаршији. АЈ – 144 – 52.

⁷³ Потврда речи владике Саве може да буде и осуда македонских архијереја на Светом Архијерејском Сабору 1967. године. Владика Валеријан је био један од епископа који су успели да убеди већину на Сабору за блажу одлуку а не моментално рашчишћење. Био је присталица става да се оставе отворена врата. Забиљешка о разговору између тајника Комисије за вјерска питања Извршног вијећа Сабора Ивана Лазића и Епископа пакрачког Емилијана Мариновића вођеном дне 25. IV 1968 у епархијском двору у Пакрацу. До разговора је дошло на захтјев Лазића. АЈ – 144 – 110.

⁷⁴ Владика Валеријан 1963. године у разговорима са представницима власти ни је држао страну Епископа Дионисија. Белешка о разговору председника Комисије за верска питања Републике Србије од 25. јула 1963. године. АЈ – 144 – 67.

⁷⁵ Извештај од 25. маја 1967. године Комисије Републичког извршног већа за верска питања о разговорима са епископима Српске Православне Цркве са подручја СР Србије, обављених пред заседање Светог Архијерејског Сабора СПЦ 1967. године о односу између Српске и Македонске православне цркве. АЈ – 144 – 104.

става да Македонцима не треба дати аутокефалност, али да не треба за собом затворити сва врата.

Велики успех Владике Валеријана је што је у веома тешким временима за Цркву, по речима блаженопочившег Владике Саве, поставио здраве темеље младој епархији. Крагујевац је тада био војни центар и центар војне индустрије, а самим тим и стециште многих безбедносних служби ненаклоњених Цркви.

Када су касније окови око Цркве попустили, Владика је почео више да путује по епархији. Прве канонске посете Владика Валеријан почео је тек 1952. године.⁷⁶ Да обиђе епархију требало му је 12 година, о чему је у Летопису епархије и сам записао:

„Старали смо се да обиђемо сваку парохију у Епархији и то смо за ових 17 година и учинили. Обишли смо, са сасвим малим изузетком, све. У огромној већини парохија служили и постарали смо се да кажемо коју поучну и утешну реч. То обично приликом храмовних слава или разних освећења: св. храмова, звоника, црквених и парохијских кућа, иконостаса и слично.“⁷⁷

За подизање нових цркава није добијао дозволе, па је тако „подстицао подизање нових парохијских домова, црквених сала и звоника“.⁷⁸

Обновљене су 72 цркве, 2 су президане, сазидано је 20 звонара и подигнута су 44 нова парохијска дома.⁷⁹

У време Владике Валеријана почело се и са фрескописањем Саборне цркве. Почело се од олтара, а фрескописац је био јеромонах Наум Андрић. Подухват је финансиран од добровољног прилога верника које су сакупљали свештеници. Планирано је да се радови наставе, али је несрећа Владике Валеријана даље радове зауставила.

Када је Владика дошао у Шумадијску епархију, затекао је само 6 монаха и 23 монахиње. Иза Владике је остало 22 монаха и 70 монахиња, а рукоположио је и око 100 свештеника.⁸⁰

⁷⁶ Степковић, Протојереј Драгослав М., „Четрдесетогодишњица Епархије шумадијске“, *Каленић* 6 (1987), 10.

⁷⁷ Степковић, Протојереј Драгослав М., „Четрдесетогодишњица Епархије шумадијске“, *Каленић* 6 (1987), 10.

⁷⁸ Сава, Епископ шумадијски, *Српски јерарси од деветиој до двадесетог века*, Евро – Унирекс – Каленић, Београд – Подгорица – Крагујевац, 1996, 49. Када је основана Шумадијска епархија, у епархији је било 158 парохија а само 39 парохијских домова.

⁷⁹ Степковић, Протојереј Драгослав М., „Десетогодишњица упокојења Владике Валеријана првог епископа Шумадијске епархије“, *Каленић* 5 (1986), 5.

⁸⁰ Степковић, Протојереј Драгослав М., „Десетогодишњица упокојења Владике Валеријана првог епископа Шумадијске епархије“, *Каленић* 5 (1986), 4.

У време Владике Валеријана обновљен је манастир Ралетинац, па манастир Тресије, па манастир у Темнићу, и на крају Благовештење (рудничко).

Био је таквог карактера да је понекад знао да плане на свештенике, али је, како прича један стари прота из свог искуства, као човек јаке вере, знао убрзо да позове свештенике и да им се извини и тражи опроштај.

Своју крсну славу, Светог Василија Великог, обележавао је скромно, али достојанствено. Редовни гости су му били свештеници Саборне и Старе цркве из Крагујевца, и епископи жички Василије и браничевски Хризостом. Треба знати да су та два епископа, уз Владикау Валеријана, били стубови Српске Православне Цркве у тим тешким временима. Владика Хризостом је био, по разним сведочанствима савременика, најумнији наш епископ тог времена, и несуђени Патријарх на изборима 1950. године.

Владика Валеријан је са тада младим Епископом Савом Вуковићем, својим наследником на трону епископа шумадијских, одржавао један отворен и срдчан однос.

Владика је волео и поштовао монаштво. Та љубав је, како за време Владикиног живота тако и по његовом упокојењу, била обострана.⁸¹ За његово време, после три века, пропојао је манастир Тресије.⁸²

Пуно је помагао сиротињу. Често је и целу своју плату давао сиромашнима.⁸³

Своје родитеље сахранио је у манастиру Грнчарица. У том манастиру, у Цркви Светог Николе, за покој душа својих родитеља Владика је приложио живопис, а често је гледао да помогне и овај манастир.

6. Страдање, смрт и сахрана

Владика Валеријан је доживео саобраћајну несрећу код села Марковац, 26. октобра 1971. године око 4 сата после подне. Опоравак је био дуг и мукотрпан. На клиници у Београду провео је 4 месеца. У Ле-

⁸¹ Монаштво је вема волело Владикау Валеријана. Осећали су да их он веома поштује и воли. Знали су монаси да владици за Божић донесу прасе, а Владика би одмах слао да му се донесе мантија у којој му је био новчаник. Прасе би платио, без обзира на противљење монаха. Владика је говорио да не жели да узме монашки динар, јер зна како је тешко зарађен.

⁸² Овај манастир Владика Валеријан је посебно волео. У свом тестаменту навео је да је ово најсиромашнији манастир у епархији, и да овом манастиру оставља трећину своје заоставштине (*Тестаменті Владике Валеријана*).

⁸³ Разговор са породицом проте Марка Подгорца, децембар 2012. г.

топису Саборне цркве у Крагујевцу остало је сведочанство непосредних сведока: „Био је скоро парализован. Није могао да иде. Ишао је са дупком. Од тада он више није имао живот, већ само муку“.⁸⁴ У марту месецу 1976. године Владика Валеријан је позвао код себе у двор тадашњег старешину Саборне цркве Марка Подгорца и ђаконa Слободана Пантића, и рекао им је:

„Братије, позвао сам вас да вам кажем да желим да преведем на вас двојицу моју штедну књижицу, коју имам код народне „Југобанке“ у Крагујевцу, 145 000 старих динара. До краја године уложићу још 200 000 динара. Може да се умре свакога дана, а ја сам међу вама најстарији, па према томе треба први и да идем, путем Богу на истину. Да ми издате подушје онако, како сте издали пок. ректору Живану. У случају моје смрти, одмах када чујете да сам умро, позовите братство, обуците ме у одјејаније, ви знате које и одмах ме по томе пренесите у цркву. Известите телефоном Свети Архијерејски синод, који ће одмах поставити Синодалца који ће доћи да организује сахрану.“⁸⁵

Те године Владика је учествовао на Сабору и добро се осећао. У току лета провео је у рехабилитационом центру Врњци двадесетак дана (са Владиком је био и свештеник Марко Подгорац), али му то лечење ништа није помогло. Храбро се носио са великим тешкоћама. „Тамо као и свуда и увек, ретко га је ко чуо да се нарочито жали на болове, а видело се да не може, да се врло тешко креће. Са много напора и воље за савлађивање свега што је било у његовом болесном организму, како је често говорио „све само бруји“, није се ипак жалио. Трпео је надчовечански све.“

Почео је Владика нагло да малаксава. Шетње по порти су постајале све краће, док није престао да се креће. Врло мало је јео, али се због некретања угојио, што је уз болове био додатни проблем за кретање.

Последње године свога живота Владика Валеријан је и даље био члан Светог Синода. На Покров Пресвете Богородице служио је у Саборној цркви у Крагујевцу, следећег дана био је на седници Светог Синода, у суботу 16. октобра је опет служио у Крагујевцу у Саборној цркви где је извршио последње рукоположење у ђаконa, а у недељу је у Орашју извршио последње рукоположење неког кандидата у свештеника. Дана 21. октобра, који се тада обележавао као дан ослобођења,

⁸⁴ *Лешојис Саборне цркве у Крагујевцу.*

⁸⁵ *Лешојис Саборне цркве у Крагујевцу.*

и када је био забрањен парастос у Шумарицама, Владика је, у пратњи проте Марка Подгорца,⁸⁶ присуствовао свечаној седници градске скупштине. Следећег дана Владика је присуствовао седници Светог Синода. Био је изузетно лепо расположен, и при поласку се са свима веома срдачно поздравио, као да се више неће видети. При повратку у двор, био је такође веома лепо расположен.

Сутрадан увече, у суботу 23. октобра 1976. године, умро је Владика Валеријан.⁸⁷ Умро је у својој столици у свом радном кабинету, у току бденија које је служено у Саборној цркви, а на које није могао да оде.

Свештеници су упокојеног Владика обукли у свечану одежду у којој је служио само на Васкрс, и пренели су га у цркву. Свештеници и свештенмонаси су читали Јеванђеље, а свештеници, монаштво и народ непрекидно су долазили да се опросте од свога драгог епископа. На цркву је окачен црни барјак дугачак 10 метара. Света Литургија уз присуство пуно верника служена је и у недељу и у понедељак. У недељу око поднева дошао је као администратор, делегат и члан Светог Синода Епископ жички др Василије, а на сам дан сахране дошли су и Епископ бачки Никанор (тада члан Светог Синода), Епископ вршачки Висарион, Епископ пакрачки Емилијан, Епископ далматински Стефан, Епископ браничевски Хризостом и Епископ нишки Иринеј (садашњи Патријарх Српски). У току дана радио Крагујевац је сваких сат времена обавештавао када ће бити сахрана. Осим свештеника и верника, драгог епископа је дошло да испрати и бројно монаштво Шумадијске епархије. Владика Валеријан је био веома поштован међу монахињама и монасима.

Сахрани је присуствовало око 160 свештеника, а њих 30 је учествовало са архијерејима у самом чину опела. Испред државних власти присуствовао је председник републичке Верске комисије Вита Петковић и секретар Влада Станојевић, а испред градских власти председник верске комисије Милићевић, а уз њега је био и Петар Петровић.

Владика Валеријан је сахрањен у Саборној цркви у Крагујевцу.⁸⁸

Како је читав свој живот посветио Цркви, такав му је био и тестамент. Своје мантије, гардеробу, сатове и техничке уређаје, све је оставио свештеницима и монасима. Епархији је оставио крстове, панагије, одежде и књиге. Обезбедио је средства за сахрану, и оставио је жељу да

⁸⁶ О проти Марку види у Саша Антонијевић, свештеник, „Прота Марко Подгорац“, *Каленић* 2 (2013), 24–28.

⁸⁷ Владика Сава у *Српским јерарсима* пише да је Владика Валеријан умро изненада. Сава, Епископ шумадијски, *Српски јерарси од деветиој до двадесетог века*, Евро – Унирекс – Каленић, Београд – Подгорица – Крагујевац, 1996, 49.

⁸⁸ Гробно место је било припремљено још током 1959. године, када је извршено генерално сређивање цркве.

се сав његов иметак у новцу раздели на три дела: Српској Православној Цркви, Епархији шумадијској, и „манастиру Тресију на Космају, јер је он најсиромашнији“.⁸⁹

После сахране, у владицином двору је приређена вечера на којој су били епископи и представници власти, када се догодио један мали инцидент. „Том приликом на вечери Епископ славонски Емилијан обратио се председнику верске комисије са речима: „У Србији су врло добри односи између Цркве и државе“. На то му је овај одговорио подигнувши се мало са свога места прстом испруженим према Епископу Емилијану, са мало повишеним тоном: „Благодарећи Епископу Валеријану“.“⁹⁰

Свештеници су 40 дана за редом служили Свету Литургију, четрдесетодневни парастос Епископ жички Василије, а полугодишњи парастос епископи жички Василије и бачки Никанор. Поводом тог парастоса објављен је у црквеној штампи чланак са пар речи о Владици Валеријану:

„Епископ Валеријан био је човек велике љубави. Све људе и сву своју духовну паству је веома волео. Никога он није могао да мрзи. Врата његовога дома била су свима отворена; за свештенике и монахе у свако доба. Свакоме је био искрени пријатељ. Зато га је паства необично волела и много поштовала. Сам је био дисциплинован у вршењу својих дужности а то је исто тражио и од својих свештеника. Био је човек веома компромисан и широкогруд, никада осветољубив; свима је праштао, а ако би кога повредио у осећањима, молио је за опроштај.“⁹¹

Годишњи парастос служили су епископи бачки Никанор, далматински Стефан и шумадијски Сава. Увек су имали лепе речи за упокојеног Епископа Валеријана.

Када је Владика Сава устоличен за шумадијског епископа, прве суботе је служио Свету Литургију и одмах затим парастос над гробом Владике Валеријана, и „истакао је као ретко ко пре њега фигуру духовно-моралну“ Владике Валеријана, назвавши га „Савешћу Светог Архиепископског Сабора“.⁹²

⁸⁹ *Тесѣаменї Епископа шумадијскої Валеријана.*

⁹⁰ *Лешоїис Саборне цркве у Країујевцу.*

⁹¹ Јевтић, Драгиша, свештеник, Пантић, Слободан, Ђакон, „Полугодишњи парастос блаженопочившем Епископу Валеријану“, *Гласник* 5 (мај 1977), 133–134.

⁹² *Лешоїис Саборне цркве у Країујевцу*, 89.

Литература:

Антонијевић, Саша, „Историја Српске Православне Цркве у Словенији“, *Теолошки погледи* XLVI (2013), 3, 923–950.

Антонијевић, Саша, „Прота Марко Подгорац“, *Каленић* 2 (2013), 24–28.

Vuković, Tomislav, „Dijalogom do istine zbog sadašnjosti i budućnosti“, *Glas koncila* 8 (1705) (25. 2. 2007), 25.

Д. М. С., „Двадесет година од упокојења Епископа Валеријана“, *Каленић* 4–6 (1996), 10.

Ђурић, Проф. др Вељко, „Архијереји Српске Православне Цркве 1941–1944. године у документима немачке службе безбедности“, *Српска слободарска мисао* (септембар/октобар 2000), 171–193.

Ђурић, Ђ. Вељко, *Годишња Српске Православне Цркве 1941–1945*, Београд, 1997, 172.

Ђурић, Вељко Мишина, *Прилози за историју Српске Православне Цркве II*, Лепосавић, 2006.

Ђурић, Вељко Мишина, *Годишња Српске Православне Цркве 1946–1958. године*, Српско културно друштво „Зора“, Книн – Београд, 2000.

Ђурић, Вељко Мишина, *Годишња Српске Православне Цркве 1946–1958. године*, трећа књига, Српско културно друштво „Зора“, Книн – Београд, 2002.

Јевтић, Драгиша, свештеник, Пантић, Слободан, ђакон, „Полугодишњи парастос блаженопочившем Епископу Валеријану“, *Гласник* 5 (мај 1977), 133–134.

Јосиф, Митрополит скопски, *Мемоари*, Цетиње, 2006.

Годишња Саборне цркве у Крагујевцу.

Сава, Епископ шумадијски, *Српски јерарси од деветиој до двадесетиој века*, Евро – Унирекс – Каленић, Београд – Подгорица – Крагујевац, 1996.

Слијепчевић, др Ђоко, *Историја Српске Православне Цркве*, књига III, ЈРЈ, Београд, 2002.

„Спашавање моштију Светих Срба 1942. године и мисија професора Радослава Грујића“, *Каленић* 6 (2013), 34–38.

Српска православна епархија шумадијска 1947–1997. Шематизам, Каленић, Крагујевац, 1997.

Степковић, Протојереј Драгослав М., „Десетогодишњица упокојења Владике Валеријана првог епископа Шумадијске епархије“, *Каленић* 5 (1986), 2–5.

Степковић, Протојереј Драгослав М., „Четрдесетогодишњица Епархије шумадијске“, *Каленић* 6 (1987), 9–12.

Архив Југославије

Архив Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве

Примљено: 1. 7. 2014.

Одобрено: 15. 8. 2014.

BISHOP VALERIJAN OF ŠUMADIJA

Saša Antonijević

Serbian Orthodox Diocese of Šumadija, Kragujevac

Summary: *This is a story about the life of the Bishop of Šumadija Valerijan Stefanović. This biography of one of the momentous bishops of the Serbian Orthodox Church in the difficult period of persecution, has been, for the first time, based on the documentation and testimonies. There was not much writing about this ecclesiastic, but numerous testimonials remained after this modest Godly man who never stirred up any conflicts, but discretely and resolutely mended and built.*

Key words: *Bishop Valerijan, Diocese of Šumadija, Serbian Orthodox Church.*

АУТОБИОГРАФИЈА ПРОТЕ ДР ЛАЗАРА МИРКОВИЋА (ПРОФЕСОРА СТАРЕ КАРЛОВАЧКЕ БОГОСЛОВИЈЕ, БОГОСЛОВИЈЕ СВЕТОГ САВЕ У СРЕМСКИМ КАРЛОВЦИМА И ПРВОГ ПРОФЕСОРА ЛИТУРГИКЕ ПРАВОСЛАВНОГ БОГОСЛОВСКОГ ФАКУЛТЕТА УНИВЕРЗИТЕТА У БЕОГРАДУ)

Игнатије Марковић*
Православни богословски
факултет
Универзитета у Београду

Апстракт: Протојереј професор др Лазар Мирковић био је ученик и професор старе Карловачке богословије, као и професор Богословије Светог Саве у Сремским Карловцима и први професор литургије на Православном богословском факултету у Београду. Својим животоу у Цркви и неуморним радом на пољу богословске науке дао је пример многим генерацијама. Пред нама је његова аутобиографија која показује његову жељу и ревност да своје и будућим нараштајима буде што више од користи.

Кључне речи: Аутобиографија, стара Карловачка богословија, Богословија Светог Саве, Богословски факултет у Београду, литургија, Матица српска, Српска академија наука, стара српске биографије, Никодимов штић.

Протојереј професор др Лазар Мирковић био је ученик и професор старе Карловачке богословије, као и професор Богословије Светог Саве у Сремским Карловцима и први професор литургије на Православном богословском факултету у Београду. Својим животом у Цркви и неуморним радом на пољу богословске науке дао је пример многим генерацијама ученика, остајући спреман да на њихова питања радосно даје одговоре и касније када су завршили своје школовање и када су му

* monignatios@yahoo.com.

се обрађали као свештеници. Његова љубав према Христу дала му је снагу да издржи тешкоће живота. Пред нама је његова аутобиографија која показује његову жељу и ревност да своме и будућим нараштајима буде што више од користи. Од старих српских рукописа којима се бавио посебно је значајан рукопис Никодимовог типика који је изгорео у Народној библиотеци у Београду, а који је прота Лазар Мирковић фотографисао и тако омогућио да он дође до нас. За време рата, како сам сведочи, гладан је преписао читав типик који има 358 страна, очекујући да ће одмах после рата овај типик бити штампан. Али после Другог светског рата је дошло друго време и друга мерила, Никодимов типик је стављен у страну. А прота др Лазар Мирковић је наставио да се труди да се Никодимов типик одштампа, трудећи се да проучава и друге рукописе и знајући да ће њихово време доћи.

У наставку доносимо препис поменуте аутобиографије блажене успомене проте др Лазара Мирковића.¹

* * *

„Родио сам се у Пивницама (Бачка) 4 јулија 1885 од оца Јеврема и матере Тајсије (Милице), рођ. Суботић. Отац ми је био родом из Пивница (рођен 2.VI.1849), а мати из Силбаша (Бачка). По занимању отац ми је био прво ратар, а од 1896 је био општински чиновник у Шиду (Срем). Отац ми је био писмен и волео је да чита књиге. Сећам се да је у очевој кући у Пивницама, када сам био дете, за гредом која је држала таваницу, било свега три књиге: 1) Свето писмо Старога и Новог Завета, 2) Друга књига Вукових српских народних јуначких песама (Беч, 1845), увезана у кожу као старе црквене књиге и 3) календар. Мати ми је умрла 26 фебруара 1912 у Шиду у 56 години живота. Отац ми је умро у Шиду 27 децембра 1927.

Имао сам браћу и сестре: Спиридона, Анку, Драгу, Миливоја и Видосаву. Спиридон, Анка и Драга умрли су од дифтерије као мала деца

¹ У рукописном одељењу Матице српске, под редним бројем М. 12446 чува се „Аутобиографија Др Лазара Мирковића, редовног професора Универзитета у Београду“ написана у Београду 18. марта 1955. године писањем машином, на 25 страна, понегде исправљана ручно, а затим допуњена текстом под називом „Допуне ка аутобиографији Др. Лазара Мирковића, професора Универзитета у пензији“ написаним у Сремским Карловцима 6. септембра 1964. године, такође писаним писањем машином, на 15 страна, понегде исправљеним ручно. Аутобиографија је писана на тражење и за потребе Матице српске, па смо за објављивање ове аутобиографије тражили и добили одобрење Матице српске (бр. 0108, од 1. септембра 2014. г.), на чему се Матици српској овим путем захваљујемо.

у Пивницама, Миливој (рођен 27 марта 1883 у Пивницама) је умро као гимназиста у Шиду августа 1899, где је умрла и Видосава (рођ. 1893 у Вуковару, умрла 27 августа 1917). Родитељи Јеврем и Милица, брат Миливој и сестра Видосава сахрањени су у шидском гробљу у породичној гробници.

