

Версконаучни часопис Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве
ТЕОЛОШКИ ПОГЛЕДИ
LIV (1/2021)

UDC 27–1

ISSN 0497–2597

Theological
RELIGIOUS &
SCIENTIFIC
JOURNAL
Views

Religious and Scientific Journal
of Holy Synod of Bishops of Serbian Orthodox Church

Theological Views

LIV

(1/2021)

Editor in chief:

Protodeacon Dr Damjan S. Božić

Editorial board:

prof. Bogoljub Šijaković, Ph. D. (Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade), prof. Svilen Tutekov, Ph. D. (Faculty of Orthodox Theology, St. Cyril and St. Methodius University of Veliko Tarnovo), prof. Aristotle Papanikolau, Ph. D. (Fordham University, Theology Department), prof. John Behr, Ph. D. (St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary, New York), doc. Aleksandar Dobrijević, Ph. D. (Faculty of Philosophy, University of Belgrade), doc. Jelena Femić Kasapis, Ph. D. (Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade), Vladimir Cvetković, Ph. D. (Faculty of Theology, University of Aarhus, Denmark), Nebojša Tumara, Ph. D. (St. Athanasius Coptic Orthodox Theological College, University of Divinity, Melbourne, Australia), Aleksandar Raković, Ph. D. (Institute for Recent History of Serbia, Belgrade)

Managing editor:

Srećko Petrović

Secretary:

Snežana Krupniković

Belgrade
2021

**Теолошки
погледи**
ВЕРСКОНАУЧНИ ЧАСОПИС

Версконаучни часопис
Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве

Теолошки погледи

LIV

(1/2021)

Главни и одговорни уредник:
Протођакон др Дамјан С. Божић

Редакцијски одбор:
проф. др Богољуб Шијаковић (Православни богословски факултет,
Универзитет у Београду), проф. др Свилен Тутеков (Богословски
факултет, Универзитет „Свети Кирило и Методије“ у Великом Трнову),
проф. др Аристотел Папаниколау (Fordham University, Theology
Department), проф. др Џон Бер (St. Vladimir's Orthodox Theological
Seminary, New York), доц. др Александар Добријевић (Филозофски
факултет, Универзитет у Београду), доц. др Јелена Фемић Касапис
(Православни богословски факултет, Универзитет у Београду),
др Владимир Цветковић (Faculty of Theology, University of Aarhus,
Denmark), др Небојша Тумара (St. Athanasius Coptic Orthodox
Theological College, University of Divinity, Melbourne, Australia),
др Александар Раковић (Институт за новију историју Србије, Београд)

Оперативни уредник:
Срећко Петровић

Секретар редакције:
Снежана Крупниковић

Београд
2021



*Theological Views —
Religious and Scientific Journal*

ISSN 0497–2597
eISSN 2683–4057

UDC 27–1

Publisher:
Holy Synod of Bishops
of Serbian Orthodox Church

Editor in chief:
Protodeacon Dr Damjan S. Božić

Managing editor:
Srećko Petrović

Cooperates:
Protosyncellus Vasilije Gavrilović
Protopresbyter Darko Spasojević
Deacon Radomir Marinković
Marijana Petrović
Blagoje Pantelić

Secretary:
Snežana Krupniković

Proofreading:
Marijana Petrović

Graphic design:
Srećko Petrović



*Teološki yōlęgi
— verskōnaučni časōyis*

ISSN 0497–2597
ISSN (Online) 2683–4057

УДК 27–1

Издавач:
Свети Архијерејски Синод
Српске Православне Цркве

Главни и одговорни уредник:
Протођакон др Дамјан С. Божић

Оперативни уредник:
Срећко Петровић

Сарадници:
Протосинђел Василије Гавриловић
Протопресвитер Дарко Спасојевић
Ђакон Радомир Маринковић
Маријана Петровић
Благоје Пантелић

Секретар редакције:
Снежана Крупниковић

Лектура и коректура:
Маријана Петровић

Графичка припрема:
Срећко Петровић

Теолошки погледи

LIV

(1/2021)

САДРЖАЈ

Богољуб ШИЈАКОВИЋ

Пут душе у чистоту и слободу:

О Митрополиту Амфилохију 9–24

Предраг ДРАГУТИНОВИЋ

Еванђеље по Петру.