Основну школу почео сам учити у Вуковару 1890, где су ми родитељи живели заједно са ујаком ми Марком Суботићем, учитељем. Кад сам навршио пет година, моја мати је рекла своме брату Марку, учитељу, да ме узме у школу да само седим, да не бих ишао по улици, не мислећи тиме да будем редован ђак школе. Ја сам седео у школи и учио као и други ђаци, и даље наставио школу. III разред основне школе наставио сам у Новим Карловцима (Сасе) у Срему (опет код ујака Марка Суботића), а IV разред свршио сам у Сремским Карловцима (1894), камо су ми се родитељи доселили (1893–1896) ради школовања деце.

Када је мој отац Јеврем Мирковић уписивао сина Миливоја у гимназију у Сремским Карловцима, тадањи директор гимназије Стеван Лазић питао га је зашто је дошао у Карловце и каквог је имовног стања. Када му је Јеврем одговорио, да је дошао да школује децу и да има кућу, виноград и осам ланаца земље у Пивницама, саветовао га је директор да не школује децу, јер их неће моћи издржавати на школовању, али га Јеврем није послушао.

Пошто се у Гимназију није могло уписати пре десет година, то се не бих могао уписати у Гимназију (јер сам после свршене основне школе имао само девет година), да ми при упису није помогао рођак Јован Живковић, професор карловачке Богословије. Одвео ме је (1894) у гимназију да ме упише, а уписивање је вршио професор Глигорије Лазић, са којим је мој рођак био добар познаник. Када је Г. Лазић тражио крштеницу, мој рођак је рекао да још није стигла, да ћемо је накнадно поднети, а да имам десет година. Време је пролазило, директор Стеван Лазић би навраћао у мој разред опомињући ме да донесем крштеницу, коју сам донео тек у другом полугодишту пред крај школске године. Са девет година учио сам први разред Гимназије, у коме је латински језик предаван 7 часова недељно. Са 11 година у трећем разреду гимназије, поред осталих предмета, учио сам и Грчки језик.

Гимназију са испитом зрелости (1902) и Богословију (1906) свршио сам у Сремским Карловцима. Као гимназиста певао сам у цркви и на беседама кроз осам година у гимназијском хору, који је одлично водио професор музике Душан Котур, и тако сам заволео богослужење и црквено појење. Као богослов у Срем. Карловцима помогао сам проти Јовану Живковићу, професору Богословије у Срем. Карловцима да изда свој „Нотни зборник црквених песама, које се поју на вечерњу, јутрењу,

литургији и другим богослужењима православне српске цркве, као и велико појање у један глас са додатком све три литургије у четири гласа за мушки збор, прибрао и издао протопрезвитер Јован Живковић, професор у Богословији. Нови Сад 1908“ тако, што сам песме из мешовитог хора претворио у мушки и знатан део Нотног зборника ревидирао, како каже Јован Живковић у предговору овога Нотног зборника. Као слушаалац Карловачке Богословије био сам диригент богословског мушког хора, који је за мога дириговања постао чувени мушки хор у Војводини. Исидор Бајић, композитор, приказао је једно појање овога хора на литургији у новосадској Саборној цркви у новинама Застави (у мају месецу 1906) и похвално се изразио о појању овога хора.

Када сам свршио богословију у Срем. Карловцима, наставио сам богословске студије на Богословском факултету у Черновцима (апсолвирао 1908, а докторирао 16 новембра 1912). На школовању у Гимназији и Богословији у Сремским Карловцима издржавали су ме родитељи. За време школовања у богословији у Карловцима уживао сам клирикалну стипендију. На школовању у Черновцима кроз две године издржавао ме је поред родитеља и клирикалне стипендије углавном прота Јован Живковић. Од септембра 1908 до септембра 1909 био сам у Тителу хоровађа Тителског српског црквеног певачког друштва „Гусле“.

У јесен 1909 постављен сам за наставника музике у Препарандији у Сарајеву, али ово место нисам заузео, јер сам у исто време био постављен за префекта у Богословском семинару у Срем. Карловцима. 27 августа (9 септембра) 1909 положио сам у Новом Саду стечајни испит за добијање порохијског звања.

9 (22) септембра 1909 постављен сам за префекта у Богословском семинару у Сремским Карловцима, на којој сам дужности остао до краја школске године 1912–1913.²

14 (27) јануара 1912 поставио ме је Патронат Српске православне гимназије у Срем. Карловцима за суплента на место професора катихете, иза смрти професора катихете проте Ивана Маширевића, али ово место нисам заузео.

4 (17) децембра 1912 постављен сам за доцента са 1 јануаром 1913 у Српској православној богословији у Сремским Карловцима, а за предмете Црквенословенски језик и Литургику. 14 (27) августа 1915 постављен сам са 1 септембром за ванредног професора, а 1 септембра 1919

² На ову дужност Мирковић је постављен актом Патријарха српског Лукијана Богдановића М. 611 и М. 614, „а на основу одлуке збора високопреосвећене господе епископа“ („Управа Православног Српског Богословског семинара, Карловци, Ад. Број 4 ех. 1909./10. (препис)“, *Досије професора Прође Др Лазара Мирковића*, Архив Православног Богословског факултета у Београду).

за редовног професора у истој Богословији. Од 2 (15) децембра 1917 предавао сам у карловачкој Богословији и Пчеларство.

За ђаконa рукоположен сам на празник арханђела Михајла 8 новембра 1913 у Саборној цркви у Срем. Карловцима, а за презвитера 22 августа (4 септембра) 1915 у придворној патријаршиској капели Св. Димитрија у Сремским Карловцима.

Када је после првог светског рата затворена карловачка Богословија у Срем. Карловцима, постављен сам Указом од 20 новембра 1921 за професора Богословије Св. Саве у Срем. Карловцима, у којој сам предавао Литургику и Грчки језик. На овој дужности остао сам до 2 фебруара 1923.

У годишњаку Музеја града Београда, књ. I (1954), стр. 332 пише: „формални потстрек за оснивање Црквеног музеја дао је 1922 године др. Лазар Мирковић, када је поднео претставку Светом Архијерејском Сабору, у којој је образложио потребу постојања такве установе. Ту је претставку Сабор узео на разматрање и по њој је донео одлуку да се приступи прикупљању података о старинама, које се чувају по црквама и манастирима, и да се добије мишљење свих епископа Српске православне цркве о том предлогу“. Данас постоји Музеј српске православне цркве у Београду.

25 новембра 1922 год. изабран сам од Академског сената Универзитета у Загребу за редовног јавног професора Источно-православног богословског факултета у Загребу, али ово место нисам заузео, јер сам требао бити изабран за професора Богословског факултета у Београду.³

³ Презвитер др Лазар Мирковић јавио се за професора Православног богословског факултета на позив Универзитета још 3. марта 1920. године из Сремских Карловаца следећим писмом:

„Славном
Ректорату Богословског Факултета
у
Београду.

На позив из Универзитета, објављени у Службеним Новинама Краљевства Срба, Хрвата и Словенаца од 27. фебруара 1920. бр. 44, пријављујем се да желим бити професор Богословског факултета на Београдском Универзитету, и то професор Литургије. Ако је могуће с обзиром на број професора и катедара, најбоље би било да је Литургика засебан предмет (види Л. Мирковић, Православна Литургика, стр. 17), ако пак не, онда би се Литургици могао додати још један сродан предмет. Предавање целог т. зв. Практичног Богословља (Литургика, Ходегетика, Катихетика и Омилитика) на једној катедри држим да би било на штету ових предмета, јер су веома опширни и што не чине строго једну групу. Када би Литургика била засебан предмет, сачињавала би: Литургику, литургичке практичне вежбе и евентуално семинарске вежбе.

Уз своју пријаву прилажем ове

а) Сведоцбе:

1. Гимназијску сведоцбу зрелости;

2. Сведоцбу да сам свршио Православну Српску Богословију у Карловцима;

2 фебруара 1923 постављен сам Указом за ванредног професора Православног богословског факултета у Београду по пристанку, а

3. Absolutorium богословског факултета у Черновицима и сведоџбу да сам после два ригороза (егзегетско-историјског и систематско-практичног) промовисан на част доктора богословља на черновачком богословском факултету. (Од сведоџба ригороза при руци ми је само сведоџба I. ригороза, а другога не. Ако је потребно набавићу је, но без положених ригороза није могуће бити промовисан на част доктора. Види приложене Akademische Gesetze und Verordnungen, Czernowitz, 1899. J. 59–62);

б) Радове:

1. Православна Литургика или наука о богослужењу православне источне цркве. Први, опћи део. По литургици Др. Василија Митрофановића и Др. Теодора Тарнавског за српске православне богословије изradio презвитер Др. Лазар Мирковић. Сремски Карловци 1918. VI+322. – Већи део ове књиге је истина превод, но потребно је било уз превод и проверити тачност оригинала, а има у њој доста додатака самостално израђених. (Види предговор ове књиге).

Други део ове Литургике штампа се (Дневна богослужења, литургије св. Јована Златоустог, св. Василија Великог и пређеосвећена, седмично богослужење) и изнеће око 10 штампаних табака. Ако до 31. марта овај део од 10 табака не буде готов, поднећу га до тога рока у рукопису. Ова Литургика је израђена за академска предавања и добро ће доћи као руководство за изучавање Литургике у новооснованом богословском факултету;

2. О богослужбеном песништву православне цркве (рукопис);

3. Из црквеног песништва. Касија. Богословски Гласник, 1914. св. 1. стр. 1;

4. Акатист пресветој Богородици с грчког превео и протумачио Л. Мирковић;

5. О св. литургији од Симеона архиепископа Солунског. С грчког превод.

Бр. 4. и 5. показује колико знам грчки језик, чије је знање потребно литургицару. Осим грчког потребно је и знање рускословенског (црквенословенског) језика. Да сам се бавио изучавањем црквенословенског језика доказујем приложеним рукописом превода граматике старог црквенословенског језика Лескина и Вондрака: 6. A. Leskien, Gramatik der altbulgarischen (altkirchenslavischen) Sprache, Heidelberg 1909. (превод све до глагола). Глаголи су превод из Vondrák, Altkirchenslavische Grammatik, Berlin 1900. Превод још није спремљен за штампу, него је тек брзо рађен први рукопис, који би по потреби могао исправити и по добијеној дозволи за превођење и објавити.

Уз своје сведоџбе и радове спомињем да сам седам година наставник у православној српској богословији у Карловцима, која је у своме целокупном уређењу тежила и ишла за тиме, да се по могућности приближи факултетском уређењу, што сведочи приложени Штатут о уређењу прав. Српске Богословије у Карловцима“ (Досије професора Проте Др Лазара Мирковића, Архив Православног Богословског факултета у Београду). Лазар Мирковић је 13. јануара 1921. године, како стоји у документима у горе поменутом Досијеу, замолио да му се радови које је Деканату Православног богословског факултета доставио уз пријаву у рукопису пошаљу јер их припрема за штампу: О црквеном песништву православне цркве и Граматика старог црквенословенског језика као и Касија. Из црквеног песништва коју је већ штампао у Богословском Гласнику. Радове је примио у Сремским Карловцима 15. фебруара 1921. године. Лазар Мирковић моли да се, његовој поднетој пријави за професора литургије на Православном богословском факултету, 11. маја 1922. године додају његови новообјављени радови: 1. Погребне песме, превод с грчког, Сремски Карловци 1920; 2. Преподобна Параскева – Петка (Хришћански Живот, март 1922. бр. 3, стр. 142–150) и 3. Црква Петковица (историјско-археолошка радња) Гласник, служб. Лист срп. Патријаршије 1. (14.) априла 1922. бр. 7. и даље.

Указом од 21 августа 1925 за редовног професора истог факултета за предмет Литургику.⁴

⁴ Лазар Мирковић је већ 23. маја 1922. године изабран од стране Савета Богословског факултета за редовног професора.

„Господину Ректору Универзитета

Бр. 327

30. маја 1922. г. у Београду

Савет Богословског Факултета у седници својој од 23-ег овог месеца изабрао је једногласно за редовног професора Литургије г. Др-а Лазара Мирковића, свештеника и професора Карловачке Богословије. Шаљући под ./. реферат о овом избору, част ми је молити господина Ректора, да изволи поднети исти Универзитетском Већу на одобрење.

Већу Универзитета Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца у Београду.

... Највећи рад његов, Литургика, истина, већим делом је превод дела Вас. Митрофановића и Т. Тарнавског, али је г. Мирковић многа недовољно обрађена места допунио, а и унео све, што се односи на богослужење и богослужбене предмете Српске православне цркве, те је и у добром избору аутора и својом обрадом и допунама, уношењем најновијих резултата литургичких истраживања, дао дело, које по своме плану, садржају, начину излагања и обиму литературних указивања одговара научним и практичним захтевима руководиога дела за више богословске школе.

Књижевни радови г. Мирковића показују, да се интересовање његово у главноме сасредочава око питања која се односе на литургику и да такво интересовање и жеља за радом у области ове специјалности код њега не само да не слаби, него се појачава и даје повољне резултате. Затим, он добро влада знањем грчког, латинског и црквенословенског језика, а то је неопходно услов за научно искоришћавање литургичких извора. Уз то показује добро познавање богослужбених књига и научне литературе литургичке, у неким случајевима и способност самосталног, критичког разматрања грађе и мишљења. Овоме треба додати и то, да је г. Мирковић већ 9 година предавао овај предмет у једној богословској школи вишега ранга.

На основу свега овога мислимо, да је г. Мирковић заслужан да му се повери катедра Литургије на нашем Богословском Факултету у звању редовног професора, јер налазећи, да је он не само стекао рутине у предавању овог предмета, него има интересовања и способности за научно обрађивање своје специјалности.

јрош. Сш. М. Димитријевић“

(Досије професора Проше Др Лазара Мирковића,
Архив Православног Богословског факултета у Београду)

Универзитетско веће је било мишљења да Лазара Мирковића треба изабрати за ванредног професора. Декан Православног богословског факултета у Београду прота Стеван М. Димитријевић писмом пита Лазара Мирковића да ли прихвата звање ванредног професора образлажући му разлоге таквог мишљења Већа:

„Господину Др-у Лазару Мирковићу, професору

Бр. 566.

6–XI–1922. г. у Београду

Као што Вам је познато, савет Богословског Факултета по Вашем пристанку изабрао Вас је 23. маја ове године за редовног професора Литургије на истом Факултету. Зато што није било седнице Универзитетског већа до краја прошле године, Ваш је избор

Као редовни професор Богословског факултета у Београду био сам декан у школским годинама: 1927/1928, 1928/1929, 1932/1933, 1935/1936, 1937/1938, 1941/1942, 1942/1943, а продекан у школским годинама 1929/1930, 1930/1931, 1933/1934, 1936/1937 и 1938/1939.⁵ Као декан и продекан кроз толики број година допринео сам развоју Православног богословског факултета у Београду и учествовао сам у раду Универзитетске управе и Сената. Деканска дужност одузела ми је у овим годинама много времена, те нисам могао толико радити на науци као иначе.

Дуго година сам био члан испитне комисије за полагање професорског испита.

дошао тек пред прво овогодишње Веће, одржано 4-ог овог месеца. Реферат о Вашим радовима и избору примљен је од Већа са одобравањем, али су извесни чланови његови, небогослови, иначе познати са Вашим радовима и наклоњени Вам, нашли, да би рано било изабрати Вас одмах за редовног професора, него да би требали провести неко време као ванредан и дате за то време још који самостални рад. Потписани је бранио одлуку Факултета и тиме, што сте Ви већ изабрани за редовног професора Православног Богосл. Факултета у Загребу, али му је одговорено, да је избор тај вршила некомпетентна за наш Универзитет инстанција, и да се на исти не сме обазирати. После тога решено је, да се предмет врати Факултетском савету, да промени одлуку своју и изабере Вас за ванредног професора.

Да бих Факултетском савету могао саопштити Ваше мишљење, молим Вас за извешће: би ли се Ви за сад примили звања ванредног професора? С обзиром на расположење према Вама у Већу Универзитета и с надом, да ћете Ви то расположење својим новим радовима још појачати, уверен сам, да не би дуго остали у ванредној професури.

Молим Вас, да извешће своје што скорије изволите послати.

Декан
проф. Ст. М. Димитрић.

(Досије професора Прође Др Лазара Мирковића,
Архив Православног Богословског факултета у Београду)

Ректор Богословије Светог Саве у Сремским Карловцима др Никола Круљ извештава Деканат Богословског факултета у Београду да је са даном 15. фебруаром 1923. године проф. др Лазар Мирковић разрешен дужности у Богословији и упућен на нову дужност на Богословском факултету у Београду („Богословија Св. Саве, Бр. 89, 15. фебруар 1923. Сремски Карловци“, Досије професора Прође Др Лазара Мирковића, Архив Православног Богословског факултета у Београду).

Прота др Лазар Мирковић био је први професор литургије на Православном богословском факултету у Београду.

Пошто није имао стана у Београду, у току првог семестра свога предавања на Богословском факултету у Београду, долазио је на часове из Карловаца („Декан Ст. М. Димитрић – Господину Ректору Универзитета, Овде Бр. 130, 12. 3. 1923. Београд“, Досије професора Прође Др Лазара Мирковића, Архив Православног Богословског факултета у Београду).

⁵ Занимљиво је да у овом набрајању година када је био декан и продекан Богословског факултета Лазар Мирковић није побројао и послатне године у којима је обављао једну од ових дужности. Декан је био и 1949/50. и 1950/51. године, а продекан 1951/52. године (Досије професора Прође Др Лазара Мирковића, Архив Православног Богословског факултета у Београду).

Од 8 октобра 1925 сам дописни члан Скопског Научног Друштва, а 23 октобра 1927 изабран сам за редовног члана Историског Друштва у Новом Саду.

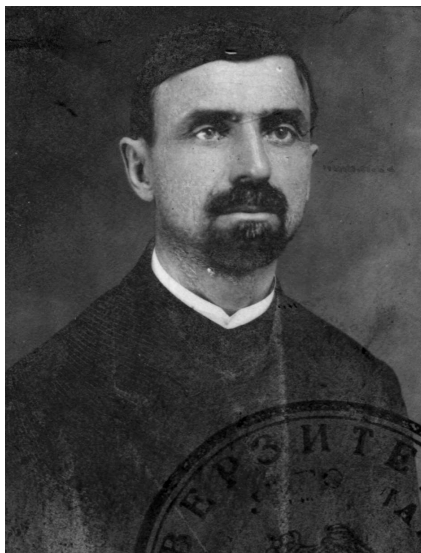
Од 9 септембра 1938 до 6 јуна 1941 био сам управник Музеја српске православне цркве у Београду.⁶ Од 27 VIII 1941 до 13 VI 1942 био сам вршилац дужности управника Универзитетске библиотеке у Београду.

Актом Српске Академије Наука бр. 354 од 6 јуна 1947 извештен сам да сам постављен за научног сарадника Археолошког института Српске Академије Наука. У Археолошком институту радим од тада до данас, тј. 1955 године. У Институту

ми је омогућено да научно радим, путујем по земљи ради проучавања црквене уметности и у издањима Института објављујем своје радове.

Институт за проучавање књижевности Српске Академије Наука – Бр. 342 од 16 X 1950 известио ме је да сам постављен за спољњег сарадника Института за проучавање књижевности Српске Академије Наука.

20 X 1950 Матица Српска – Научно одељење изабрало ме је за члана сарадника Матице Српске у секцију за Ликовну уметност Научног одељења. Овај избор поновио је и Управни одбор М. С. на својој седници од 12 фебруара 1952. Матица Српска ме шаље на терен



Прота др Лазар Мирковић, фотографија из 1926. г., Досије професора Прође Др Лазара Мирковића, Архив ПБФ у Београду

⁶ За обављање ове дужности добио је и званично одобрење од Министарства просвете 6. јула 1939. године, потписано од помоћника министра просвете Д. Јакшића, а по овлашћењу министра:

„По предлогу Сената Универзитета у Београду /Ректорат бр. 5569/39/ а на основу § 74 Закона о чиновницима

Одобравам

г. г. Грујићу др. Радославу и Мирковићу др. Лазару, редовним професорима Богословског факултета Универзитета у Београду, да могу вршити дужност управника Црквеног музеја у Београду, по одлуци Св. Архијерејског Синода Српске православне цркве.“

(Досије професора Прође Др Лазара Мирковића,
Архив Православног Богословског факултета у Београду)

и штампа моје радове. Као професор универзитета пензионисан сам 1 октобра 1952.

Учествовао сам на предавањима на немачком језику⁷ на Интернационалним византолошким конгресима у Атини (1930), Софији (1934) и Риму (1936) помоћу добивеном из фонда Луке Ђеловића и од Министарства иностраних дела, као и у Палерму (1951) и Солуну (1953).

У цркви сам одликован шестог децембра 1917 црвеним појасом, 24 новембра 1920 чином протојереја, а 1929 правом ношења напрсног крста.

Од државе одликован сам орденом Св. Саве IV, III, и II степена, и Белог орла V степена.

Оженио сам се 13 јула 1913 Зорком Врачарић (рођена 22 септембра 1891 године), кћерком Глише Врачарића, бележника из Титела (умро 17 октобра 1908) и жене му Милице (рођене Берић) из Стапара.

У браку сам имао двоје деце, кћер Милану и сина Стевана. Милана се родила у Сремским Карловцима, где је свршила основну школу, а гимназију са испитом зрелости свршила је у Београду 1932 године. Медицински факултет свршила је у Београду. Удала се на Петровдан 1936 године за др Ивана Поповића, лекара државне болнице у Новом Саду.

За време рата, приликом рације 23 јануара 1942 године у Новом Саду, мађарски војници одвели су Милану и њезиног мужа из њихове куће у Новом Саду (Хајдук Вељкова ул. бр. 6), невине и без кривице. 21 до 23 јануара 1942 убијени су у Новом Саду многи Срби и Јевреји на обали Дунава (Штранд) од мађарских војника и бачени су у залеђен Дунав. Свакако су том приликом пострадали Милана и њезин муж.⁸

⁷ Прота др Лазар Мирковић, како стоји у његовом службеничком листу од 25. октобра 1925. године, зна немачки и руски, а служи се румунским и француским (*Досије професора Проше Др Лазара Мирковића*, Архив Православног Богословског факултета у Београду).