Увод и превод текста *Ахмимској кодекса* на српски језик 25–38

Стефан ЈОВАНОВИЋ

Нефилософска философија времена

— још један осврт на *Heilsgeschichte* Оскара Кулмана 39–54

Милош МИШКОВИЋ

Бонифацијева мисионарска

и реформаторска активност у Западној Европи 55–84

Славиша ТУБИН

Богослужбена улога *Сѣрашеѣике*, значај војних

духовника и богослужења у византијској идеји

светог рата у доба Никифора Фоке (X век) 85–98

Никола ИЛИЋ

Однос Немањића према римокатоличкој јерархији 99–128

Братислав ТЕИНОВИЋ
Српска Православна Црква
и свештенство у Босанској Крајини
(од „Саферске наредбе“ до почетка устанка, 1859–1875) 129–148

Дамјан С. БОЖИЋ
Феномен дијаспоре у контексту промена
и повезаности различитих културних окружења 149–162

Марко ТРАЈКОВИЋ
Верска настава у Србији:
период од формирања Краљевине СХС
до почетка Другог светског рата 163–178

Ана МЛАЂЕНОВИЋ
Марко ЧАЈКОВИЋ
Политичко-морална
одговорност Цркве у савременом друштву:
позив на преображај или херојски подухват? 179–210

ОСВРТИ:

Фредерик Фајви БРУС
Честер Бити папируси 211–214

ПРИКАЗИ

Милан КОСТРЕШЕВИЋ
Mark Edwards, Aristotle and Early Christian Thought 215–218

Милан КОСТРЕШЕВИЋ
*Runar M. Thorsteinsson, Jesus as Philosopher:
The Moral Sage in the Synoptic Gospels* 219–222

Theological Views

LIV

(1/2021)

CONTENTS

Bogoljub ŠIJAKOVIĆ

The Soul's Path to Purity and Freedom:

About Metropolitan Amfilohije 9–24

Predrag DRAGUTINOVIĆ

The Gospel of Peter.

An Introduction and Translation

of the *Akhmim Codex* into the Serbian Language 25–38

Stefan JOVANOVIĆ

Unphilosophical Philosophy of Time

— Another Review of Oscar Cullman's *Heilsgeschichte* 39–54

Miloš MIŠKOVIĆ

Boniface's Missionary

and Reformist Activity in Western Europe 55–84

Slaviša TUBIN

The Liturgical Role of *Praecepta Militaria*,

the Importance of Military Clergy and Worship

in the Byzantine Idea of the Holy War

in the Time of Nikephoros II Phokas (10th century) 85–98

Nikola ILIĆ

The Relations of the Nemanjić Dynasty

to Roman Catholic Hierarchy 99–128

Bratislav TEINOVIC Serbian Orthodox Church and Clergy in Bosanska Krajina (from the Land Registration Law to the beginning of the Rebellion 1859–1875)	129–148
--	---------

Damjan S. BOŽIĆ The Phenomenon of Diaspora in the Context of Changes and Connections Between Different Cultural Environments	149–162
--	---------

Marko TRAJKOVIĆ Religious Education in Serbia: The Period from the Formation of the Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes to the Beginning of the Second World War	163–178
--	---------

Ana MLAĐENOVIC Marko ČAJKOVIĆ Political and Moral Responsibility of the Church in Contemporary Society: A Call for Transformation, or A Call for Heroic Endeavor?	179–210
---	---------

REVIEWS

Frederick Fyvie BRUCE The Chester Beatty Papyri	211–214
--	---------

BOOK REVIEWS

Milan KOSTREŠEVIĆ Mark Edwards, <i>Aristotle and Early Christian Thought</i>	215–218
---	---------

Milan KOSTREŠEVIĆ Runar M. Thorsteinsson, <i>Jesus as Philosopher: The Moral Sage in the Synoptic Gospels</i>	219–222
--	---------

ПУТ ДУШЕ У ЧИСТОТУ И СЛОБОДУ: О МИТРОПОЛИТУ АМФИЛОХИЈУ

Богољуб Шијаковић*
Православни богословски
факултет,
Универзитет у Београду

Апстракт: Интелектуално стваралаштво Митрополића Амфилохија изузетно је обимно и веома разуђено, и то не само као теолошко, филозофско, научно-истраживачко, књижевно и преводилачко дјело, него на један посебан начин када је у њихову дисциплинарни структура теологије. Са становишта епископског утемељења и оправдања мишљења и дјела Митрополића Амфилохија могла би се издвојити његова шири темељна полазишта. Прво, лично искуство вјере као искуство личности Бога у животи и историји. Друго, његова теолошка мисао полази од тријадологије из које происходи христологија а онда из ове антропологија (или теантропологија), па тако антропологија добија не само своје утемељење него и одређену сврху. Треће, кроз призму христолошки утемељене антропологије он приступа проблемима савремености и онда поређавајући положај човека данас контрастно тумачи у односу на човјеково значење, на оно шта би човек могао да буде и шта би у нормативном смислу требало да буде, наиме како да не буде шек индивидуа него личности.