⁸ Прота др Лазар Мирковић у време када још није знао да су убијени и његова ћерка и зет, моли у писму Епископа бачког Иринеја Ђирића да се заузме за њихово ослобађање:

„Ваше Високопреосвештенство,

Моја кћи Милана Мирковић Поповић, докторант медицине, 29 година, и мој зет Др. Иван Поповић, 35 година, лекар државне болнице у Новом Саду, одведени су од мађарских војника 23 јануара 1942 године у НСаду из своје куће Korház utca 6, и све до сада нисам знао ништа њима. Сада сам сазнао да су из Новог Сада одведени у Сегедин, у затвор Csillag börtön, где су били више месеци, а одатле су прошле године (када, не знам) одведени у Украјину на принудан рад, да ли стручни лекарски или физички, такође не знам.

Слободан сам учтиво умолити Ваше Високопреосвештенство да би имало доброту, као члан Горњег дома, заузети се за њихово ослобођење. Обоје су потпуно невини, нису се бавили политиком, нису комунисти, нису слободни зидари. Ако би им се приписивала каква кривица, уверен сам да се оснива на неистинитој достави. Податке о њима могу дати: Управа државне болнице у НСаду и полиција у НСаду – Београду.

Син ми Стеван рођен је 9 јануара 1916 године у Великом Бечке-реку (данас Зрењанин), камо сам се за време првог светског рата са женом и дететом Миланом склонио (1914–1916) из Сремских Карловаца. Завршио је основну школу, Другу мушку гимназију (1934) и Медицински факултет (1939) у Београду, а затим је радио као лекар на II интерној клиници Универзитета у Београду. Стеван је нестао за време рата у јесен 1944 године и за његову судбину никад нисам сазнао. Ово је друга велика несрећа коју сам са својом женом доживео за време рата. Губитак деце је душевно и физички сломио мене и моју жену. Док сам се ја радом и пословима збуњивао да не мислим увек на своју несрећу, то је моја жена била вазда обузета мишљу и болом за изгубљеном децом, и није могла наћи мира ни утехе. Истину говорим када кажем да ће смрт за нас обоје бити добро примљени гост.

Новцем од женина мираза купио сам 1916 од Јене Лустига у Шиду једну њиву (1 јутро 184 метра) за 2800 круна. После очеве смрти наследио сам од оца кућу у Шиду у Доњем шору, кућни број 456, девет јутара земље у Шиду и десет јутара земље у Батровцима. Од родитеља сам наследио дубоку љубав према земљи. Земљу ми је после другог светског рата узела Аграрна реформа. Сретствима од своје зараде (хонорари за књиге и плата) купио сам за 6600 дин. од Луке Пекића-Шпанијота плац у Дудари више Дворске баште у Сремским Карловцима (данас улица Југословенске Армије бр. 72), и на њему сам саградио 1934 малу вилу за летовање са децом за време школских ферија. План за вилу израдио ми је архитекта Александар Дероко, професор Универзитета у Београду, а зидање куће надгледао сам сам. За време зидања куће осетио сам радост што стварам и подижем оно, што ће људима бити од користи још дуго иза мене, јер ће имати над главом кров и склониште од зиме, бура и непогода.

Од оца наслеђену кућу у Шиду продао сам и новац од ове куће дао сам као део мираза својој кћери Милани, која је својим миразом и новцем свога мужа (уложили су равне делове) купила плац и на њему по-

У нади да ће се Ваше Преосвештенство одазвати мојој учтивој молби целива св. архијерејску десницу Вашег Високопреосвештенства у дубоком поштовању и благодарности,

Београд, 4. марта 1943.

Др. Лазар Мирковић
проф. Универзитета
Београд, Охридска 7.

Најлепше благодарим на посланој ми књизи, коју сам са великим интересовањем прочитао“.

На писму је записао да је исти препис замолбе послао и будимском епископу.

(Матица српска, рукописно одељење, И 19260)

дигла кућу у Новом Саду ул. Хајдук Вељкова бр. 6. И овде сам својим трудом учествовао у подизању куће.

Новембра месеца 1954 купио сам од др. Владана Лазаревића, хирурга из Ђуприје, стан у Београду, Охридска улица бр. 7, стан бр. 4, у коме станујем од 1939 године.

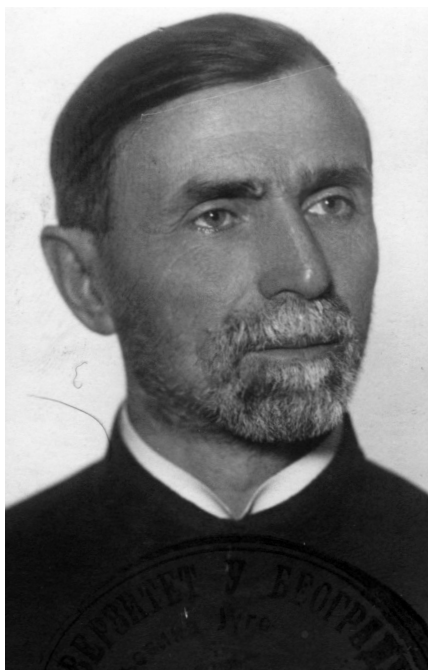
Најзначајнији догађаји у моме животу су два светска рата, први 1914–1918 и други 1941–1944, дакле осам година рата. Пошто су ме добри учитељи у школи учили о просвећености, хуманости и култури човечанства, о љубави међу људима, о победи правде, добра и лепога над злом, то нисам могао веровати да се међу људима могу догодити два велика и крвава рата, други крвавији од првога (а много се говори и о трећем, који би био много крвавији од оба прва заједно), која су својим страхотама поколебала моју веру у човека. Душа оних које су ратови погодили, а њихов број су милиони, скрбна је. Јер када човек доживи толике несреће, свеједно своје или других људи, у њему се скрха нешто племенито и важно ако не за срећан, а оно бар за миран живот.

У таквом расположењу веома ми је драго и утешно сећање на људе чију сам доброту и племенитост упознао и осетио.

Пре свију то су моји родитељи, који нису жалили труда и жртава за моје подизање и образовање. Било је година када су они били сиромашни и у тешким материјалним приликама, али то ипак није прекинуло моје школовање. То је, затим, мој ујак Марко Суботић, учитељ у Будиму, Вуковару, Новим Карловцима и Шиду (умро 26 септембра 1914), који ме је од детињства учио и васпитавао, у чијој библиотеци сам као дете прочитао све књиге Змај-Јовина Невена. То је, даље, мој рођак Јован Живковић, професор у карловачкој Богословији (умро 4 марта 1929 у 70-ој години живота), који ме је за школовања у Карловцима саветом помагао, а на Универзитету и издржавао. Пошто је и сам на науци радио (Литургика и Црквено појање), желео је да наставим његов научни рад, и зато ме је послао на Универзитет да бих добио више богословско образовање и да бих га наследио у Карловачкој богословији као професор Литургике.

То су, даље, моји професори у Карловачкој гимназији и Богословији,⁹ као и на Универзитету. Иза основне школе, кроз 14 година смењивали су се они с часа на час, и све што су најлепше и најбоље у себи имали и зна-

⁹ Како сазнајемо из преписа сведоцбе Лазара Мирковића од 10/23. јуна 1906. године Ректор Православног српског богословског училишта у Сремским Карловцима био је Јован Вучковић, а професори: Архимандрит Иларион Зеремски, прота Јован Живковић, синђел Валеријан Прибићевић, синђел др Викентије Вујић, синђел др Јоаким Чупић, презвитер Никола Ђурић, презвитер Владан Максимовић, Божидар Јеремић, протопрезвитер Иван Маширевић и др Александар М. Данкуц (*Досије професора Прође Др Лазара Мирковића*, Архив Православног Богословског факултета у Београду).



Прота др Лазар Мирковић, фотографија из 1938. г., Досије професора Проше Др Лазара Мирковића, Архив ПБФ у Београду

ли, предавали су нама својим ђацима. Било је то срећно време у моме животу, јер је учење у школи било више забава, но терет и труд. Тада сам добио основу за свој потоњи научни рад, у коме ми је особито потребно било знање класичних језика, латинског и грчког. Знање латинског језика стекао сам у класичној Карловачкој гимназији, а знање грчког језика у Карловачкој гимназији и Богословији, као и на Универзитету.

Ван школе за време школовања у Сремским Карловцима корисно је на мене утицао Др Лаза Поповић, лекар (касније професор Медицинског факултета у Загребу) и старешина Српског Сокола у Карловцима. Као ђак у Карловцима био сам члан Српског Сокола и редовно сам ишао на соколске вежбе и јавне приредбе, од којих је најзначајнија била она о Видовдану у Раваници.

Др Лаза Поповић је бесплатно лечио све ђаке у Карловцима, а према нама ђацима – члановима Сокола односио се другарски, што је било корисно за наше друштвено васпитање. Од Др Лазе Поповића добијао сам на читање књиге светских писаца (белетристика) на немачком језику, а и сам Др Лаза Поповић је писао приповетке.

У Шиду, где су ми родитељи становали, био је адвокат Др Јован Стајић, добар правник и културан човек. Пошто је био имућан, то је сваке године путовао у Беч у иностранство, где је куповао књиге руских, немачких и француских писаца на немачком језику, и то целокупна дела знаменитих писаца, тако да је имао лепу библиотеку, што је била реткост за мања места у провинцији. Као ђак у вишим разредима Гимназије, Богословије и Универзитета за време школских ферија добијао сам од Др. Стајића књиге на читање и тако сам се упознао са делима великих писаца.

Када сам дошао у Београд за професора Универзитета, за научни рад највише су ми користиле везе са овим професорима Универзитета: Др Владимиром Р. Петковићем, професором Историје уметности, Др Тихомиром Ђорђевићем, Др Станојем Станојевићем и Павлом Поповићем, јер Литургика коју сам предавао на Богословском факултету има

додирних тачака са Црквеном уметношћу, Историјом српске цркве и Старом српском књижевношћу.

Др В. Петковић ме је врло лепо примио када сам дошао у Београд, помагао ме је у раду и увео ме је у Народни Музеј. У Годишњаку Музеја града Београда, књ. I (1954), стр. 312 пише: „1923 године одељење средњевековних старина (у Народном Музеју) поверено је Др Лазару Мирковићу, професору Богословског факултета“. Професор Петковић је у Народни Музеј доводио младе људе који су желели да раде, пружајући им широкогрудно сваку помоћ. Међу ове спадам и ја, и то је било пресудно за мој даљи рад и моје интересовање за црквену уметност и старине. Народни Музеј ми је давао сретства за путовање и проучавање црквеног живописа и црквених старина, и издао ми је две књиге: Марков манастир и Манастир Манасија. Ради писања књиге Старине фрушкогорских манастира ишао сам у фрушкогорске манастире сретствима Народног Музеја, од кога сам добио и фотографске снимке за ову књигу. Професор Петковић ме је предлагао за редовног професора у Богословском факултету.

Са великим поштовањем сећам се овде Др Тихомира Ђорђевића, кога сам посећивао у његовој кући у Принц Евгенијевој улици на Дорћолу и говорио о разним пословима и о људима. Проф. Ђорђевић ми је давао корисне савете и потстицао ме је на рад, предлажући ми разне послове. Посредовањем Т. Ђорђевића објавио сам мање радове у Браству св. Саве, а затим је био узрочник мога превода старих српских биографија. То је било овако.

Једнога дана запита ме проф. Т. Ђорђевић: „Да ли бисте могли превести за Српску књижевну задругу Данила, Животи краљева и архиепископа српских“. Одговорио сам: „Мислим да бих могао“. Пошто сам предавао Црквенословенски језик у Карловачкој богословији и у Богословском факултету, то ми је превођење српскословенских текстова било играчка. Отишао сам кући и проба ради превео сам једну страну из Данила и видео да ћу врло лако извршити тај посао. Убрзо сам поднео Српској књижевној задрузи превод Данила. Књижевна лепота Данилова дела ме је толико одушевила, да сам наставио превођење свих старих српских биографија, које ми је издала Српска књижевна задруга, а Списе Св. Саве и Стевана Првовенчаног издала ми је Државна штампарија, посредовањем Димитрија Магарашевића, министра просвете, млађег ми друга из Карловачке гимназије.

Сматрам да је мој превод старих српских биографија корисно дело из ових разлога. До оригиналних текстова Старих српских биографија тада већ није било лако доћи. Њихов текст је издаван без прекида и без одељака по садржини, тако да је био мали број стручњака, историчара и историчара књижевности, који су их прочитали и проучили. Ако је ко

хтео да тражи неко место у оригиналном тексту, тешко га је могао наћи. Мој превод Старих српских биографија учинио је да су оне постале приступачне сваком писменом Србину. Док су дотле текстове оригинала Старих српских биографија цитирали само поједини стручњаци, сада их је по преводу почео цитирати велики број писаца: историчара, историчара књижевности и уметности. Пошто сам уз своје преводе израдио стварни и именски регистар, то је у њима могао свако наћи оно што му треба.

Најтеже је било превести Живот деспота Стефана Лазаревића од Константина Филозофа, јер је ово дело тврд орах за преводиоца. Ево шта је рекао Павле Поповић, професор Историје српске књижевности на Београдском Универзитету, за ово дело:

„Константин има једну ману као књижевник, а та је, на жалост, врло крупна. Он пише ужасно. Неразумљив је кадкада до крајности, а и иначе тежак; никад се ја не бих усудио да га преводим, бојећи се сваки час да не разумем какав се таман смисао крије у његовим неразговорним речима и чудној конструкцији. Сам Новаковић (Стојан), који се у својој студији, „Срби и Турци“ стално позивао на њега и често преводио дуге пасаже његове, каже на једном месту: „Морам признати да сам непотпуно разумео овај део текста, и превео сам га на данашњи језик колико сам га могао разумети (стр. 291)“.

Ја сам пак превео цео Живот деспота Стефана и према томе мој превод је уједно и коментар.

Станоју Станојевићу сам се често обраћао са питањима из Историје српскога народа и увек сам добијао свесрдне одговоре. Проф. Станојевић ми је помогао да ми Геца Кон изда књигу: Старине фрушкогорских манастира у луксузном издању, и повољно је оценио радове, које сам подносио Српској Академији Наука.

Павле Поповић ми је штампао радове у својим Прилозима за књижевност, језик, историју и фолклор и као претседник Српске књижевне задруге био је за то, да С. к. задруга изда моје преводе Старих српских биографија.

Штампани радови.

Први књижевни покушаји су ми из студентског времена и то из белетристике, у главном сви објављени у Бранкову колу /1908–1911 год./.

Када сам завршио студије, белетристику сам сасвим напустио и посветио сам се научном раду.

Белетристички радови су ми ови:

- 1) Финале, Бранково коло, XIV /1908 год./, 147.
- 2) Л. Андрејев, Ћутање /превод с руског/, Бранково коло XIV /1908 год./, 40,54,73.

3) Божићна честитка /пеома у прози/, Бранково коло, XV /1909 год./, 809.

4) Под жигом живота. Бранково коло XV /1909 год./, 310–313.

5) Кроз алеју. Бранково коло, XVI /1910 год./, 260.

6) Станислав Пшибишевски, Шопен /превод с немачког/. Бранково коло XVI /1910 год./, 187, 204.

7) У Сутон. Босанска вила, /1910 год./, 113–114.

8) Песма мојим људима. Бранково коло, XVII /1911/, 294.

Научни радови су ми из области Литургике, народне и црквене историје, историје књижевности и историје црквене уметности. Проучавао сам српске црквене старине и иконографију, описивао сам богослужбене рукописе, преводио сам богослужбене текстове и превео сам све старе српске биографије у пет књига.

Научни радови су ми ово:

1/ О Светој литургији, од Симеона архиепископа Солунског / умро 1429/, с грчког превео – Богословски гласник, год. IX, књига 18 /1910/, свеска 3, 176–185; свеска 4, 285–292; свеска 5, 448–453; свеска 6, 529–536.

2/ Оцена књиге Др. Николаја Велимировића, Беседе под гором, Београд 1912. Богословски гласник, год. XI /1912/, књига XXII, страна 130–140.

3/ Касија. Из црквеног песништва. Богословски гласник, год. XIII, књига XXV /1914/, 1–16.

4/ Акатист пресветој Богородици, с грчког превео и протумачио – Сремски Карловци 1918, страна 32.

5/,6/,7/ Православна литургика, Први опћи део, Срем. Карловци, 1918, страна 322. Други, посебни део /дневна богослужења, св литургија и седмична богослужења/. Срем. Карловци 1920, страна 146. Други посебни део /тајна и молитвословље/, Београд, 1926, страна 240. Израдио по литургици Др. Василија Митрофановића и Др. Теодора Тарновског.

8/ Погребне песме. Срем. Карловци, 1920, страна 32.

9/ Преподобна Параскева–Петка. Хришћански живот, књига I /1922/, страна 142–150.

10/ На почетку 1922 год. Гласник Српске Православне Патријаршије 1922, страна 10.

11/ Црква Петковица. Срем. Карловци, 1922, страна 49 /отштампано из Гласника Српске Православне Патријаршије 1922, 102–104, 118–121, 131–133, 151–163, 176–179, 199–202/.

12/ Монахиња Јефимија, Срем. Карловци 1922, страна 35. /отштампано из Хришћанског живота 1922, 452–459, 529–544, 632–643.

13/ Чин крунисања у историји. Црква и живот. Година I /1922/, бр. 9 и 10, страна 349–351.

5
- § -

- 4/ Акатист пресвете Богородице, с грчког превео и протумачио - Српски Карловци 1918, страна 32.
- 5/ 6/ 7/ Православна литургија, Први одео, Срм. Карловци, 1918, страна 322. Други, посебни део / дикана богослужбена, св литургија и седмична богослужбена /, Срм. Карловци 1920, страна 146. Други посебни део / тајна и молитвословје /, Београд, 1926, страна 240. Израдио по литургији Др. Василија Митрофановића и Др. Теодора Тарновског.
- 8/ Потребне песме, Срм. Карловци, 1920, страна 32.
- 9/ Преполобна Параскева-Петка. Хришћански живот, књига I /1922/, страна 142-150.
- 10/ На почетку 1922 год. Гласник Српске Православне Патријаршије 1922, страна 10.
- 11/ Црква Петковина, Срм. Карловци, 1922, страна 49 /отштампано из Гласника Српске Православне Патријаршије 1922, 102-104, 118-121, 131-133, 151-163, 176-179, 199-202/.
- 12/ Монахиња Јефимија, Срм. Карловци 1922, страна 35. /отштампано из Хришћанског живота 1922, 452-459, 529-544, 632-64/.
- 13/ Чин крунисања у историји Цркве и живот. Година I /1922/, бр. 9 и 10, страна 249-251.
- 14/ Хришћанско-етички и хеортолошки елеменат у две народне песме. Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор, књига III /1923/, 141-149.
- 15/ Опросно писмо. Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор, књига III /1923/, 231-236.
- 16/ Лавсаик. Хришћански живот, 1924 бр. 3, страна 132-135.
- 17/ Св. Наум Охридски. Срм. Карловци, 1924 страна 35. /отштампано из гласника Српске Православне Патријаршије 1924/.
- 18/ Св. Ђурађ Кратовац. Браство XIX /1925/, страна 152-167.
- 19/ Кирил Пејичиновић, Доситеј Јужне Србије, Браство XI /1925/, страна 310-317.

16
- § -

- 20/ Молитве пре и после светог причешћа, с грчког превео, Крагујевац, 1925, страна 31.
- 21/ Марков манастир /историја и живопис са орнаментиком/, Нови Сад, 1925, страна 51. Издање Народног музеја у Београду као III књига "Српски Споменици".
- 22/ Српска платанина монахиње Јефимије у манастиру Путњи. Старинар, III серија, књига 2 /1925/, страна 109-120.
- 23/ Ирмачевић. Старинар, III серија, књига 3 /1925/, 11-4.
- 24/ Још нешто из Маркова манастира код Скопља. Гласник скопског научног друштва, књига I /1925/, 301-308.
- 25/ Часни пости у Горском Вајенцу. Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор, књига I /1926/, свеска 2, страна 267-270.
- 26/ Богојавњенске народне песме. Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор, књига VI /1926/, свеска 2, 202-205.
- 27/ Једна фреска из циклуса чуда Св. Арханђела Михаила у Леснову. Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор, књига VI /1926/, свеска 2, страна 265-269.
- 28/ Литургија у Православном богословском факултету. Богословље, година II /1927/, свеска 1, страна 62-68.
- 29/ Манастир Дивче. Браство св. Саве, XXII /1927/, 1-15.
- 30/ Нејасне фреске из циклуса чуда Св. Арханђела Михаила у Леснову. Гласник скопског научног друштва, књига III, /1927/, 67-70.
- 31/ Увртене деспота Стевана Лазаревића у ред свештеног Богословља, година II /1927/, свеска 3, страна 161-177.
- 32/ Милетићска платанина мољавског војводе Александра и жене му Роксанде у манастиру Пакри. Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор, књига VII /1927/, свеска 1-2, страна 130-136.
- 33/ Манастир Манастије. Издање Народног музеја у Београду "Српски Споменици" V, 1928, страна 36-56, XIII табле.

Попис штампаних радова др Л. Мирковића у Аутобиографији Др Лазара Мирковића
(стр. 15-16), Рукописно одељење Матице српске, М. 12446

14/ Хришћанско-етички и хеортолошки елеменат у две народне песме. Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор, књига III /1923/, 141-149.

15/ Опросно писмо. Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор, књига III /1923/, 231-236.

16/ Лавсаик. Хришћански живот, 1924 бр. 3, страна 132-135.

17/ Св. Наум Охридски. Срм. Карловци, 1924 страна 35. /отштампано из гласника Српске Православне Патријаршије 1924/.

18/ Св. Ђурађ Кратовац. Браство XIX /1925/, страна 152-167.

19/ Кирил Пејичиновић, Доситеј Јужне Србије, Браство XIX /1925/, страна 310-317.

20/ Молитве пре и после светог причешћа, с грчког превео, Крагујевац, 1925, страна 31.

21/ Марков манастир /историја и живопис са орнаментиком/, Нови Сад, 1925, страна 51. Издање Народног музеја у Београду као III књига „Српски Споменици“.

22/ Српска плаштаница монахиње Јефимије у манастиру Путни. Старинар, III серија, књига 2 /1925/, страна 109–120.

23/ Мрњавчевићи. Старинар, III серија, књига 3 /1925/, 11–41.

24/ Још нешто из Маркова манастира код Скопља. Гласник скопског научног друштва, књига I /1925/, 301–308.

25/ Часни пости у Горском Вијенцу. Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор, књига VI /1926/, свеска 2, страна 267–270.

26/ Богојављенске народне песме. Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор, књига VI /1926/, свеска 2, 202–205.

27/ Једна фреска из циклуса чуда Св. Арханђела Михаила у Леснову. Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор, књига VI /1926/, свеска 2, страна 265–268.

28/ Литургика у Православном богословском факултету, Богословље, година II /1927/, свеска 1, страна 62–68.

29/ Манастир Дивша. Браство св. Саве XXII /1927/, 1–15.

30/ Нејасне фреске из циклуса Чуда Св. Арханђела Михаила у Леснову, Гласник скопског научног друштва, књига III, /1927/, 67–70.

31/ Уврштење деспота Стевана Лазаревића у ред светитеља. Богословље, година II /1927/, свеска 3, страна 161–177.

32/ Милешевска плаштаница молдавског војводе Александра и жене му Роксанде у манастиру Пакри. Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор, књига VII /1927/, свеска 1–2, страна 130–136.

33/ Манастир Манасија. Издање Народног музеја у Београду „Српски Споменици V“, 1928, страна 36–56, XXIII табле.

34/ Из ризнице фрушкогорских манастира. Гласник историског друштва /Нови Сад/, књига II /1929/, свеска 2, 176–194.

35/ Из Шидске цркве. Гласник историског друштва, књига III /1930/, 272–274.

36/ Записи из Мале Ремете. Гласник историског друштва, књига III /1930/, 460–463.

37/ Крст у ризници цркве Св. Петра у Риму. Богословље, година V /1930/, свеска 2, 1–13.

38/ Рождество твоје и Дјева днес. Братство /Сарајево/, година VI /1930/, бр.12, 191–198 /превод божићњег кондака од Романа Мелода/.

39/ Анђели и демони на капителима у цркви св. Димитрија Маркова манастира, Старинар 1931, страна 1–13.

40/ Свети свештенотомученик Иринеј, епископ сирмијски. Братство, год. VII /1931/, 168–174.

41/ Старине фрушкогорских манастира. Посебна издања. Књига III Историског друштва у Новом Саду, 1931, страна 78 текста и LXIX табле.

42/ Руденица. Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор, књига XI /1931/, свеске 1–2, 83–112.

43/ Das Kreuz in der Schatzkammer der St. Peterkirche zu Rom. Actes du III-me Congrès international d'études byzantines. Athènes, 1932, p. 382–383.

44/ Die Engel und Dämonen auf den Kapitälern der St. Demetrius Kirche des Markos Klosters bei Skoplje. Actes du III-me Congrès international d'études byzantines. Athènes, 1932, p. 383–388.

45/ Две плаштанице из XIV stoleћа у Хиландару. Гласник скопског научног друштва, књига XI /1932/, Д. Н. 5, страна 113–120.

46/ Пресвета Богородица Милостива /Јелеуса/ у Дечанима. Стари-нар, III сер., књига VII /1932/, страна 3–4.

47/ Икона са записом Божицара Вуковића. Стари-нар, III сер., књига VII /1932/, страна 127.

48/ Иконица са записом монахиње Јефимије у Хиландару. Годишњица Николе Чупића, књига XIII /1933/, страна 45–49.

49/ Новооткривене фреске у Маркову манастиру код Скопља. Гласник скопског научног друштва, књига XII /1933/, Д. Н.6, страна 181–192.

50/ Богослужбене песме Великога Петка и Велике Суботе. Братство /Сарајево/, година IX /1933/, бр. 1–2, страна 11–12, бр. 3–4, страна 36–42, бр. 5–6, страна 63–66, бр. 7–8, страна 96–98, бр. 11–12, страна 140–147.

51/ Како су стари зографи учили црквено сликарство. Пут часопис за хришћанску културу. Година 1/1934/, свеска 5, страна 266–268.

52/ Скитски устави св. Саве. Братство, XXVIII /1935/, 1–16.

53/ Хиландарски типик. Годишњица Николе Чупића, књига XLIV /1935/, 188–218.

54/ Реликвијари моштију Св. Влаха. Споменик Српске Академије Наука, LXXXI, други разред 63. Београд 1935, страна 31–57.

55/ Опис рукописних богослужбених књига Горње и Доње цркве у Срем. Карловцима. Богословље, год. X /1935/, свеска 4, страна 313–334.

56/ Живот краљева и архиепископа српских од архиепископа Дани-ла. Српска књижевна задруга, књига 257 /1935/, 1–308.

57/ Хиландарске старине. Стари-нар, 1935/1936, стране 83–94.

58/ Die byzantinischen Emails auf der Reliquiaren des hl. Blasius in Dubrovnik. Actes du IV Congrès international d'études byzantines. Sofia, 1936, 272–277.

59/ Die italo-byzantinische Ikonenmalerfamilie Rico. Actes du IV Congrès international d'études byzantines. Sofia, 1936, 129–135.

60/ Један рукописни апостол из 1626 год. Гласник скопског научног друштва, књига XV–XVI /1936/, страна 363–365.

61/ Старине старе цркве у Сарајеву. Споменик Српске Академије Наука LXXXIII, страна 1–34, LIII табле. Београд 1936 год.

62/ Да ли су речи: „мољу по мнѣ хотешч их бити...“ св. Саве, како то Никодим каже. Светосавски зборник. Књига I, страна 313–317. Посебна издања Срп. Акад. Наука, књига CXIV.

63/ Старе српске биографије XV и XVII века. Српска књижевна задруга, 1936, коло XXXIX, књига 365, страна 1–164.

64–65/ 1/ Црквене старине из Дечана, Пећи, Цетиња и Прасквице, 2/ Црквени уметнички вез. Годишњак Музеја Јужне Србије, књига I /1937/, страна 97–148./ Књига није изашла али је отштампан сепарат из ове књиге/.

66/ Хаљине Кнеза Лазара. Уметнички преглед, 1937, бр. 3, страна 72–73.

67/ Црквени уметнички вез. Уметнички преглед, 1938, бр. 10, 298–300.

68/ О старим српским златарима. Уметнички преглед, 1938, бр. 12, страна 362–365.

69/ Богородица Млекопитатељница, Богословље, 1938, свеска 1, страна 14–32.

70/ Животи св. Саве и св. Симеона од Доментијана, превео Л. Мирковић. Београд, 1938, Српска књижевна задруга коло XLI, књига 282, страна 27–335.

71/ Списи св. Саве и Стевана Првовенчаног. Издање Државне штампарије у Београду, 1939, страна 1–234.

72/ Црквени уметнички вез. Посебна издања Музеја Српске православне цркве, књига I/1940/, страна 48, табли XXVII.

73/ Die nahrände Gottesmutter (Galaktotrophusa). Actti del V Congresso international si studi bizantini. Roma, 1940, II, 297–304.

74/ Нешто и византиским и српским болницама у средњем веку. Библиотека централног хигијенског завода. Miscellanea 5. Београд 1942, страна 1–15.

75/ Das Mosaik über der Kaisertür im Narthex der Kirche der hl. Sophia in Konstantinopel. Estratto dagli „Atti dell' VIII Congresso di Studi Bizantini“ (Palermo 1951). Vol. II, 206–217 (Сепарат).

76/ Ein Typikon des serbischen Erzbischofs Nikodemos: vom Einfluss Konstantinopels auf den Gottesdienst der serbische Kirche. Estratto dagli „Atti dell' VIII Congresso di Studi Bizantini“ (Palermo 1951). Vol. VIII, 429–433.

77/ Недеља. (Одломак из Хеортологије). Зборник Православног богословског факултета. I (1950), 55–56.

78/ Крстовдан. (Одломак из Хеортологије). Зборник Православног богословског факултета. II (1951), 13–20.

79/ Божић. (Одломак из Хеортологије). Зборник Православног богословског факултета. III (1954), 33–45.

80/ Фрушкогорски манастири данас. Реферат о стању фрушкогорских манастира после рата. Гласник српске православне цркве, 1947, бр. 4, стр. 142–147.

81/ Мирослављево еванђеље, Београд 1950. Посебно издање Српске академије наука, књига CLVI. Археолошки институт, књ. 1, 53 стране текста и 60 табли слика.

82/ Икона Богородице у цркви Госпе од Звоника у Сплиту. Старинар, орган Археолошког института САН. Нова серија, књ. 1 (1950), стр. 47–51.

83/ Икона Богородице Одигитрије у Маркову манастиру. Једна енколпија. Нојево јаје у цркви. Слика ждрала на архијерејском столу у цркви ман. Крушедола. Старинар, орган Археолошког института САН. Нова серија, књ. 1 (1950), стр. 247–49.

84/ Фрагменат киворија у цркви светог Трифуна у Котору. Старинар орган Археолошког института. Нова серија, књ. II (1951), стр. 277–280.

85/ Манастир Бођани, Београд 1952. Посебна издања Српске академије наука, књига CXCVIII. Археолошки институт књига 2, 79 страна текста и LXIV табле.

86/ Теодор Крачун, молер (1781). Нови Сад 1953. Матица Српска. Посебно издање Научног одељења. Секција за ликовну уметност, књ. 3, 71 страна текста и XXVII табли.

87/ Димитрије Аврамовић, сликар и писац. Зборник Матице Српске, св. 5, Серија друштвених наука, 1953, страна 20.

88/ Троноша. Пустиња. Ковиљача. Лепеновић. Крупан. Археолошки споменици и налазишта у Србији. I Западна Србија. Српска Академија Наука. Грађа, књ. IX (1953), Археолошки институт, књ. 2, 80–81, 98–104, 148–149, 152, 153.

89/ Из хартија Јована Симеоновића – Чокића. Зборник Матице Српске за књижевност и језик. Књ. I 1953 (1954), 206–207.

Радови у рукопису:

90/ Иконе Далмације. Примљено 7 децембра 1937 у Академији Наука (Друштвене науке) за Споменик, 94 стране текста откуцаног на писаћој машини и 131 табла. Рукопис чува Српска Академија Наука.

91/ Живот Св. Саве од Теодосија јеромонаха. Рукопис чува Матица Српска.

92/ Деисис Крушедолског иконостаса. Штампана се у Старинару, књ. III (1955).

93/ Опис рукописа манастира Дечана. Дело примљено у Археолошком институту САН и у Академији Наука, има 570 страна текста и 400

табли са сликама минијатура, водених знакова, текстова и корица рукописа манастира Дечана. Рукопис чува Српска Академија Наука.

94/ Расправа о типуку архиепископа Никодима (100 страна откуцаних на писаћој машини) и препис Никодимова типика (358 страна). Оригинал овога типика писан на пергаменту 1319 године изгорео је у Народној библиотеци априла 1941 године приликом бомбардовања Београда, али сам га ја сачувао за науку, тако што сам га фотографски снимио целог.

95/ Манастир Пустућа. Рад примљен у Археолошком институту САН.

96/ Ман. Јошаница. Ивковић, Томић. Ман. Сланци. Велики Крчимир. Доње Драговље. Ниш. Ђелије код Ниша. Ман. Студеница. Испосница студеничка. Врх. Палеж. Срећење код Ушћа. У овим местима извршио сам рекогносцирање терена као сарадник Археолошког института и поднео реферат Археолошком институту.

97/ Минијатуре у антифонарима и градуалима манастира св. Фране Асиског у Задру. Рад поднесен Археолошком институту САН.

98/ Иконе манастира Дечана. Рад поднесен Археолошком институту САН.

99/ Старохришћанска гробница у Нишу. Рад поднесен Археолошком институту САН.

100/ Црква у Старом Сланкамену. Рад поднесен Матици Српској.

101/ Иконе у цркви св. Илије у Задру. Рад поднесен Археолошком институту САН.

102/ Хеортологија. II посебни део Литургије. Историски развитак и богослужење празника. Рукопис има 400 страна откуцаних на писаћој машини.

103/ Аутобиографија, поднесена Матици Српској.

104/ A. Leskien, Gramatik der altbulgarischen (altkirchenslavischen) Sprache, Leipzig, 1909, превео на српски Л. Мирковић.

105/ Die Ikonen der griechischen Maler in Jugoslawien und in den serbischen Kirchen ausserhalb Jugoslaviens. Предавање на IX Интернационалном византолошком конгресу у Солуну 1953, сада (1955) у штампи у актима овога конгреса.

У научне сврхе путовао сам у ова места: Беч, Минхен, Венеција, Рим, Напуљ, Помпеји, Атина, Софија, Букурешт, Фрушкогорски манастири, Марков манастир код Скопља, Ман. Манасија, Руденица, Дечани, Пећ, Цетиње, Будва, Котор, Рисан, Прчањ, Ластва, Ман. Бања, Шибеник, Сплит, Хвар, Корчула, Дубровник, Сарајево, Ман. Војловица, Ман. Месић, Вршац, Темишвар, Ман. Бездин, Арад, Ман. Ходош, Чаково, Липова, Св. Марија Радна, Толвадија, Овсеница, Нађфала, Дента, Ман. Сенђурађ, Ман. Шемљуг, Долац, Соколовац, Луговет, Ман. Базјаш,

Будимпешта, Сентендрија, Српски Ковин, Коморан, Ђур, Охрид, Ман. Боговађа, Ман. Сланци, Ман. Бођани, Ман. Прасквица, Задар, Студеница, Студеничка испосница, Палеж, Врх, Ман. Пустиа, Ман. Тронуша, Лозница, Ковиљача, Ивковић (код Светозарева), Ман. Јошаница, Томић (код Багрдана), Ниш, Доље Драговље, Велики Крчимир, Ђелије, Сланкамен, Сусек, Нештин, Сремска Каменица, Нови Сад, Сремски Карловци. – Осим Беча и Минхена, сва ова путовања извршио сам помоћу добивеном од Народног музеја, од задужбине Луке Ђеловића на Универзитету, од Српске Академије Наука, од Светог Синода Српске православне цркве, од Министарства иностраних дела и од Матице Српске.

Ако сам што урадио у своме животу, имам много да захвалим својој жени Зори, која ме је у заједничком животу вазда помагала и била добра и верна сапутница у животу.

Ову аутобиографију написао сам по жељи Матице Српске – Научно одељење (акт бр. 232/1955 од 25 фебруара 1955) 18 марта 1955 године у Београду, у својој седамдесетој години, и овлашћујем Матицу Српску да је објави када год буде хтела.

*Др Лазар Мирковић,
професор Универзитета у пензији*

* * *

Допуне ка аутобиографији Др. Лазара Мирковића, професора Универзитета у пензији

Када сам у седамдесетој години живота 18. марта 1955. године потписао своју кратку биографију и предао је Матици Српској, мислио сам да је мој живот углавном завршен и да ће мој даљи живот бити живот старог човека који чека смрт. Међутим преварио сам се, јер ево улазим у осамдесету годину. Пошто је последња деценија мога живота, према могућностима, била испуњена активним научним радом, то сматрам да моја биографија поднесена Матици Српској није потпуна и да је треба допунити.

Осим тога у последњој деценији имао сам угодних и неугодних доживљаја, вредних да буду забележени.

За последњих десет година објавио сам ове радове:

1. Старохришћанска гробница у Нишу. Старинар, књ. X–XI (1954–1955), 53–71.

2. Црква у Старом Сланкамену. Зборник Матице Српске, серија друштвених наука св. 11 (1955), 1–20 (сепарат).

3. La nécropole paléochrétienne de Nis. *Archeologia Jugoslavica* II (MCMLVI), 85–100.

4. Романов типик. Зборник Матице Српске у част академика Николе Радојчића, сер. друштвених наука, св. 13–14 (1956), 47–60.

5. Иконе и други предмети у цркви св. Илије у Задру. Старинар. Књ. VII–VIII (1956–1957), 359–374.

6. Протопоп Јован, Србин из Кратова, преписивач и минијатор књига (1526–1583). Богословље, год. I (XVI), св. 1 (1957), 23–26.

7. Типик архиепископа Никодима. Богословље, год. II (XVII), св. 1 (1958), 69–86.

8. Бакрорез Синајске горе у Сремским Карловцима. Зборник Матице Српске, серија друштвених наука, св. 19 (1958), 1–11 (сепарат).

9. Ограда на сликама Раја у катакомбама Рима и рано-хришћанским гробницама у Печују и Нишу. Старинар, књ. IX–X (1958–1959), 215–216.

10. О иконографији мозаика изнад царских врата у нартексу цркве св. Софије у Цариграду. Старинар, књ. IX–X (1958–1959), 89–95.

11. Die Mosaiken des Galla Placidia Mausoleums in Ravenna, Богословље, год. III (XVIII), св. 1 и 2 (1959), 7–33.

12. Рукописни типичи српскословенске рецензије. Богословље, год. IV (XIX), св. 1 и 2 (1960), 3–15.

13. Манастир Пустина. Богословље, год. V (XX) (1961), св. 1–2, 85–106.

14. Да ли се фреске Маркова манастира могу тумачити житијем св. Василија Новог. Старинар, књ. XII (1961), 77–90.

15. Записи из Пиве, Мораче и Косијерева, Богословље, год. V (XX), (1961), св. 1 и 2, 112–117.

16. Хеортологија или историјски развитак и богослужење празника православне источне цркве, Београд, 1961, 1–320,

17. Шта значи мраморни стуб подигнут на месту Косовске битке и шта каже натпис на овом стубу? Зборник Матице Српске за књижевност и језик, Књ. IX и X (1961–1962), 5–22.

18. Мозаици Баптистерија Православних – s. Giovanni in Fonte у Равени. Богословље, год. VI (XXI) (1962), св. 1 и 2, 29–55.

19. Мозаици у цркви San Vitale у Равени. Богословље, год. VII (XXII) (1963), св. 1 и 2, 53–81.

20. Да ли је реч варьсамелесѡнь на крају Мирослављева еванђеља име? Зборник Матице Српске за књижевност и језик, књ. 11 (1963), 33–42.

21. Нешто о византијским и српским болницама у Средњем веку. Гласник, службени лист Српске православне цркве, год. XLIV (1963), бр. 10, 384–391.

22. Иконе манастира Дечана. Старине Косова и Метохије, књ. II–III (1963), 11–55 са 66 слика.

23. Још о Варсамелеону. Зборник Матице Српске за књижевност и језик, књ. XII, св.1 (у штампи).

24. Рељеф шатора на једном надгробном споменику у Сремским Карловима. Зборник Матице Српске за друштвене науке, св. 37 (у штампи).

25. Јосиф Даниловац, академски сликар, Беч (1877–1940). Зборник Матице Српске за ликовне уметности, књ. II (у штампи).

26. Мозаици Еуфразијеве базилике у Поречу. Зборник Народног Музеја у Београду (у штампи).

27. Грчке иконе на Ријечи, у Пули и Пероју. Старинар (у штампи).

28. Да ли на фрескама у Нишкој гробници (крај IV века) имамо портрете сахрањених у њој? (Понуђено Народног музеју у Београду ради штампања).

29. Прилог проучавању сликарства Теодора Крачуна. (Рад понуђен Матици Српској ради штампања).

30. У могућности сам да дам српски превод А. Leskien, Gramatik der alt bulgarischen (altkirchen slavischen) Sprache.

31. Др. Милош Ердељан и Л. Мирковић, Записи у рукописним књигама у Сентандреји. Зборник Матице Српске за књижевност и језик (у штампи).

Угодни доживљаји мога живота, раније и за последњих 10 година, били су ови:

1). 1951. године од 14 јуна до 5 јула путовао сам као декан Богословског факултета са делегацијом Српске православне цркве на прославу 1900. годишњице доласка св. апостола Павла у Грчку. Том приликом посетили смо ова места у Грчкој: Кавала, Филипи, Солун, Верија, Превеза, Никопол, Крит: Ираклион и Кносос, Родос: Линдос и варош Родос, Кенхреа, Стари и Нови Коринт, Атина, Татој (пријем у краљевском двору), Солун, Јерисо, Хиландар и Ватопед. Нарочито угодан доживљај на овом путу био ми је посета Св. Горе. По Егејском, Јонском и Средоземном мору путовали смо луксузним бродом „Егеон“, на коме је било 160 угледних црквених и светских лица из разних земаља света, а највише из Европе и Америке. Са овог пута понео сам много пријатних и незаборавних утисака, нарочито са острва Родоса због природних лепота овога острва.

2). За последњих 10 година уживао сам на разне начине велику помоћ од Светског савета цркава у Женеви. Пре свега када сам ради писања књи-

ге: „Минијатуре у антифонарима и градуалима ман. св. Фрање у Задру“ требао ићи у Рим ради литературе и проучавања минијатура у рукописима Ватиканске библиотеке, нисам имао средстава, добио сам од Светског савета цркава помоћ за једномесечно бављење у Риму у јуну 1955.

Када сам 1958. био позван да идем у Минхен ради учествовања на Интернационалном византолошком конгресу, нисам имао средстава (девиза). Добио сам их од Светског савета цркава и на конгресу сам одржао предавање: *Die Mosaiken von San Vitale zu Ravenna*.

У три маха (1956, 1960 и 1962) ишао сам, једанпут сам, а двапут са супругом, ради опоравка и одмора у Locarno (Швајцарска), где смо сваки пут бесплатно провели по 28 дана у вили Casa Locarno коју у ову сврху издржава Светски савет цркава. Безбрижни дани provedени у лепој природи и сваком комфору на Lago Maggiore су били најлепши дани мога живота.

За сва ова добра, од мене за узврат није тражено ништа.

Неугодни доживљаји мога живота су ови:

1). Пре рата желео сам да имам снимке старих српских рукописа, важних за литургику. Зато сам снимио у Народној библиотеци у Београду 358 страна Никодимова Типика из 1319. године, што га је са грчког рукописа из Цариграда превео архиепископ Никодим. Затим сам дао снимити цео Романов типик у Берлину. Пошто нисам имао материјалних средстава, нисам могао продужити тај посао.