Кључне речи: вера, теологија, тријадологија, христологија, теантропологија, Тројицејознање, исихазам, Свети Григорије Палама, свейосавље, Митрополић Амфилохије Раговић.

Један од странаца који су походили Црну Гору закључивао је да је Свети Петар Цетињски свет јер је свом народу чинио добро а овај му је неријетко враћао злом. Сам Светитељ у једном писму (31. августа 1804) пивском архимандриту Арсенију Гаговићу вели:

„Ми смо Србли такви, не знадемо нити хоћемо знати друго на-
ко један другог гнати и у несрећу и безчест постављати, и што
који више ради за добро обштенародње то се више завист против

* bsijakovic@bfspc.bg.ac.rs.

њега вооружава, која у сербском народу, како и у греческом, гордост царствује.“ (Дјела, Подгорица 1999, стр. 386)

Отуда у Свечевим посланицама онај *праведан њев* упућен онима које му је Бог дао да их води, јер потиче из архипастирске брига и очинске љубави за народ. Њев овог праведника никада не прелази у очај, јер Светитељ зна да се са тим мора суочити, изборити и побиједити. Он се обраћа својим сународницима да не чине зло једни другима („ви неимате вишијех злотворах од самијех себе“) и моли их: „живите у слози, миру и јединству“. Његове молбе прелазе у клетве а клетве у молбе. Он преклиње, заклиње и проклиње. „Заборавио сам и моју душу и моје здравље, а пријенуо за вас...“, опомињући и са савладаном горчином отвара се Светац. Он је свом народу дао све што се могло на земљи дати, и више од тога. Како онда да се осјећа такав човјек Божији кад је лажно оптуживан и клеветан међу онима на које излива доброчинства? Зар да не слушају њега Митрополита кад им за неког преваранта и самозваног калуђера Авакума бржино каже: „да се кужне болести чувате“? — Како тада тако и данас! И *Митрополит Амфилохије* (1938–2020) устоличењем на цетињску катедру (1990) закорачио је овом жртвеном стазом светосавском којом су крвавим табанима ходили Свети Петар Цетињски (1748–1830), Петар II Петровић Његош (1813–1852), Митрофан Бан (1841–1920), Гаврило Дожић (1881–1950), Јоаникије Липовац (1890–1945), Арсеније Брэдваревић (1883–1963).

1.

Интелектуално стваралаштво Митрополита Амфилохија је изузетно обимно (десетине књига и стотине чланака на више језика) и веома разуђено, и то не само као теолошко, философско, научно-истраживачко, књижевно и преводилачко дјело, него на један посебан начин када је у питању дисциплинарна структура теологије. Ако бисмо хипотетички замислили да немамо других књига из теологије осим његових, и тад би се теологија и главнина њених дисциплина (библистика, догматика, патрологија, еклисиологија, литургија, педагогија, антропологија, етика, аскетика, омитика итд.) могле изучавати на основу његових радова. Ово има и начелан значај: данас је и теологија пред опасношћу да изгуби интегритет знања и да се распадне на самосталне дисциплине и специјалистичке курсеве, дакле да теологија постане неко струковно знање које се стиче обуком на вишој струковној школи за овладавање „теолошким“ занатом. Дјело Митрополита Амфилохија је такво да држи у интегралном јединству теолошко знање (а осим тога теолошко знање у

јединству са философијом, историјом, културом) и противи се разградњи теологије на дистанциране дисциплине и једностране приступе, као што се противи самодовољности теологије и њеном дистанцирању од живота и стварности. Његово дјело садржи управо захтјев да се трага за потенцијално универзалном животном истином (момент универзализације код њега је присутан и кад говори о националним темама). Његов *текст у контексту* садржи позив и захтјев да се учествује у животној истини која се догађа и која се свједочи, како у ванвременим теолошко-философским темама тако и у конкретном политичком животу.