Када је изгорела Народна библиотека приликом бомбардовања Београда од Немаца, моји снимци Никодимова типика добили су особиту вредност. Ђура Даничић је за овај типик рекао: „У овом драгоценом споменику српске књижевности има и записа важних за историју“, „за језик српски има у овом рукопису писаном пре 540 год. много знатних ствари“, „не могу се растати с овом драгоценостију нашом, старијом од шишатовачког апостола“. Академик Д. Анастасијевић, огорчен што Никодимов типик још није издан, овако пише: „Сам пак Никодимов превод типика спава и дан дањи неиздан у једном рукопису Нар. Библиотеке!“ Из ових речи се види да је овај рукопис од важности не само за литургику, но и за српски језик и Византологију. Био сам срећан што сам за науку сачувао бар снимке овога типика, пошто он више не спава у Народној Библиотеци, јер су га Немци за увек уништили. Сада сам прионуо да за издање овога типика извршим његов препис и напишем расправу о њему. За време рата гладан сам са фотографија преписао свих 318 страна, у уверењу да ће ова расправа са текстом типика бити издана када прође рат. За време бомбардовања Београда склањао сам се ван Београда и увек сам са собом вукао фотографије типика и његов препис.

Био сам срећан када сам Академији наука предао фотографије и препис типика, као и расправу о типикy. Фотографије зато, да се види како сам преписивао. Имам:

„Реверс

Српска академија наука примила је од проф. Лазара Мирковића 358 фотографских снимака Никодимова типика, које је приложио уз свој рад „Никодимов типик“ поднет Академији за њена издања.

Београд 2. II. 1950 год.

Печат

Академије

Примила

Јел. Љ. Радојловић“

Мој рад добио је на реферат Ђорђе Сп. Радојичић. Молио сам Академију да рукопис изда другом референту. Рукопис је затим предан на реферат председнику Академије А. Белићу. Шта је радио А. Белић? Пет година држао је рукопис и није поднео реферата. За тих пет година одлазио сам у Академију с времена на време и питао чиновницу у Председништву (Гђа Гргић) да ли је донесена каква одлука о моме рукопису, а она ме је дочекивала и испраћала са смешком сажаљења, одговарајући на моја питања: „ Г. Председник је, знате, јако заузет, имајте још мало стрпљења“. Када Г. Председник за пет година није поднео реферата, повукао сам рукопис као што то сведочи овај акт Академије:

„Н. Р.Србија

Српска академија наука

Бр. 791/1

12–III–1955

Проф. дру Лазару Мирковићу

Београд

Охридска бр. 7

На Ваше тражење у акту бр. 791/55 од 7 марта 1955г. – доставља Вам се рад „Типик архиепископа Никодима“ који повлачите.

Смрт фашизму – Слобода народу!

Печат

Академије

Секретар

Српске академије наука

П. С. Јовановић

(Петар С. Јовановић)

Прилог:

Рукопис Типика

архиепископа Никодима“

Пошто А. Белић није могао или хтео да препоручи мој рад за објављивање, а није могао или хтео ни да га одбије, остало му је, логично, треће, наиме да уопште не пише реферат.

Није ми јасно зашто А. Белић није могао или хтео да пише реферат о моме раду и тражио сам разлог за то:

1). Није био упућен у ствар, јер је рукопис литургичке садржине, слависти неразумљив.

2). Није желео да препоручи црквени рукопис.

3). Што је мој рад био приговор А. Белићу, да ја „худи, незнатни и непозвани“ издајем један књижевни споменик, а он по положају и струци позвани није објавио ниједнога књижевнога споменика, као: Даничић, Јагић, Љ. Стојановић и други.

Ако је сматрао да мој рад није добар, зашто ме је штедео и није написао негативан реферат, и тако одбио мој рад? Није га могао одбити, јер заслужује да буде објављен.

Како било да било, остаје чињеница да је А. Белић, председник Академије и слависта, демантовао Ђуру Даничића и Драгутина Анастасијевића, и својим поступком јасно рекао, да Никодимов типик за нашу науку толико нема никакве вредности, да о њему не вреди ни реферата писати.

Ипак остаје питање које тражи одговор: Кома наука може више веровати: Ђури Даничићу и Д. Анастасијевићу или А. Белићу? Ја и данас више верујем првима.

Можда ће неко помислити да овај мој рад не вреди и да зато не заслужује ни оцене, па да зато А. Белић није писао реферата о њему. Да то није случај, може се видети из овога:

Један део из своје Академији поднесене расправе о Никодимову типик:

„Романов типик“ (претпостављало се да је препис Никодимова типика) штампао сам у Зборнику Матице Српске, серија друштвених наука, св. 13–14 (1956), 47–60. О овом раду изразио се академик Никола Радојчић да је његова „научна вредност веома висока“.

Када сам повукао рад из Академије, остали део расправе о Никодимову типик објавио сам у *Богословљу*: Год. I (XVI), св. 2 (1957), 12–19. Год. II (XVII), св.1 (1958), 69–86. Год. IV (XIX), св.1 и 2 (1960), 3–15. Препис пак Никодимова типика (358 страна) понудио сам ради откупа Академији. Једна комисија је сравњивала препис са фотографијама, нашла је да је добар и препоручила да се препис откупи. У препису сам дао разрешен текст, што слависта не би могао учинити, пошто је текст литургичког карактера, који може разумети само литургичар.

2). Као спољни научни сарадник Археолошког института САНУ преузео сам у Археолошком институту обавезу да опишем рукописе манастира Дечана. У ту сврху у току три године провео сам у лето по

месец дана са својим асистентом у Дечанима о трошку Арх. института, радећи од ујутра до увече и преврћући прашњаве рукописе. Асистент је доносио из ризнице и односио рукописе, и бележио бројеве на листове, а ја сам чинио белешке о рукописима. У манастиру нас нису најбоље примили и слабо су нас хранили. Неко време смо се морали хранити у дечјем одмаралишту смешеном у манастиру. Затим сам кроз три године обрађивао опис рукописа ман. Дечана. Био сам срећан када сам Археолошком институту предао рукопис са исцрпним описом 160 рукописних књига ман. Дечана од листа до листа, по 2–3 снимка текста из сваког рукописа ради палеографије, цртеже свих водених знакова, цртеже украса на кожи, снимке минијатура, снимке корица (увеза), у свему 600 стр. текста и 400 табли.

Када је мој рукопис лежао у Академији 10 година, заинтересовао сам за свој рукопис проф. Владимира Мошина, који при Нар. Библиотеци руководи регистравање и опис старих српских рукописа. Проф. Мошин ми је затим 16–IX–1962. писао ово:

„Говорио сам са Г. Проф. Острогорским. Он је провео читаву истрагу и каже да је рукопис у одељењу, али лежи годинама, јер је ствар према мишљењу неких чланова одлагана и тако је сасвим застала. После тога што сам му рекао о важности Вашег дела он мисли да би сада ствар могла да буде примљена, али би требало да Ви затражите да Вам се рукопис врати и да га поднесете поново, уз напомену да пристајете на редакцијске измене, напомене у питању илустрација“.

17–X–1963 (бр. 1997/3) примио сам од Академије овај акт:

„Извештавате се да је Одељење друштвених наука на својој VII седници, одржаној 8. септембра 1963. године, поводом вашег рада „Опис рукописа манастира Дечана“ одлучило да стави у дужност Секретару одељења да убрза процедуру око штампања поменутог рада“.

Када сам се, затим, маја 1964. г. обратио Академији са писмом – питањем да ли је што учињено према акту Академије од 17–X–1963. добио сам од Академије 28–X–1964 (бр.1997/5 63) овај одговор:

„Одељење је примило на знање (тј. моје писмо–питање) и извештава Вас да је одређено да се рад објави ове године, уколико дозволе материјална средства“.

Да ли ће и када Академија објавити овај мој рад, видеће се.

Када је рукопис заспао у Академији, можда ће неко ставити под знак питања моју спремност и способност да радим опис старих рукописа и да ли мој Опис рукописа манастира Дечана заслужује да буде објављен? Одговарам:

Описивањем рукописа бавио сам се и раније, тако сам дао опис рукописних књига Горње и Доње цркве у Сремским Карловцима и објавио га у Богословљу, год. X (1935), св. 4, 313–334. Овај рад оценио је Ђорђе

Сп. Радојчић, сада академик и професор Универзитета, у Гласнику Историјског друштва у Новом Саду, књ. XII, св. 1 (1939), 113–114 овако:

„Са овим својим описом рукописних богослужбених књига Горње и Доње цркве у Сремским Карловцима г. Мирковић је обавио један преко потребан и важан научни посао. Без таквих описа, стручно и савесно рађених, не може се обрађивати историја наше старе књижевности, са свима њеним пространим научним областима – мислим на овај њен обим какав јој је дао њен оснивач Павле Јосиф Шафарик. Затим, такви описи, готово увек, доносе новог материјала за нашу националну историју У овом другом погледу Опис г. Мирковића може да послужи као пример“.

Овом оценом је још 1939. године утврђено да је мој рад на описивању рукописа стручан и савестан, и да може послужити као пример. Са још више искуства и знања сам касније приступио описивању дечанских рукописа.

После свега реченога и када је утврђена важност старих рукописа и њихова описивања, када знамо да једна читава екипа при Народној библиотеци на челу са Вл. Мошином региструје и проучава старе рукописе и да се за тај посао жртвују знатна средства, то не разумем зашто Академија оклева са издавањем мога Описа дечанских рукописа, у коме сам за 160 рукописа XIII–XVII века тај посао сам већ свршио. Треба ли да дечански рукописи – недај Боже – изгоре као они у Народној библиотеци па да се у Академији сете мога Описа дечанских рукописа и објаве га?

3). Пре рата, помоћу добивеном од Академије и Министарства унутрашњих дела, у лето две узастопне године путовао сам дуж Јадранске обале од Сплита до манастира Прасквице, и ишао по већим местима од цркве до цркве, од куће до куће ради проучавања италио-критских икона. Поднео сам Академији рад „Иконе Далмације“ (94 стране текста куцано писањем машином и 131 табла са фотографским снимцима икона). За снимке нисам имао никакве помоћи, платио сам их својим средствима. О овом делу Академија је донела ово решење:

Но 880

7. децембра 1937. год.

Господину Лазару Мирковићу
професору Универзитета

Београд

Част ми је извести Вас да је Академија друштвених наука одлучила на своме данашњем скупу да се Ваше дело „Иконе Далмације“ штампа као засебна књига Споменика другог разреда.

Секретар
Академије друштвених наука
Т. Живановић

Дошао је рат и дело није штампано.

После рата дело је поново дато на оцену Др. Виктору Новаку и Др. Г. Острогорском, у којој је, констатовано: „Свакако ће овај Мирковићев рад бити леп допринос познавању културних и уметничких веза Далмације са уметничким настојањима итали-византиских уметника, чије су иконе биле у Далмацији на великој цени“.

САН бр. 470/3 од 22–IV–1958. донела је ово решење:

Да се Др. Лазару Мирковићу, професору Универзитета у пензији за његов рад „Иконе Далмације“, који износи 14 ауторских табак, примљен за штампу на седници Одељења друштвених наука од 23.X.1948 године, исплати на име аконтације 50% ауторског хонора, сума у износу од

Динара: 42.000.– /четрдесетдве хиљаде/
рачунајући по 6000.– динара за један ауторски табак.

Претседник САН

Др. А. Велић

Иако је Академија у два маха 1937. и 1948. решила да се дело штампа, ипак није извршила своја решења, но их је поништила следећим решењем:

САНУ
бр. 1678
4.VII.1963.

Дру Лазару Мирковићу проф. Унив. у пенз.

Бд.

Одељење друштвених наука САНУ, на свом VII скупу, од 2. јула о. г., решило је да измени своју одлуку којом је препоручило Председништву Академије да објави Ваш рад

„Иконе Далмације“.

Истовремено је закључило да предложи Председништву да поменути рад откупи за Архив Академије. Уколико пристајете на откуп, молимо Вас да ступите у везу са секретаром Одељења, а у противном случају можете рукопис подићи у канцеларији Председништва Академије.

Академик Ј. Тадић.

Дакле цела ствар око овог мог дела повлачила се у Академији од 1937. до 1963. године, дакле пуних 26 година, словом двадесет и

шест година, и доведена дотле да рад најпосле буде сахрањен у Архиву Академије.

Као сваки научни радник, претпоставимо да сам последњи међу њима, тако сам и ја желео да своје научне радове објавим, а не да их, своју духовну децу, продајем и сахрањујем у Архив Академије, као у гробље и да тамо спавају. Био сам присиљен да постанем трговац који продаје своје рукописе. Веома нерентабилна трговина. Када бих хтео да будем трговац, не бих се бавио научним радом, био бих пиљар. Зашто пиљар? Зато што знам овај истинит случај: Када је једна госпођа недавно продавала своју двоспратну кућу у Београду (Катићева улица на Славији, кућа до Поште), један пиљар јој је рекао: „Ја бих купио твоју кућу, госпођа, али шта да кажем, откуд ми пари?“ То се зове трговина, а не трговање својим рукописима.

4). Написао сам дела: 1). Мозаици Равене и Пореча и 2). Минијатуре у антифонарима и градуалима манастира св. Фрање у Задру. Иако најодлучније тврдим да до сада није било познато шта је инспиратор знаменитих равенских мозаика кроз њих хтео да каже, и да то разјашњава тек моја књига о њима; иако дивне и јединствене минијатуре задарских кодекса нису разјашњене ни познате у нашој науци, ја ипак нисам могао ова своја дела објавити.

Ови неугодни доживљаји су тужан лист мога живота: узалуд сам радио.

Главна, велика жалост мога живота (а малих је било безброј) је ово:

Имао сам двоје деце, кћер лекарку и сина лекара. Са љубављу и трудом сам их подизао и васпитавао да буду од користи људима. Али дошло је време (1941–1945) када су се људи света поделили на две стране, од којих је свака имала као главни циљ да на другој страни убије што више људи и уништи што више добара материјалних, цивилизације и културе. При томе нису страдали кривци, но већином невини и деца. Том приликом људи су убили и моју децу, потпуно невине.

Овде се нехотице сећам једне од разних верзија о доктору Фаустусу, приказиване на импровизираним позорницама на вашарима у Немачкој у XVI веку. „На заклинање Фауста да му се јави ђаво, овај му се јављао у облику разних животиња: свиње, бика и мајмуна, али га је Фауст сваки пут отерао са примедбом: „Ти мораш изгледати већма зао, да би ми улио страх“. Ваво се затим појавио као лав који риче „тражећи кога да прогута“ (I Петр.5,8). Ни сада ђаво није био довољно страشان дрском некроманту Фаусту, да се лав – ђаво са између ногу подавијеним репом морао повући иза кулиса и потом се опет појавио на позорници у облику огромне змије која је сиктала.

„Ти још ниси довољно страشان и грозан“ – рекао је Фауст. Ваво је још једном морао да одгамиже и најпосле се појавио Фаусту у об-

лику човека лепог телесног састава и изгледа, увијен у црвен огртач боје људске крви. Када му је Фауст изразио због тога своје чуђење и недоумицу, црвени огртач му је одговорио: „Нема ништа страшније и грозније од човека, у њему грокће, риче, вречи и сикће природа свих других животиња, он је тако поган као свиња, тако бруталан као бик, тако смешан као мајмун, тако љут као лав, тако отрован као змија. Укратко он је композитум свих зала код свих животиња“. То не значи да су све животиње зле. Има их лепих, добрих и корисних људима, који су неправедни не само према људима, но и према животињама. Када на некој капији видим обешену таблицу са натписом: „Чувај се пса, уједа!“, сматрам га као неправду и увреду за пса и дође ми да скинем таблицу са спољашње стране капије, на полеђини таблице напишем: „Чувај се човека, убија!“, и обесим је на капију са унутрашње дворишне стране капије, као опомену човеку који станује у тој кући, да се чува људи који му куцају на капију. Пас који уједа на капији, то чини зато што чува газду и његову кућу, а човек убија што је зао. А за убијање има на расположењу безброј средстава: нож, пушку, топ, бомбу, отров итд. (списак њихов је веома дуг). Али човек не убија само убиственим оружјем, но и другим бездимним, безшумним и невидљивим средствима, као што су: лаж, превара, клевета, насиље итд. (списак и ових убиствених средстава је такође веома дуг).

Новембра 1962. прешао сам из Београда (Охридска 7/1) у Сремске Карловце на стални боравак.¹⁰ Поред осталих разлога којима сам се руководио при овој одлуци, један од главних је тај, да сам желео последње дане свога живота провести у тишини и размишљању, далеко од градског немира.

Пошто смо изгубили децу, то приликом наше сахране за ковчегом неће нико ићи, нити ће бити кога да обележи наш гроб. Зато сам за живог дао за себе и жену направити гробницу и подићи споменик на Чератском гробљу у Сремским Карловцима, у близини гроба свога рођака и добротвора Јована Живковића, професора Карловачке богословије.

На крају свога живота, стојим пред својим отвореним гробом и гледам пређени пут живота и све што се данас догађа у свету, па размишљам о свему. Много штошта раније нејасно, сада ми постаје јасно.

¹⁰ Прота др Лазар Мирковић пензионисан је на Православном богословском факултету по сили закона 1. јула 1952. године, али је на основу његовог пристанка од стране Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве истовремено постављен за хонорарног редовног професора на истом Факултету (*Досије професора Проте Др Лазара Мирковића*, Архив Православног Богословског факултета у Београду).

Смрт се слика као празна крезуба лобања, насађена на људски костур, са косом у рукама. Ње се боје сви људи, избегавају да је помињу и да мисле на њу, и зато јој придају разне епитете: страшна, грозна, језива, немилосрдна, хладна, неумитна итд.

Ма колико смрт људима била страшна и ружна, скопчана са болом и страхом због кидања са животом и одласка у непознато, она ће за мене бити лепа и добра, јер ће ме избавити од свих невоља и зала скопчаних са животом.

6–IX–1964. г.

Сремски Карловци

Л. Мирковић.¹¹

¹¹ Прота Лазар Мирковић се упокојио у Светлу среду, 23. априла 1968. године, у Новосадској клиничкој болници. „...и на своме издисају, када рука више није могла да држи перо, диктирао једноме своме ученику последње мисли да би завршио и последње своје дело „Сатана говори“ (Милисав Д. Протић, „Смрт уваженог професора и научног радника +Др Лазар Мирковић“, *Православље* бр. 27, 25. априла 1968, 4). Опело у Светониколајевској Саборној цркви у Сремским Карловцима над почившим протом професором др Лазаром Мирковићем 25. априла 1968. године, у присуству Патријарха Германа, служили су Митрополит загребачки др Дамаскин, Епископ сремски Макарије и Епископ бачки Никанор, уз саслужење дванаесторице свештенослужитеља – проте др Чedomир Драшковић, декан, др Лазар Милин и др Благота Гардашевић и протођакон др Милош Ердељан, професори Богословског факултета; Архимандрит Милутин Стојадиновић, ректор, и Душан Дачић, професор Карловачке богословије; проте Милош Докманић, Димитрије Напрта, Каменко Братић и Миодраг Стефановић; синђел бођански Максимилијан; и прота Виталије Тарасјев у име Руске Православне Цркве.

На опелу је беседио Патријарх српски Герман:

„...Сећам се јесени 1920. г. када сам као млади богослов дошао овде у Ср. Карловце да наставим своје школовање. Тих првих дана свима нама пао је у очи један свештеник кога смо редовно виђали у овом светом храму, а који се истицао својом ревношћу за света богослужења. Виђали смо га стално и са књигом у руци. Тај веома вредни свештеник био је проф. др Лазар Мирковић.

За све време нашег школовања када нам је требало савета или одговора на питања која су се тицала богослужења и литургије проф. др Л. Мирковић свесрдно нам је давао не само савете или упутства него нас је упућивао и на изворе у којима смо налазили и потврду на све оно што је утицало на проширење нашег знања из области литургије и богословске науке.

У свим нашим сусретима, било у школи или у парку патријаршијског двора, виђајући га са нераздвајним својим другом – књигом, ми смо у њему гледали изванредног човека, гледали смо у њему неко надземаљско биће које искључиво живи са књигом за науку.

Испраћајући данас професора др Л. Мирковића у његово вечно боравиште, ми му одајемо пошту као професору, који је цео живот провео повучено, тихо и мирно, учећи, радећи и резултате свога научног рада преносећи тада на

Библиографија:

Извори

„Аутобиографија Др Лазара Мирковића, редовног професора Универзитета у Београду“ и „Допуне ка аутобиографији Др. Лазара Мирковића, професора Универзитета у пензији“, М 12446, Рукописно одељење Матице Српске.

Досије професора Проте Др Лазара Мирковића, Архив Православног Богословског факултета у Београду.

„Др Лазар Мирковић професор Универзитета Епископу бачком Др Иринеју“, И 19260, Рукописно одељење Матице Српске.

Протић, Милисав Д., „Смрт уваженог професора и научног радника +Др Лазар Мирковић“, *Православље* бр. 27, 25. априла 1968, 4.

Примљено: 28. 7. 2014.

Одобрено: 15. 8. 2014.

ученике у Богословији, а доцније и на студенте Богословског факултета на коме сам такође имао срећу да ми буде професор.

Када сам му се по свршетку Богословије као свештено лице у служби цркве обраћао из Чачка и тражио одговоре на нека питања, одговарао је увек са посебном радошћу. Та радост је у оваквим и сличним приликама увек била израз његове душе и срца. Та радост коју је у себи носио и која је из њега зрачила дала му је снагу да издржи тешке ударе судбине који су га касније снашли. Као што сваки добар хришћанин подноси ударе и он их је као такав, а и као учитељ других, подносио исто онако као и цео српски народ што је у својој тешкој историји подносио, тражећи помоћи свише од Бога.

Протојереј др Л. Мирковић, професор, јесте духовни отац многих генерација, које ће му бити захвалне а све оно што су од њега научиле моћи ће преносити и на млађе.

У име своје, у име браће архијереја, свештенства и целе Српске православне цркве, ја одајем дужно признање и праштам се са нашим проф. др Л. Мирковићем у уверењу да он сада слуша глас Божији: ‘Слуго мој добри, уђи у радост Господа свога.’“

(Беседу Патријархову доносимо према: Милисав Д. Протић, „Смрт уваженог професора и научног радника +Др Лазар Мирковић“, *Православље* бр. 27, 25. априла 1968, 4).

Прота професор др Лазар Мирковић сахрањен је на Чератском гробљу у Сремским Карловцима.

**AUTOBIOGRAPHY OF
PROTO-PRESBYTER
DR. LAZAR MIRKOVIĆ**
(PROFESSOR OF THE OLD SEMINARY OF KARLOVCI,
SAINT SAVA SEMINARY OF SREMSKI KARLOVCI, AND
FIRST PROFESSOR OF LITURGICS AT THE FACULTY
OF ORTHODOX THEOLOGY IN BELGRADE)

Ignjatije Marković

Faculty of Orthodox Theology of the University in Belgrade

Summary: *Proto-presbyter professor Dr. Lazar Mirković was both a student and a professor of the old Seminary of Karlovci, professor at the Saint Sava Seminary of Sremski Karlovci, and first professor of Liturgics at the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade. It was through his own example of life within the Church and his tireless work in the field of Theology that he inspired many generations of students, always being ready to give answers to their questions even after they had completed their studies and become priests. His love of Christ gave him strength to overcome the tribulations of life. We have before us his Autobiography which demonstrates his desire and his zeal to be of service to his own and the younger generations. One of the most significant old Serbian manuscripts investigated by him was the Typikon of Nicodemus, which was later to be incinerated at the occasion of the German aerial bombardment of the National Library of Belgrade in 1941; Fr. Lazar Mirković had previously photographed it thus saving its contents for the future generations. During WW2 he copied all the 358 pages of the Typikon hoping that it would be published after the war. However, peace brought about different times and different criteria, and the Typikon of Nicodemus was put to the side. This did not stop Fr. Lazar Mirković from striving to have it published, and to continue studying other manuscripts knowing that their time would one day come.*

Key words: *Autobiography, old Seminary of Karlovci, Saint Sava Seminary, Faculty of Orthodox Theology in Belgrade, Liturgics, Matica Srpska, Serbian Academy of Sciences, Old Serbian Biographies, Typikon of Nicodemus.*

22. ЛЕТЊА ШКОЛА ЦРКВЕНОГ ПОЈАЊА „КОРНЕЛИЈУ У СПОМЕН“

Сремски Карловци,
5–10. август 2014.

Милица Андрејевић

Основна школа „Раско Николић –
Свети Сава“, Нова Пазова
(am.andrejevic@gmail.com)

Двадесет друга летња школа „Корнелију у спомен“ окупила је и ове године велики број младих, захваљујући благослову Његовог Преосвештенства Епископа сремског Господина Василија, затим неуморним залагањем чланица Друштва за неговање традиција и развој Сремских Карловаца, а уз финансијску подршку Министарства културе, Епархије сремске и општине Сремски Карловци.

Аутор програма била је, као и у претходним годинама, др Даница Петровић. Централни садржај Школе биле су пробе хора (православна вишегласна музика) и појачка радионица организоване у Карловачкој гимназији сваког дана од 9.30 до 12 часова и од 16 до 18 часова. Са члановима хора радила је диригент мр Милица Радивојевић, а појце је припремао мр Предраг Ђоковић, професор поја-



ња на Одсеку за црквену музику и појање на Музичкој академији у Источном Сарајеву.

Духовну и саветодавну подршку пружао је ректор Богословије Светог Арсенија отац Јован Петковић. Учесници су свакодневно присуствовали вечерњој служби у Саборној цркви. Поред певања, програм Летње школе обухватао је вечерње концерте и предавања.

Првог дана, после окупљања у интернату Богословије Светог Арсенија (где су били смештени) у знак добродошлице, на летњој сцени Еко центра „Радуловачки“ полазници су слушали инструменталну и вокално-инструменталну музику ренесансе и барока у извођењу ансамбла „Анонимус“ (виола да гамба, лаута, блок-флаута, глас).

Наредног дана учесницима Школе обратио се академик Димитрије Стефановић (разговор у сали Богословије Светог Арсенија), а затим у вечерњем термину академик Владета Јеротић са темом: „Шта је то ‘моћ веровања’?“ (Еко центар „Радуловачки“).

У четвртак, 7. августа, организован је излет до манастира Крушедол и Велика Ремета. После хорске пробе, вечерње службе, послужења и разговора са игуманом Стефаном (манастир Велика Ремета), учесници Летње школе присуствовали су, у Свечаној сали Богословије Светог Арсенија, предавању др Данице Петровић: „Поводом стогодишњице смрти Стевана Стојановића Мокрањца“. Следеће вечери, у истом простору, организована је јавна трибина са темом „Музика на богослужењу“. Трибину је отворио Владика сремски Господин Василије у присуству неколико карловачких свештеника. Разговору су се придружили присутни црквени диригенти и полазници Летње школе. На крају трибине, свестан занемареног положаја српског народног црквеног појања и појаца у Српској Православној Цркви, Владика Василије је предложио интензивнији рад на његовом неговању и очувању. Један од корака је Летња школа „Корнелију у спомен“ која окупља љубитеље црквеног појања и хорског певања, али истовремено ради и на неговању односа према нашој музичкој традицији и култури.



Ове године школа је трајала пет дана јер финансијске прилике нису дозволиле да се испоштује претходни седмодневни циклус. Ипак, и у том кратком периоду четрдесет полазника извело је врло захтеван програм духовне и световне музике за мешовити хор (ове године у знаку 100. годишњице смрти Ст. Мокрањца), као и неколико једногласних примера српског народног црквеног појања на концерту у Свечаној сали Карловачке гимназије (9. август), а затим на Литургији у Саборној цркви у Сремским Карловцима (10. август).

Завршни концерт, као и сваке године, окупио је и оне који су у претходним деценијама присуствовали летњим школама. Доласком у Сремске Карловце стари полазници обновили су дух заједништва и љубави према духовној музици. Истовремено, присетили су се дивних Карловчана који гостољубивошћу, трпељивошћу и разумевањем раде на просвећивању младих генерација.

Надамо се да ће у циљу продубљивања знања о нашој духовној традицији ова летња школа духовне музике опстати и у наредним годинама и деценијама. □

Werner Beierwaltes, *Platonismus im Christentum*

[Philosophische Abhandlungen, Bd. 73]

Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1998; 2., korrigierte Auflage

2001; 3., erweiterte Auflage 2014

269 S. ; 24 cm

ISBN: 978-3-465-03812-2

Емеритовани професор филозофије на Универзитету у Минхену Вернер Бајервалтес (рођ. 1931) један је од неколицине данас најбољих познавалаца традиције новоплатонизма и његовог дјелатног утицаја у хришћанској филозофији и у њемачком идеализму, о чему свједоче његове књиге *Plotins Metaphysik des Lichtes* (1961), *Proklos: Grunzüge seiner Metaphysik* (1965, ³2014), *Plotin: Über Ewigkeit und Zeit (Enneade III 7)* (1967, ⁵2010), *Platonismus und Idealismus* (1972, ²2004), *Identität und Differenz* (1980, ²2011), *Denken des Einen: Studien zum Neuplatonismus und dessen Wirkungsgeschichte* (1985; одавде су два поглавља, стр. 14–31. и 337–367, преведена на српски: „Plotinos i novoplatonovska dijalektika kao propedeutika“, прев. Б. Шијаковић, *Luča* VI/1–2, 1989, 169–179; „Eriugena: Aspekti njegove filosofije“, прев. Д. Лучић, *Luča* III/1–2 (1986), 44–60), *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit: Plotins Enneade V 3* (1991), *Eriugena: Grundzüge seines Denkens* (1994), *Das wahre Selbst: Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen* (2001), *Procliana: Spätantikes*

Denken und seine Spuren (2007), *Fußnoten zu Plato* (2011) и бројне студије о Августину, Дионисију Ареопагиту, Бонавентури, Томи Аквинском, Николи Кузанском, Фичину, Екхарту, као и о појму Једног.

Књигом *Платонизам у хришћанству* аутор настоји да покаже да је хришћанска теологија од свог настанка и у свом даљем развоју незамислива без филозофије и да појмовно мишљење постаје рефлектујуће самопрожимање вјере, како се то догађа већ на почецима хеленске метафизике код Платона и Аристотела. Притом преузимање и преобликовање филозофских теоријских потенцијала, мисаоних форми и терминолошког језика није тек формално, већ се утискује у саму теологију. У којој мјери филозофија у том новом контексту остаје дјелатна у својој исконској интенцији и да



ли философија хришћанство ири-тира или чак прекрива, отуђује и деструише, или из овог интензивног сусрета настаје продуктивна синтеза и симбиоза – то су питања на која аутор тражи одговоре код мислилаца позне антике Марија Викторина и Дионисија Ареопагита, средњовјековља Бонавентуре и Мајстора Екхарта и ренесансе Николе Кузанског и Марсилија Фичина, и то из хоризонта позноантичког новоплатонизма Плотина, Порфирија и Прокла.

Уводно поглавље начелно разматра насловљену тему („Platonismus im Christentum: Einleitung“, стр. 7–24). Потом се превођење главних појмова грчке философије на латински разматра на примјеру Викториновог мишљења тројичности („Trinitarisches Denken: Substantia und Subsistentia bei Marius Victorinus“, стр. 25–43). Подробна студија о Дионисију Ареопагиту представља овог као хришћанског платоничара („Dionysios Areopagites – ein christlicher Proklos?“, стр. 44–84), а потом се помоћу Дионисија траже новоплатонистички елементи код Бонавентуре („Gutheit als Grund der Trinität: Dionysius und Bonaventura“, стр. 85–99). Слиједи опсежни оглед о појму Једног код Екхарта („‘Und das Ein machet uns saelic’: Meister Eckharts Begriff der Einheit und Einung“, стр. 100–129). Читава мала монографија посвећена је проблему скривеног Бога код Диониси-

ја и Кузанског („Der verborgene Gott: Cusanus und Dionysius“, стр. 130–171). Слиједи студија о проблему самоодношења мишљења код Плотина, Августина и Фичина („Der Selbstbezug des Denkens: Plotin – Augustin – Ficino“, стр. 172–204). Трећем издању књиге придодате су на крају двије студије: о развоју хеленске идеје логоса у хришћанству као парадигматичном случају плодног и у духовној историји пресудно утицајног повезивања хеленске метафизике и хришћанске теологије („Der Logos der Griechen im Christentum“, стр. 205–227) и о софији (мудрости) и логосу (језику и мишљењу) у философској теологији Дионисија Ареопагита („Sophia und Logos in der philosophischen Theologie des Dionysius Areopagita“, стр. 229–247). На крају су библиографска упутства о литератури и сабраним текстовима, индекси, *corrigenda et addenda* и поговор трећем издању. Књига *Платонизам у хришћанству* у међувремену је преведена на италијански (2000), полски (2003) и српски (у одличном преводу Часлава Копривице: В. Бајервалтес, *Платонизам у хришћанству*, Нови Сад: Академска књига; Београд: Институт за теолошка истраживања ПБФ 2009).

И ова Бајервалтесова књига писана је изузетно рафинованим и спекулативним философским језиком развијене терминологије, прецизним и јасним у изра-

зу и стилски бриљантним. Аутор демонстрира изванредно познавање извора, способност плодне компаративне анализе и хватања комплексних појмовних веза у мисаоно узбудљивој традицији платонизма. Под ставове које износи он подастире темељиту аргументацију која надмоћно обухвата и здружује филолошку минуциозност и суптилност и продубљене философске анализе и увиде. Притом „платонизам“ није тек

предмет Бајервалтесовог бављења већ изазов да се философски мисли симпатетички и конгенијално. Отуд у најбољој традицији платонизма и читаве европске философије и сам наш аутор као платоничар философију схвата као саморефлексију ума и могућност превазилажења граница рационалности да би се мисаоно додирнуо трансцендентни темељ.

Бољуб Шијаковић

Heinrich Beck, *Dialogik – Analogie – Trinität: Ausgewählte Beiträge und Aufsätze des Autors zu seinem 80. Geburtstag*

Mit einer Einführung herausgegeben von Erwin Schadel

[Schriften zur Triadik und Ontodynamik, Bd. 28]

Frankfurt am Main ; Berlin ; Bern ; Bruxelles ; New York ; Oxford ; Wien :

Peter Lang, 2009

755 S. : Ill. ; 22 cm

ISBN: 978–3–631–58716–4

Професор философије на Универзитету у Бамбергу Хајнрих Бек (рођ. 1929) аутор је 30 научних монографија и око 300 научних чланака из теоријске и практичне философије са тежиштем на (1) антропологији и философској педагогији, (2) теорији сазнања, онтологији, метафизици и философији религије и (3) философији културе, философији историје и етици. Беков осамдесети рођендан био је повод Ервину Шаделу да ауторове изабране чланке приреди за

поновно публиковање у књизи *Дијалогика – аналогија – тринитет*. Приређивачев исцрпни предговор о унутрашњој повезаности дијалогике, аналогije и тринитета (стр. 9–82) кроз три насловна кључна Бекова појма даје карактеризацију и интенцију његове философије. Након *Tabula gratulatoria* репринтовано је 30 Бекових чланака груписаних у три наведене тематско-проблемске цјелине.

Прва тематска цјелина („Zur Erziehungsphilosophie und Anthro-

pologie“, стр. 93–219) доноси три текста из *философске идеологије*: о значају дијалектике или аналогije за одређење педагогије из угла дијалектичке феноменологије Романа Гвардинија (Romano Guardini), о дијалошком предавању као универзитетском дидактичком моделу и о животним добрима од дјетињства до старости из антрополошког и педагошког угла; потом се нижу четири текста из *антропологије*: о испуњењу човјековог бића, гдје се наспрам статичне онтологије суштине заговара модерна динамичко-функционалистичка слика свијета, о слободи и тријадичкој структури бића полазећи од Ериха Пшиваре (Erich Przywara), о суштини и достојанству човјека и о философском појму ‘душе’ у европској духовној историји.

Друга тематска цјелина („Zur Erkenntnistheorie, Ontologie, Metaphysik und Religionsphilosophie“, стр. 221–553) доноси најприје два прилога из *теорије сазнања*: метафизичке претпоставке у скептицизму, релативизму и плурализму и позитивизам у философији науке и философски докази Бога; затим осам текстова из *онтологије* и *метафизике*: о еволуцији у философском погледу и проблему *creatio continua*, о проблему еволуције духа из материје с ослоном на појам бића код Томе Аквинског, о ритмичкој структури стварности, о времену као слици вјечности, о онтолошкој вези јединства и мноштва код Томе Аквинског, Хегела и Густава Зивер-

та (Gustav Siewerth), о тријадичком божанском поретку из философско-теолошке перспективе и два текста из философије музике; на крају ове цјелине је пет чланака из *философије религије*: о схватању стварања и еволуције код Тејара де Шардена (Teilhard de Chardin), о сагласности философског ума и хришћанске вјере, о *analogia trinitatis* као кључу за структурне проблеме данашњег свијета, о Богородици и о хришћанском идентитету као креативном дијалогу.

Трећа тематска цјелина („Zur Geschichts- und Kulturphilosophie und zur Ethik“, стр. 555–720) садржи по три текста из *философије историје* (о Хегелу и Фојербаху, о техници из угла философије културе, о проблему зла) и *философије културе* (о културном идентитету Европе и логосу, о структури човјечанства из угла онтологије, антропологије и философије културе, о сусрету и дијалогу свјетских култура), као и два текста из *етиике* и *философије права* (о различитим аспектима природног права и о улози државе у очувању смисла живота). На крају се налазе библиографски подаци о репринтова-



ним текстовима, ауторов *curriculum vitae* и регистри.

Бекову књигу изабраних чланака карактерише не само богатство разматраних тема, које су како традиционалне тако и савремене, него и богатство демонстрираних приступа и раскривених аспеката. Ауторова широка образованост и философска продорност открива његову мисаону укоријењеност у традицији читаве европске философије (нарочито метафизике и онтологије) и хришћанске теологије, но исто тако и спремност да се уђе у активан дијалог с другим културама. Градећи на таквим темељима аутор је у стању да своју мисао развија у плодној динамици

и напетости између иманенције и трансценденције. О томе свједочи и његова философска аутобиографија (*Episoden und das Ganze. Werden einer philosophischen Existenz: Autobiographisches*, [Schriften zur Triadik und Ontodynamik, Bd. 30], Frankfurt am Main ; Berlin ; Bern ; Bruxelles ; New York ; Oxford ; Wien : Peter Lang 2012, 163 стр.), у чијем завршном поглављу аутор језгровито износи главне карактеристике своје философије с обзиром на главне типове човјековог односа: према себи, према сфери међуљудског, према природи и према трансценденцији.

Бољуб Шијаковић

Ilaria L. E. Ramelli, *The Christian Doctrine of Apokatastasis: A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena*

(Supplements to Vigiliae Christianae, 120)

Leiden : Brill, 2013

892 pp. ; 20 cm

ISBN: 978–90–04–24509–9

Питање апокатастазе или универзалног спасења је током историје разматрано на различите начине. Било да је прихватамо, одбаћивано или да се о њему једноставно ћутало, ово питање није престајало да интересује теологе свих хришћанских генерација. Ипак, до сада нисмо имали на једном месту прикупљена и

анализирана сва релевантна богословска сведочанства. Професорка Рамели, у својој капиталној студији, пружа детаљни приказ приступа овом проблему у хришћанству. Иако сасвим кратко, она даје и вредне напомене о схватању апокатастазе и код нехришћанских аутора, а сама наглашава да је неопходно о томе

сачинити посебну детаљну студију.¹ Од Новог Завета па до Ериугене, професорка Рамели пружа детаљан попис места на којима се поједини аутори баве питањем апокатастазе. Прва очигледна и несумњива вредност овог систематичног рада свакако је преглед ставова готово свих релевантних теолога у периоду којим се бави, са исцрпним навођењем релевантних цитата и позивањем на секундарну литературу. У том смислу ће ова студија, за дуго време, бити незаобилазна за свакога ко се бави овим питањем.

Ипак, упркос обиму и научној педантности, студија има и одређене недостатке. Први је што, по нашем мишљењу, није довољно пажње посвећено јеврејском залеђу учења о апокатастаси у ширем контексту учења о спасењу. Таква прилика је, рецимо била барем у уводном поглављу о коренима учења о апокатастаси. Штавише, ауторка врло детаљно анализира употребу појма ἀποκατάστασις у LXX, што је могло бити подстицајно за компаративну анализу старосемитског

наслеђа. Идеја и концепција које су релевантне за ову тематику свакако има у изобиљу у Старом Завету (не само на лингвистичкој основи у Септуагинти), а уверени смо да их не мањка ни у интертестаментарној и апокрифној литератури. Ова јеврејска основа свакако има значајну улогу у расветљавању хришћанског поимања спасења и у том контексту питања апокатастазе.

Друга замерка је да ауторка не поклања довољно пажње онтолошкој основи питања којим се бави. Проблем је више сагледан са морално-психолошке стране, чак и код аутора као што је Св. Максим Исповедник, где ствари у најмању руку нису баш тако једноставне. Такође је тешко отети се утиску да ауторка, и поред напора да остане објективна, ипак настоји да кроз анализу потврди сопствена уверења, пре него да доследно представи уверења аутора чија дела анализира. То само по себи није ништа страшно, заправо је то уобичајена појава при писању аналитичких студија, али то треба имати на уму при читању овог рада, пошто се изложени подаци могу интерпретирати и другачије или барем мање резолутно него што то чини професорка Рамели.

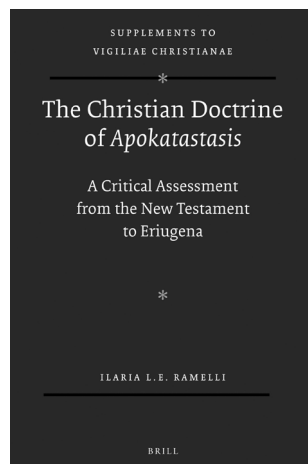
Поједине анализе, нарочито оне које су фундаменталне за тезу коју заступа, нису у довољној мери испитане. Тако на пример, није довољно убедљива теза о ди-

¹ Сама проф. Рамели је ауторка студије која делимично расветљава ову проблематику: Ramelli, „The Debate on Apokatastasis in Pagan and Christian Platonists (Martianus, Macrobius, Origen, Gregory of Nyssa, and Augustine)“, *Illinois Classical Studies* 33–34 (2008–2009), 201–234. Понека њена разматрања, на пример о схватању апокатастазе код стоика у вези са Оригеном, заправо су врло исцрпна (стр. 8–10).

стинкцији старозаветне употребе αἰώνιος и αἰδιος, при чему само други појам означава вечност у апсолутном смислу, док појам αἰώνιος такво значење има само када се односи на Бога. Овакво тумачење није уверљиво јер, како и сама ауторка наводи, појам αἰδιος се само два пута користи у Септуагинти тако да он не може да буде референтан за одређење појма αἰώνιος. Ово разликовање се, међутим, касније узима као важан показатељ и при анализи патристичких сведочанстава.

Како смо већ назначили, Рамели се није на прави начин суочила са онтолошком димензијом питања којим се бави. Јер учење о апокатастаси није баш лако помирити са учењем о слободној вољи човека. Ауторка се саглашава са аргументацијом Оригена и Климента Александријског да „провиђење не присиљава слободну вољу словесних створења, већ дела у складу са њом, а ипак успева да достигне коначни телос, апокатастасис“ (стр. 113. и 122). Другим речима, човек је саздан тако да неизоставно жели оно што Бог жели у свом провиђењу (стр. 144). Ипак, остаје недоумица да ли се заиста може говорити о слободи која не може да каже „не“, и да ли оваква концепција не личи одвише на Платонову замисао Добра које неодољиво себи привлачи све? Ту ништа не помаже позивање на Оригеново изједначавање апокатастасе и обожења

(θέωσις) (стр. 138). Управо супротно – обожење на концу испада недобровољно. Једино решење је да слободну вољу протумачимо тако да се она природно слаже са божанском вољом. Али ако је тако, да ли онда слободна воља не остаје само игра речима, тачније нису ли ипостасне функције сведене на природу? У крајњој линији, да ли овакав вид закључивања у крајњој инстанци не води редукацији ипостаси на природне особине? Идеја да ће зло бити редуковано на небиће а да ће се сва бића спасити, не делује баш уверљиво баш зато што зло не постоји као самостални ентитет већ као усмерење воље слободних бића. Ако то имамо на уму тврдња да ће зло нестати, може да подразумева или слободно одрицање створења од зле воље (али тада се не може тврдити универзалност спасења иако јој се може надати) или негирање њиховог избора у ком случају то заправо значи негирање њихове слободне воље или пак може да значи нестанак самих тих бића као ипостасних носилаца злог усмерења природне воље. На сва ова питања не налазимо одговор, што и јесте озбиљан не-



достатак. Недостатак покушаја да се питање реши на нивоу онтологије – што је једино ваљани оквир за његово решавање – води покушају решења питања на моралној основи, што се огледа кроз залагање за привремено кажњавање грешника (пургаторијум) као најприхватљивију опцију.

Суштинска замерка овој студији је што настоји да оправда Оригена и његово учење о апокатастаси настојећи да докаже *consensus patrum* по том питању, пре него решавањем кључних теолошких проблема која се јављају, а што би било много плодотворније. И само утврђивање наводне сагласности отаца је често натегнуто. Рамели тако наводи да Св. Јован Златоусти, када тумачи да речи Ап. Павла да ће се неки спасити али као кроз огањ (1 Кор. 3, 15), каже да то значи

да ће се спасити за вечну осуду а не да ће прво бити кажњени а потом спасени. Она признаје да код Златоустог има више места одакле јасно произилази да неће сви бити спасени, али их проглашава реторичким а не догматским што није баш уверљиво (стр. 556). Тим пре што је ово место из Златоустог коришћено од стране православних

на Флорентинском сабору као доказ да Ап. Павле не говори о привременом кажњавању грешника. Слично натежање извора видимо и када се приклања радикалној тези (која је све само на доказана и сигурна) да оригенистички сиријски превод Ареопажита више одговара изворнику од сачуваног грчког текста (стр. 715), због тога што у том преводу налази аргументе у прилог својој тези. Ако би се и

прихватила наводна сагласност отаца по овом питању, остаје нејасно зашто, ако је већ то тако, Црква није акцептирала ово учење него га је одбацила? Да ли се све баш може приписати Јустинијановој недобронамерности и погрешној интерпретацији Оригена?

И поред критичких замерки које смо изнели (а детаљном анализом могло би их се изнети још доста), провокативна

студија професорке Рамели представља интелектуални подухват вредан сваке похвале. Њен труд да на једном месту прикупи тако велики број патристичких сведочанстава о овој теми, омогућава лакше и дубље проучавање изнетих проблема у будућности.

Александар Ђаковац



Ориген, средњовековна илустрација (Origenes, *In Numeros homilia XXVII*, Schäftlarn (c. 1160) [Bayrische Staatsbibliothek, München])

Jacques Hogard, *L'Europe est morte à Pristina. Guerre au Kosovo (printemps – été 1999)*

Paris : Hugo & Cie, 2014

127 pp. ; 18 cm

ISBN: 978-2-7556-1496-1

Смрт Европе и сумрак цивилизације или почетак краја бешчашћа и мистификација

„У природи је цивилизације да се конституише око стожера религије. Наша је цивилизација постала неспособна да сагради храм или маузолеј. Ако не буде у стању да се одреди према својој фундаменталној вредности, она ће се расточити.“

Андре Малро

„Моја највећа индигнација долази од напуштања хришћана на Косову, од стране малодушног и кукавичког Запада.“

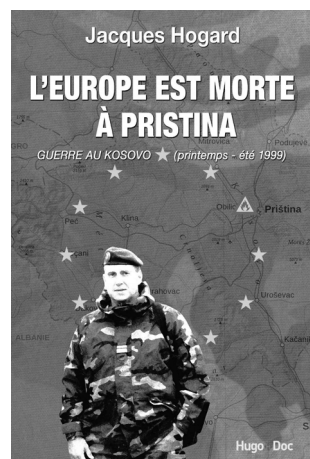
Жак Хогар

Пуковник француске војске Жак Хогар, објавио је средином 2014. књигу под насловом *Смрт Европе у Приштини. Рат на Косову (пролеће–лето 1999)*, у којој излаже у првом реду своје војничко искуство као командант једне (GIFS: Интерармијска група специјалних јединица) од специјалних снага (из састава: COS: Команда специјалних дејстава) која је преузела од српске војске војно

присуство на Косову и Метохији, јуна 1999 године.

Своју мотивацију да прихвати један тако захтеван и осетљив војнички задатак, у рату који је доживљавао као дубоко неправедан, насилнички и нелегалан, пуковник Хогар објашњава речима које му говорио његов отац на смрти, а које се односе на породичну, као и на војничку традицију, његове породице и француске војске. Ујак Хогаровог

оца, Жак Сеген, је на име погинуо на Солунском фронту код Битоља октобра 1916 године и то у јуришу на челу своје јединице, раме уз раме са српским војницима и официрима, за шта је посмртно одликован највишим одличјима француске армије (стр. 18). Пошто је сину предочио антеседане



српске и француске историје, од српске краљице Јелене Анжујске и Косовског боја, па све до краља Петра Првог, Великог рата и Драже Михаиловића као првог герилца поробљене Европе, колеге Де Головог, од кога је одликован највећим француским орденом, отац препоручује сину да прихвати тешку и незахвалну мисију као неко ко је у положају да боље од осталих официра сагледа историјски и геостратешки контекст интервенције НАТО пакта против СР Југославије 1999 (стр. 15–19).

Пуковник Хогар тако доста подробно описује прве сусрете са српским пуковницима Михајловићем и Радковићем за које има најлепше речи у погледу војничких и људских квалитета (стр. 60, 85), потом описује прелазак територије КиМ као претходница снага Кфора, преко кратког задржавања у Ѓилилану, па до стицања у Косовску Митровицу и заузимања позиција у том делу Косова и Метохије.

Сусрет с првим елементима „УЧК, војнички поражене на терену“¹ и неодложна заштита ма-

настира Девича од насиља острвљених пљачкаша шиптарске паравојске даје упечатљиву слику тешкоћа у разумевању између организоване војне јединице француске војске и дивљег насиља нерегуларних група НАТО савезника на Косову (стр. 65–74). Хогар је свој задатак схватио и одрађивао онако како је он био представљан западној и осталој јавности за циљ НАТО агресије, као заштиту цивилног становништва од насиља с ма чије стране, што очевидно није био случај с неким другим, ако не и свим осталим јединицама Кфора.

Тако је посебно индикативан опис *in extremis* избегнутог сукоба између француских специјалаца и британског тенковског дивизиона приликом заседе коју је УЧК припремила колони од око 200 трактора са српским избеглицама на путу од Пећи ка Косовској Митровици. У тој конфронтацији француски специјалци су својом одлучношћу и непопустљивошћу по свој прилици спасли српске цивиле и нејач од масакра који је од стране УЧК припреман уз логистичку подршку британских специјалаца и тенкова (стр. 74–75, 81–83).²

је оно умерено, да би на тај начин обезбедила контролу и подршку, пре него што се директно нападне противник“ (стр. 86).

² „Тада схватим да су елементи УЧК у тој срамној заседи против ненаоружаних цивила, подржани – или у најмању руку праћени – од стране мојих ‘ратних другова’, британских специјалних јединица“. Хогар на истом месту пише како је након

¹ „УЧК је војнички поражена на терену, што је чињеница, иако ће упркос томе однети политичку победу, због тоталне подршке Сједињених Држава, Европске уније и њихове оружане продужене руке, Кфора“, стр. 64. „Што се мене тиче, уверен сам да је највећи део тешких злочина, који су, разуме се, приписани Србима, који су се десили на Косову између 22. марта 1999. (на почетку НАТО бомбардовања) и почетка имплементације Кфора, нису дело Срба него УЧК. Та организација је од почетка усвојила стратегију терора према свом становништву када

Следе бројна сведочења пуковника Хогара о појединачним и масовним злочинима УЧК против српских цивила, као и против Горанаца, Рома и умерених Албанаца, о масовним депортацијама десетина хиљада цивила, изнуђивања под претњом оружја власничких листова (стр. 78) и свему што се прећуткује а спада у квалификацију насилног етничког чишћења против неалбанаца под заштитом Кфора (стр. 75–85).³

Од изворног значаја је и сведочење и заслуга пуковника Хогара, капетана Веијара и француских елитних специјалаца о настанку и одбрани српске енклаве на северу КиМ и Косовске Митровице (стр. 80–83).⁴

осматрања и утврђивања да је припремљена заседа УЧК, упркос „великог гнева (британског) генерала Малкома Масона“, обавестио пуковника Шерковића, команданта српске 7. пешадијске бригаде у одступању, који је одмах наредио „чишћење терена од терористичких елемената“ (стр. 75). „Тај инцидент је само један од многих. Сви они сведоче о двострукој игри Британаца и њиховом саучесништву са УЧК“ (стр. 83).

³ Тако Хогар наводи низ имена УЧК злочинаца који су били ухваћени на делу и ухапшени од снага Кфора, али којима није никад суђено, те да би део релевантне документације о тим недељима и њиховим починицима, „требало да се налази у архиви COS-а“ (стр. 77–79. фн. 6).

⁴ Поменути инцидент између француских и британских оружаних снага код Косовске Митровице, описан је и у књизи познатог француског публицисте Пјера Пенана, *Косово: хуманиитарни рај за мафијашку државу*, чији је српски превод објављен у издању Службеног гласника крајем 2013. године. Видети такође: Б. Бојовић, „Монтезумин поредак – кардиоктомиа као колате-

Његове речи без околишања верно осликавају стање на КиМ под одговорношћу Кфора: „Крајња неизвесност тих неколико десетина хиљада преосталих Срба који су у сваком моменту изложени (агресији, отмицама, убиствима, нестанцима, протеривању..., итд.), пред општом равнодушношћу међународне заједнице, је заиста драматична.“ (...) „Имајући у виду тај контекст, још је неподношљивије чути речи немачког генерал-мајора Фолкера Халбауера, команданта Кфора како недавно изјављује: ‘Имамо ми тајни план како да решимо проблем северног Косова’“ (стр. 92). Што значи „да постоји план НАТО да се доврши етничко чишћење и градова: северне Косовске Митровице, Зубиног Потока, Звечана и Лепосавића“ (стр. 92).

Пуковник Хогар напомиње да је у својим акцијама у заштиту манастира Девич и осталим које су имале за циљ заштиту српских цивила у северном делу КиМ, имао подршку француског генерала Марсела Валентина, као и његовог наследника генерала Келша, који су срећним стицајем околности иначе и његови рођаци.

Сведочење пуковника Хогара је веома значајно јер указује на изворни карактер рата НАТО пакта против СР Југославије и представља доказни материјал да је то био брутални освајачки

рални бизнис у хуманитарном рату“, *Војно дело*, јесен 2013 (3) LXV, стр. 271–279.

рат, супротан свим ратним конвенцијама, међународном праву и хуманитарним вредностима, у име којих је цинично и лицемерно вођен. Сада је лакше сагледати војностратешку и геополитичку позадину и контекст ове агресије са још увек несагледивим импликацијама. Хогарово сведочење вредан је допринос који указује на бројне отпоре у НАТО савезу и суседним земљама, Француска, Грчка, Македонија и друге, именоване или не, војне или цивилне отпоре, који указују на достигнуте лимите ове оружане интервенције, са још увек неинвентираним веома бројним колатералним и намерним ратним злочинима, насилном прогону цивилног становништва, етничког чишћења, „стравичног мучења српских и ромских затвореника“ (стр. 76–77) и свега онога почињеног у директној или индиректној одговорности НАТО снага, све у најдиректнијој супротности са хуманитарним правом, елементарном човечношћу, у оптици Орвеловског новогговора: „Лаж је истина – истина је лаж“.

Посебно је значајно истаћи у овом кратком осврту да је захваљујући одређеном историјском и геостратешком увиду,⁵ пуковник Хогар схватио импликације НАТО агресије које можда ни 15 година

касније још увек не схвата велики део западне јавности (иако њене мистификације падају једна за другом), све до друштвених елита анестезираних орвеловским новогговором и псеудохуманитарном реториком контролисаних медија и конформизмом политички коректног владајућег дискурса. Хогар је наиме војнички луцидно уочио поразни значај НАТО интервенције против СР Југославије 1999. као највећу опасност за безбедност и стабилност Европске уније, Европе⁶ и света у садашњости и у будућности. Ако је, наиме, било могуће извршити агресију на једну суверену земљу, чланицу УН, која није угрожавала ниједну суседну земљу и која је штитила свој суверенитет, становништво и територију од једне терористичко-мафијашке организације (стр. 93), без овлашћења Савета безбедности УН, као и без консултације народних скупштина чланица НАТО савеза, у том случају је било која врста агресије против било које треће земља постала могућа и чак квазилегализована,

⁵ Тако он цитира и француског армијског генерала и шефа генералштаба копнене војске, Жана Деланеја: „Знао сам да су Срби вековима представљали бедем хришћанства према турском надирању“, стр. 84–85.

⁶ „Јер уистину, ‘независно Косово’, као производ колосалне дезинформације и жестоког психолошког рата, допуштеног због идеолошког слепила без преседана, у име несхватљивог бесмисла, представља злочин против Европе“ (стр. 98); „Коначни биланс је тај да је ЕУ највећи губитник у тој тужној причи, јер је она у њој изгубила истовремено сваки легитимитет, сваки кредибилитет и сваку привлачност.“ (...) „Европа је дакле умрла у Приштини, тог тужног лета 1999“ (стр. 103–104); „Свет у коме је провејавао дух века просвећености, ми смо ти који су га убили драге колеге“, Елизабет Леви, 2012.

што представља највећу могућу опасност за мир и стабилност у готово било којем делу света. На тај начин се ЕУ и њене чланице показују као инструмент хегемоније и стратешких циљева САД са којима не морају имати исте приоритете и интересе,⁷ као што се све ви-

ше испољава у кризама на истоку Европе, на Кавказу, могуће ускоро поново и на Балкану. Агресије које пре или касније неће моћи да остану ограничене на локални ниво, већ се све више најављују или пројектују као глобални оружани сукоб са несagleдивим последицама по будућност Европе и целокупног човечанства.

Уранојолис, 28. јул 2014.

Проф. др Бошко Бојовић

⁷ „...‘косовска држава’ представља кршење оних принципа на којима се заснива мир између народа, национална независност, државни интегритет и неповредивост међународних граница. Она представља сама по себи највећу претњу стабилности Балкана, као и читаве Европе. Како је могуће убудуће оспорити Каталонцима, Фланцима, Корзиканцима или Пијемонтанцима, право на сецесију? Да ли је ‘балканизација’ Европе оно чему се тежи?“ стр. 98.

Papa Franjo – Jorge Mario Bergoglio, *Evangelii Gaudium* – *Radost evanđelja* (D–163)

Prevod sa italijalijanskog : Slavko Antunović

Zagreb : Kršćanska sadašnjost, 2014

223 str. ; 16,5 x 11,5 cm

ISBN: 978–953–11–0806–5

Evangelii gaudium – Јеванђељска радост

Папа Бенедикт XVI (2005–2012) је апостолским списом *Porta fidei* од 11. октобра 2011. прогласио 2012. годину „Годином вере“. Намера је била да се у тој години „интензивније размишља о вери“. У октобру 2012, на редовном заседању Бискупског синода централна тема је била „Нова евангелизација и преношење вере“, као што

је у *Porta fidei* наговештено. Сада је папа Фрања објавио свој први „апостолски спис“ *Evangelii Gaudium* (*Јеванђељска радост*). Он у њему продубљује начела вере која је у својим интервјуима и проповедима скицирао. Овај спис је објављен 24. новембра 2013. са поднасловом „О исповедању Јеванђеља у данашњем свету“. У овом доку-

менту, у пет поглавља на 180 страница, папа се одлучно залаже за реформу Римокатоличке цркве на свим нивоима.

„Јеванђелска радост испуњава срца и сав живот оних који Христа сусретну,“ – овако отпочиње папа Фрања тему о исповедању вере у данашњем свету. У *Evangelii Gaudium* поглавар Римокатоличке цркве излаже своју визију самилосне и мање (хи)јерархијске црквене заједнице, која се превасходно стара о сиромашнима.

Ово је већ други значајан богословски документ у понтификату папе Фрање, након енциклике *Lumen fidei* (*Светлост вере*), која је зацело теолошка хипотека његовог претходника на трону римског епископа, папе Бенедикта XVI.

За ову поруку папа није одабрао форму енциклике, већ оно што се у мање формалном смислу зове *exhortatio* (бодрење, подстицај, опомена), наиме, документ који је пре подстицај на нову динамику у исповедању и сведочењу вере на делу евангелизације данас. О значају комуникативних форми – „енциклика“, „апостолска експортација“ (бодрење, подстицање, опомена) и „апостолска епистула“ (посланица), одлучује њихова садржина.

Нова динамика исповедања

„Нови путеви“ и „креативни методи“ требало би да воде ослобађању од „досадних шаблона“ у

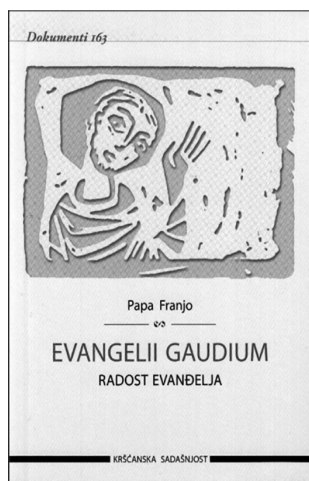
пастирском и мисионарском животу Цркве.

При томе папа мисли и на „реформу папства“, будући да је папа позван да живи саобразно ономе што од других очекује. Папа је и против претеране централизације која „компликује живот Цркве и спутава њену мисионарску динамику, уместо да је олакшава“. Не треба се плашити тематизовања оних питања која су се историјски развила, иако не стоје у непосредној вези са Јеванђељем, вели он.

Праведност и човечност

Савремени капиталистички привредни систем папа сматра „неправедним у корену“. Овај систем убија привреду, јер у њему важи закон јачег. На човека се гледа само као на потрошача/конзумента, а онај ко то више није у стању, искључен је и одбачен. То је култура „одбацивања“ и „бацања“, вели папа аподиктички. Људи живе у свету тираније, „обожења тржишта“, које је делимично видљиво, делимично виртуелно. Сада влада финансијска спекулација, корупција, егоизам који се





ма, маргинализованима, онима на периферији друштва. Они су жртве неправедног глобалног привредног система и потребна им је харитативна љубав Цркве.

Папа Фрања упозорава на нападе на основна права исповедања вере и на наставу ситуацију у којој се хришћани прогоне или су изложени мржњи и насиљу.

Породице пролазе кроз културну кризу, вели папа Фрања. Све је видљивија тенденција да се оне претварају „у облике афективног задовољавања“. Постмодерни и глобализовани индивидуум разара виталне спојеве између људи и породичног круга.

Сиромашни су за Цркву најпре богословска, па потом и социолошка или политичка категорија. „Из тог разлога ја желим Цркву сиромашних за сиромашне.“ Свака заједница унутар Цркве која заборавља сиромашне, стоји у „опасности саморазградње“, будући да је тада

пројављује у свако верско делање јалово. Отуда папа Фрања позива на посебну пажњу према различитим видовима сиромаштва – бескућништва, зависности од дроге и алкохола, избеглицама (прогнанима и емигрантима), односно очекује „великодушну отвореност“. Уместо да се ксенофобно страхује за губитак сопственог идентитета, требало би великодушно пружити „шансу за стварање нових културних синтеза“.

Бризантна је тема „белог робља“ – проституције, злоупотребе деце, рада у илегалним фабрикама или мреже организованог просјачења. Овакви „мафиотички и перверзни злочини су се уврежили у наше градове, а са руку виовника капље крв због опортуног, муклог садејствовања“.

Најслабији којима се Црква мора посветити јесу neroђена деца којима је ускраћено достојанство људског живота. Папа Фрања категорично тврди да је абортус искључен. Чедоморство је несаслагасно са људским достојанством.

Црква у овом неће променити свој став, јер то није питање „модерности“ којој се Црква мора прилагодити. Разуме се, и Црква мора себе критички питати да ли је показала разумевање за жене које су кроз трудноћу доспеле у очајан положај.

Дијалог

Исповедање вере подразумева пут дијалога, вели папа. Тај

пут отвара Цркви могућност за сарадњу са политичким, социјалним, верским и културним институцијама и групама. У ову категорију спада екуменизам, чији је непосустали циљ да се превазиђе раскол хришћана, који је израз неуверљивог сведочења вере. Цркве могу једна од друге нешто научити, вели папа Фрања. Он у овом контексту, као позитиван пример, истиче саборску традицију православља.

Дијалог и пријатељство са децом Израиља, као и интеррелигијски дијалог са „јасним и пријатељским идентитетом“ јесте услов за мир у свету и ни на који начин не затамњује хришћанско исповедање вере. Папа Фрања скрушено моли земље исламске верске традиције „да хришћанима допусте слободе које они у западним земљама уживају, како би и хришћани смели да богослуже и живе безбедно“.

Застарела правила су избрисана

Папа Фрања објашњава своје запажање, које је у јавности контроверзно дискутовано, да је Црква „опседнута“ доцирањем моралних учења. У хијерархији истине коју проповеда Црква, милосрђе је на првом месту, вели се аподиктично у овој посланици. Одлучујуће је, вели папа, да се верници осећају позваним. Уколико историјски настала правила Цркве нису више од-

говарајућа за исповедање вере, ваља их изоставити, вели даље поглавар Римокатоличке цркве. Она не смеју да оптерећују животе верника.

Маснице

Евхаристијска благодат није награда за савршене, већ спасоносна храна за слабе, вели он, и наставља да му је милија Црква која у правом животу, односно напољу, на улици, задобија маснице од батина, но она која је зачаурена. Он вели: „Ја не желим Цркву која се брине само о томе да ли стоји у центру, Цркву која се заплела у мрежу опсесија и утабаних путева.“

Уместо да се боји излажења из ње, Црква би требало пре да се боји да не остане заробљена у својим окоштаним структурама. Таква „структурална самоувереност“ је илузија док пред нашим вратима људи гладују. Христос неће посустати да нас подсећа: „Нахраните их!“

Хридине реалности

Изазов пастирима су искушења индивидуализма и криза идентитета. Највећа опасност је, пак, „сиви прагматизам црквене свакодневице у којој наизглед све тече по правилу и закону, а у стварности је вера обљутавила“, што је парафраза једне мисли кардинала Јозефа Рацинге-

ра, потоњег папе Бенедикта XVI. Сва наша егзистенција требало би да буде пре сигнал наде, но посртај у стерилни песимизам. Често прибегавамо „духу угодности и самодовољности“ без заједништва, или у „теологију благостања“ без сабратског подвига у којој доминира световност (овостраност). Световност свакад тражи своје испуњење у угодности, а не тражи Бога.

Папа апелује на црквене заједнице да не падну у грех међусобне зависти и антагонизма, „јер како је могућа евангелизација са таквим опхођењем?“

Улога лаика

Папа истиче нужност да се дужностима и обавезама лаика у Цркви пружи већи значај. Разлог досадашњем стању је или њихова „недовољна образованост“ или доминација „претераног клерикализма“. Исправно настојање жена да остваре своја права унутар Цркве, ставља Цркву пред дубокосежна питања на која се не сме површно одговорити. У овом контексту папа Фрања подсећа да је „свештенство допуштено само мушкарцима“ и да је свака друга расправа беспредметна.

С друге стране, додаје писац документа, постоји „повод за сукобе када се сакраментални ауторитет поистовети са ауторитетом моћи“, при чему верници не треба да сматрају свештенство

много значајнијим од осталих чланова верске заједнице, који заправо и чине народ Божији, односно Цркву.

О односу вере и културе, које би се могле подвести под појам „инкултурације“, папа Фрања вели да Црква не поседује један културни модел, већ се „аутентично католичанство изражава кроз различитост“. Црква не може чекати да сав свет преузме модел који се у Европи развио. „Култура је нешто динамично, и њу народ не престано ствара.“

„Ексортација“ се завршава молитвом Пресветој Мајци Божијој, „јер сваки пут када се њој молитвено обраћамо, верујемо у њену потоњу нежност и љубав“.

У Ватикану је овај спис окарактерисан као нека врста програма владе Римске курије. Реч је о апостолском документу чији је папа самостални аутор, док је енциклику *Lumen Fidei* писао у коауторству са својим претходником, папом Бенедиктом XVI. Папин програм *restauratio magna* Римске курије цинички називају „папастројка“, историјски алудирајући на политички програм Михаила Горбачова који је завршио у хаосу и распаду комунистичког колоса, док писац овог осврта сматра да је ово „Беседа на гори“ новог понтифекса суоченог са изазовима исповедања Јеванђеља у данашњем свету.

Зоран Андрић

Papst Franziskus, *Das Licht des Glaubens.* *Die Enzyklika „Lumen fidei*

Vollständige Ausgabe. Ökumenisch kommentiert

Freiburg, Br. ; Basel ; Wien : Herder, 2013

174 S. ; 21 cm

ISBN: 978-3-451-33457-3

Понтификална кооперација

Lumen fidei (Светлост вере) назив је прве енциклике папе Фрање, настале као понтификална синергија са његовим претходником на трону Св. Апостола Петра, Бенедиктом XVI који ју је у основи конципирао и написао.

Енциклика (грч. *ἐγκύκλιος* / лат. *encyclica*), као плод коауторства „у четири руке“ – тога до сада није било у двехиљадугодишњој историји Цркве. Папа Фрања вели у својој приступној енциклици *Lumen fidei*, објављеној на празник Св. Апостола Петра и Павла у Риму/Ватикану 29. јуна 2013. г., да је дубоко заронио у већ припремљени текст свога претходника папе Бенедикта XVI који је 2013. годину прогласио „Годином вере“. Будући да је у фебруару исте године папа Бенедикт XVI обзнанио свој силазак са трона римског епископа, то ју је његов наследник на трону понтифекса максимуса, папа Фрања, довршио. Енциклика *Lu-*

men fidei се појавила са потписом папе Фрање, иако је познато да ју је богословски формулисао повучени с престола папа Бенедикт XVI. Папа Фрања вели лапидарно: „Ја ћу довршити Ваш драгоцен рад тиме што ћу га допунити са неколико текстова.“ Папа Бенедикт XVI је желео да оконча трилогију о главним врлинама, пошто је већ писао о нади и љубави.

Нова енциклика не доноси ништа сензационално ново што би могло узбудити пажњу теолога и верника, као ни широке јавности. При томе је реч о тексту виртуозног стила, препуног библијских цитата, као и парадфраза светоотачке књижевности. Са друге стране, ту су цитирани као полифоне референце и аутори светске духовне културе – Данте, Русо, Бубер, Достојевски, Ниче, Витгенштајн, Романо Гвардини и песник Томас Елиот. „Рукопис“ папе Бенедикта

се препознаје у ерудитским дигресијама са цитатима на грчком и старојеврејском, који су приступачни само теолошки високообразованој интелигенцији. Подразумева се да је Свето Писмо Старога и Новога Завета свеприсутно. Структура списка је четвороредна, односно наслови поглавља представљају цитате.

1. Ми смо љубав са вером
прихватили

2. Не будеш ли веровали,
нећеш разумети

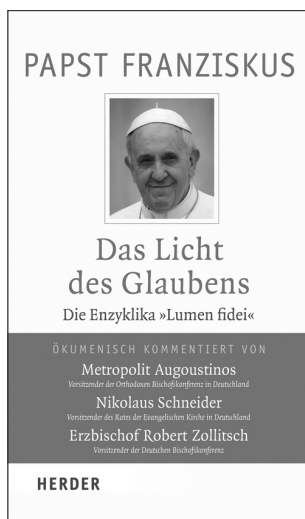
3. Сведочим вам о ономе
што сам примио

4. Бој за вас припрема
траг

Када је реч о односу вере и теологије, долазе до речи и схоластички теолози као што су Тома Аквински или Бонавентура. Иако није наша намера да текстуално-критичка диференцирања ауторства пратимо и истичемо, ипак нам се чини да мимо пасажа у уводу, у којима папа Фрања објашњава настанак овог документа, само још завршетак документа носи његов лични печат. Индиција за то је помињање Св. Фрање из Асизија, стилистичка сродност са „бергољевским“ омилијама папе Фрање, као и молитва на самом крају енциклике упућена Пресветој Мате-

ри Божијој. Папу Фрању краси нова естетика аскетске једноставности која га разликује од његовог претходника, али их у питањима вере одликује потпуна сагласност. У сваком случају, у овој енциклици ваља видети потпуну понтификалну хармонију између двојице папа. Поверење старијег понтифекса да написану енциклику препусти ауторитету свога млађег наследника, као и обрнуто, минимализам и уздржаност папе Фрање, како би дошла до пуног израза резонанција Бенедиктове трилогије енциклика – о љубави (*Deus Caritas est*, 2005), нади (*Spe salvi*, 2007) и вери (*Lumen fidei*, 2013). Иако континуитет вере иде у основне задатке папа, оваква кооперација се нужно не подразумева.

Енциклика отпочиње подсећањем да је Христос светлост која осветљава сву стварност људи. Тек се у нововековљу родила сумња када је просветитељство метафору светлости семантички пренело на ум/разум, а веру поистовећивало са мрачњаштвом. Вера није људски продукт; она је, теоло-



шки гледано, одговор на историјско самооткривење Бога. С друге стране, вера отвара нове хоризонте наде, које никаква секуларна утопија није у стању да испуни. Светлост вере је у „просвећеним“ земљама Запада почела да бледи, а радијус ума технолошки сужен, те је циљ енциклике да улије нову динамику оријентације. Отуда је у првом делу енциклике реч о историји вере. У том контексту поставља се питање у којој су мери вера и ум спојиви. Други део енциклике је омиљена тема Бенедикта, дискурс о односу вере, истине и љубави. „Уколико не верујете, нећете разумети“, биће на овом месту цитиран грчки текст Књиге пророка Исаије, који у јеврејском оригиналу гласи: „Ако не верујете, нећете опстати.“ Овај двоструки мотив ће бити рефлексивно обасјан са поентом да је истина вере, која се ослања на Бога љубави, апсолутно поуздана. Скептична струјања која у вери виде израз „осећања“, биће критикована. И љубав није само пуко „осећање“, већ се заснива на поузданој истини.

У трећем делу је реч о путевима преношења вере, које је изгубило на интензитету. Хришћанско исповедање вере није површни или дифузни програм за душе, већ има јасне садржинске оквири који су дефинисани у Символу вере, кроз

светотајински (сакраментални) живот, Св. Литургију, као и Декалог – што представља јасна мерила и начела етичкој оријентацији којој је још посведневна молитва неопходна. Отуда ова енциклика даје нове импулсе у снажнијем исповедању вере унутар породица, као и у катихезама унутар црквених заједница, и у катихетској настави у школама. У завршном поглављу *Lumen fidei* показује како се светлост вере људског заједничког живота променила и отворила есхатолошку перспективу нади.

А „људи добре воље“?

Енциклика је упућена свим хришћанима, али и „људима добре воље“, при чему ова језичка игра циља на агностичаре у потрази за истином и на хуманистички оријентисане атеисте. Тиме су јасно обележене границе. Питања и сумње неверујућих дотичу и вернике који се скривају иза зидина бастиона.

Јозеф Рацингер је још 1967. г. у Тибингену, где је држао Катедру догматског богословља, говорио да се питања и сумње неверујућих тичу и верника. Он је и атеистима саветовао да у моментима „сумње у сумњу“ опција вере може просијати. Таква неизвесност у тражењу вере није страно осећање ни хришћанима. Папа Фрања,

пак, жели да охрабри верујуће да крену на социјалне периферије друштва и тамо сведоче о својој вери. Под периферијом се не подразумевају само сиромашни, него и усамљени, као и сити и пресити, али кроз сумњу отупели и обљутавели.

Критички пријем унутар Римокатоличке цркве

И мимо богословске ерминеvичности, ова енциклика се обраћа верницима који су већ осветљени светлошћу вере, те представља некакву унутарсистемску рефлексију, која је, приметили су неки изваневропски теолози, солипсистичка, у којој трећи и четврти свет није заступљен. Римокатолици из Јужне Кореје, Индије, Анголе или Мозамбика, примера ради, неће готово ништа из ње разумети или било шта отпочети са оваквом аргументацијом, наглашено критички вели Леонардо Боф, протагониста такозване „теологије ослобођења“ из Бразила.

Екуменски ехо

Митрополит Августин, егзарх Васељенског Патријархата у Немачкој, у име православних; Николас Шнајдер, председавајући Савета Евангелистичке цркве у Немачкој, у име протестаната, као и надбискуп Роберт

Цолић, председавајући Бискупске конференције Немачке, у име римокатолика, написали су коментаре на ову енциклику, који су заједно са текстом енциклике објављени под насловом Papst Franziskus, *Das Licht des Glaubens. Die Enzyklika „Lumen fidei“*, Vollständige Ausgabe. Ökumenisch kommentiert.

Ставови Митрополита Августина су у многим тачкама позитивни, истичући и усаглашеност са православним предањем у исповедању вере, али повремено са критичким примедбама. Митрополит критикује пропуштену прилику да се нагласи дидактички смисао маририје, он ставља примедбу на недовољно истакнут христолошки и сотириолошки контекст. Апсолутно неразумљивим налази Митрополит Августин одсуство свих референци о Никејско-цариградском символу вере, који би требало да буде централни топос у овој енциклици.

И мимо тога, ова енциклика – у томе су сва три коментара сагласна – представља одлучан покрет унапред да се продре у тамне зоне живота и да се у њих унесе светлост вере. Она је уједно и завршни акорд у трилогији енциклика написаних за понтификата Бенедикта XVI и нови импулс на почетку новог понтификата папе Фрање.

Зоран Андрић

Ronald Dworkin, *Religion ohne Gott*

Aus dem Amerikan. von Eva Engels

Berlin : Suhrkamp Verlag, 2014

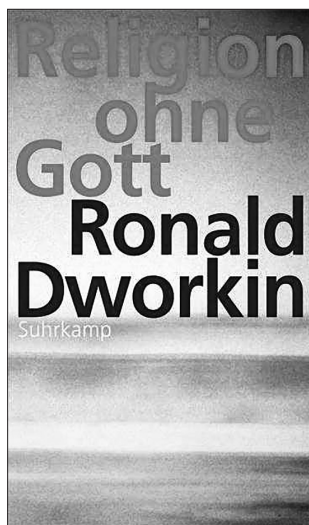
145 S. ; 21 cm

ISBN: 978-3-518-58606-8

Религија без Бога

Декларативни атеиста Алберт Ајнштајн је тврдио да права религиозност почива на „стрепњи од мистерија универзума“, чију „највишу мудрост и сјај лепоте ми нашим мутним моћима сазнања можемо само рудиментарно да схватимо“. У том смислу је, вели Ајнштајн, и он сам дубоко религиозна особа. Али шта је религиозно у таквом ставу у коме Бог очигледно не игра никакву улогу? Тим питањем се бави Роналд Дворкин (1931–2013) у својим „Ајнштајн-предавањима“ (Einstein Lectures), која је пред своју недавну смрт припремио за управо објављену књигу *Религија без Бога* – Ronald Dworkin, *Religion without God*, Harvard University Press 2013, односно у немачком преводу Ronald Dworkin, *Religion ohne Gott*, Suhrkamp Verlag, Berlin 2014. Дворкин је био професор философије и права на Њујоршком универзитету и Јуниверзити колеџу у Лондону. Дворкин вели са Ничеом да је „Бог (можда) мртав“, али то није за њега одлучујуће. Многи људи који себе сматрају атеистима стичу искуство и уверења која би верници

сматрали „религиозним“. Религија је за њега „самостални свет вредности“ који прожима све. Сходно постулату да постоји универзум људских бића у коме влада ред и у коме живот људи има смисао, за Дворкина не може бити арелигиозних (неверујућих) људи. Ова идеја није зацело нова. Берлински филозоф Херберт Шеделбах је писао још пре 15 година о „верничком атеизму“, а италијански филозоф Марио Перинола је недавно писао о „вери без догми“. За Дворкина је централна инстанца „религиозног става“ осећање да је „живот вредност која има смисао и која је по природи тајна“. Религија, вели Дворкин, означава један поглед на свет у коме влада дубока вера у објективне вредности као што су достојанство Божије твари или чињеница да лепота пред којом нам застаје дах не може напросто бити објашњена као „продукт наших чулних органа“. Теисти једнако виде те вредности, само их виде као Богом дате. За Дворкина је логика инверзна – он тврди да идеја Бога почива на чињеници да такве вредности постоје и да је вера у Бо-



га (или бого-
ве) само један
вид/начин да
се такво ве-
ровање изра-
зи. Дворкин
верује да су
наша осећа-
ња пред узви-
шеним „тран-
субјективна
о п а ж а њ а “ .
Нуминозност
универзума
за Дворкина
није илузија

или продукт наших чулних органа
– већ израз унутрашње репрезента-
ције спољашње реалности. „Стра-
хопоштовање производи моћ која
је „већа од нас“ и таква „моћ чуде-
сног“ је реална као што су реална
небеска тела (планете) или банал-
на главобоља. У свету Дворкиновог
религиозног атеизма узвишеност
је стварност, а не фикција. Двор-
кин, легендарни теоретичар либе-
ралног друштва, не спаја само, у
духу платонистичке космологије,
лепоту са истином, већ слива ле-
поту са етиком и моралом. „Свака
индивидуа (јединка) мора живот
другог човека да уважава“. Овим је
принцип (само-)одговорности из-
веден из космичке лепоте. Овако
штогод није тврдио ниједан фило-
соф, већ то чини Дворкин, који се-
бе сматра религиозним атеистом,
то ће рећи – он не верује у Бога већ
у „смисаоно конститутивно једин-
ство космоса“ и оно што би се мо-

гло назвати „вером измиреном са
знањем/науком“. Дворкинова теза
је веома одважна и унеколико ста-
ромодна. Јединство космоса и из-
мирене религије и науке је пројект
који модерна није ни у којој вари-
јанти прихватила. Да ли се доиста
могу верници и атеисти усагласи-
ти кад је у питању „дубоки религи-
озни импетус“? Потписник сумња
у моћ консензуса над таквим про-
валијама. Али Дворкин је *mutatis
mutandis* овим тезама на таласима
савременог теолошког дискурса. У
једној управо објављеној студији
двојице циришких теолога – Ingolf
U. Dalferth, Andreas Hunziker, *Gott
denken – ohne Metaphysik?* аутори се
питају „да ли је могуће без икаквог
осећања божанске присутности да
се Бог осећа или замишља, одно-
сно да се Бог мисли не као било
шта, већ само као Бог промишља“. Уколико бисмо и прихватили
Дворкиново тврђење да Бог за ми-
шљење није неопходан, поставља
се питање како је могуће да се ми-
сли нешто конкретно – а не било
шта. У противном ишчежавају пој-
мови као што су лепота, осећање,
узвишеност у „пенушавој недифе-
ренцираности“, као што то слико-
вито вели аутор. Ова Дворкинова
предавања су у својој прегнатној
изоштрености формулација нека
врста азбучника религиозног ате-
изма. Ова књига је истовремено
и један продуктивни изазов свим
философијама религије.

Зоран Андрић

**Rolf Schieder (hrsg.), *Die Gewalt des einen Gottes :
die Monotheismus-Debatte zwischen Jan Assmann, Micha
Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen***

Berlin : Berlin Univ. Press, 2014

360 S. ; 21 cm

ISBN: 978-3-86280-067-4

О религији и насиљу – дебата о монотеизму

Једна од фундаменталних савремених дебата о монотеизму има два опречна смера. Са једне стране је заступљена теза да религија подстиче насиље, са друге да религија заснива мир. Обе тезе су истините, уколико се под истином разуме емпиријска очигледност. Обе тезе могу бити и оповргнуте, односно фалсификоване, будући да постоје истине које се не могу бројевима доказати.

Књига пред нама коју је приредио Ролф Шидер тематизује аргументативне стратегије тих двеју укрштених теорија.

Познати немачки египтолог и културолог, проф. др Јан Асман, иницирао је ову дебату. Његова књига *Мојсије Египћанин*, објављена 1998, као и доцније написана књига *Мојсијевско раздвајање*, студија о „цени монотеизма“, подлога су за ову плодну контроверзу. Асман тврди да је Мојсије у Старом Завету примањем

Десет заповести (Декалога) на Синају учинио радикални обрт, одвојио се из скупа религија са многобожачким (политеистичким) култовима, окренуо се једном Богу и тиме

утемељио „разликовање између истините и погрешне религије“. Мојсије је отуда постулирао модел „противрелигије“ и тиме монотеистичким религијама, јудејству, хришћанству и исламу, имплицитно приписао „нетолерантност“: „Оне морају да имају јасан појам разликовања онога што их са другим религијама чини неспојивим.“ То је за Асмана „насиље монотеизма“.

DIE
GEWALT
DES EINEN
GOTTES

DIE MONOTHEISMUS-
DEBATTE
ZWISCHEN
JAN ASSMANN,
MICHA BRUMLIK,
ROLF SCHIEDER,
PETER SLOTERDIJK
UND ANDEREN

Ова теза је у медијима имала контроверзан ехо. Први је на ову тезу одговорио познати немачки савремени филозоф Петер Слотердајк. Он вели да је тим „монотеистичким обртом“ истовремено изникла „неутрална култура тоталитарног чланства“. Мојсије је у савезу и завету са Богом у „сенци Синајске горе“ прихватио „експлицитну културну обавезу на суровост“ у односу на недоследне чланове у унутрашњим редовима и спољним непријатељима.

Берлински теолог Ролф Шидер је 2008. у својој књизи *Jesu li religione oīasne? (Sind Religionen gefährlich?)* одлучно одбацио тезе Асмана и Слотердајка, са аргументом да за „литерарну фигуру“ Мојсија није било одлучујуће разликовање између „истинит и погрешан“, већ између „слободан и неслободан“. Сходно тој тези погрешна је теза о монотеистичким религијама као суштински насилним.

Текстови Асмана, Слотердајка, Шидера, као и остали прило-

зи овој дебати – Михе Брумлика, Марсије Пели и теолога Маркуса Вита и Клауса Милера, објављени су у овој књизи, као и две додатне реплике Јана Асмана.

Приређивач Ролф Шидер истиче да монотеистичке религије поседују „специфично насиље“ у „Божије име“. Да ли ово нужно упућује на питање није ли тиме свет постао још суровији, или нуди нове аргументе за легитимацију насиља? Ова дилема за фундаменталисте не постоји.

У овим надконфесионалним конфронтативним позицијама је можда недовољно истицан миротворни потенцијал монотеизма. Тај аспект монотеизма је ишчегао из „угла гледања“ ових бораца укрштених копаља и пера. Но, и мимо тога, ова дебата проширује видике, те је препоручујемо свима којима је питање амбивалентне улоге религије у историји, политици и друштву предмет размишљања.

Зоран Андрић

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 све-сака 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, 3
2014	XLVII		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 светотачких 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 рад није под истим нити под другачијим насловом већ објављиван, као и да свој чланак није истовремено доставио и неком другом часопису, односно да рад није и неће бити понуђен ради објављивања било којем научном часопису у земљи или иностранству све док уредништво часописа *Теолошки погледи* не извести аутора о крајњој одлуци о публиковању чланка. 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* задржава ауторска права, уз напомену да аутори могу користити сопствени материјал само уз дозволу Уредништва.

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. За текст на јеврејском језику користити Wwhebb 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 :
Штампарија Српске Православне Цркве). – 24 см

Три пута годишње
ISSN 0497–2597 = Теолошки погледи
COBISS.SR–ID 6936578