Са становишта епистемичког утемељења и оправдања мишљења и дјелања Митрополита Амфилохија могла би се издвојити његова три темељна полазишта. *Прво*, лично *искуство вјере* као искуство личносног Бога у животу и историји (при чему лично искуство нипошто није исто што и приватно, субјективно и произвољно искуство, него искуство тек у конкретној заједници постојеће личности, па дакле интересубјективно искуство личности у дијахроно и синхроно реално постојећој заједници). *Друго*, у духу антрополошког усмјерења савременог европског мишљења (које наравно има своју историју у ренесансној идеји *de hominis dignitate*, која опет не би била могућа без хришћанских претпоставки, а ове укључују оплеменењућу трансформацију античке хеленске мисли) његова теолошка мисао полази од тријадологије из које происходи христологија а онда из ове антропологија (или теантропологија), па тако *антропологија* добија не само своје утемељење него и одређену сврху. *Треће*, кроз призму христолошки утемељене антропологије он приступа проблемима савремености и онда поражавајући положај човјеков данас (*conditio humana*) контрастивно тумачи у односу на *човјеково назначење*, на оно шта би човјек могао да буде и шта би у нормативном смислу требало да буде, наиме како да не буде тек индивидуа него личност.

Разматране теме и заступана становишта Митрополита Амфилохија налазе се у вишеслојним контекстима — у ширем историјском контексту са својим духом времена (*Zeitgeist*), наиме у општем контексту европске хуманистичке културе (која се након Великог рата обрушила у кризу као своје трајно својство) и посебно у контексту доминације комунистичке идеологије и у њој банализованог антитеистичког просвјетитељства, затим у начелном и систематском контексту теолошких струјања (као што је неопатристичка синтеза) и проблематизација (као што је однос теологије према философији, култури, историји) и најзад у конкретном мисаоном контексту и стању истраживања за поједине теме и проблеме којима се бавио. Овome треба придружити и његово интензивно и плодотворно учешће на јавној културној и академској сцени од седамдесетих година XX вијека. Но не само да његово дјело рефлектује

своје комплексне контексте, него и само то дјело по свом обиму и квалитету гради особени контекст за савремену српску теологију, која његово дјело као свој контекст мора критички рефлектовати уколико хоће да има самосвијест. То је нарочито важно када је у питању однос теологије и философије и уопште однос вјере и знања, а посебно природа и статус хришћанске философије, такође када је у питању проблем несазнатљивости и с њим у вези изградња једне агносиологије, као и када се расправља о могућности једне хришћанске антропологије.

2.

Однос теологије и философије Митрополит Амфилохије посматра не као однос међусобне искључивости већ као однос продуктивног преплитања, и то не само како се оно догађало у духовној историји него и њихово дјело садржи подстицаје за философско мишљење, као и особену проблематизацију философских тема.

То да је истинско сазнање дар од Бога садржано је и у паламитској „свјетлости познања“, о чему исцрпно пише Митрополит Амфилохије у докторској дисертацији *Тајна Свете Тројице по Светом Григорију Палами* (1973):

„Ова свјетлост познања и истинске мудрости не стиче се; она је дар и откривење Бога, Једине Најједноначалније Тројице, као јединога Дародавца и Чуvara истинскога богословља. Једино том свјетлошћу стиче се стварно Тројицепознање (тријадогносија, познање Свете Тројице), које, истовремено, остаје неизрецива и несхватљива Тајна. Ова се свјетлост стиче вјером. Вјером започиње неисказиво искуство које је ‘недоказиви доказ’ саме тајне Свете Тројице. (...) Њена тајна и вјера о тој тајни ... захтијева свеопште предавање људске логике њеној надлогичној логици (τὴν ὑπέρλογον λογικὴν).“¹

Ова „вјера води у искуство, које је узвишеније од сваког логичког доказивања, и које ‘бива доживљавано’ (πάσχεται), то јест добија се као дар“.² И непрестана молитва Светог Григорија Паламе „Госпо-

¹ Митрополит Амфилохије (Радовић), *Тајна Свете Тројице по Светом Григорију Палами*, прев. Еп. Атанасије (Јевтић), Дејан Ристић, Изабрана дјела, књ. I (Цетиње: Светигора, 2012), 53. — Ова атинска дисертација, која је најмисаонији и најинспиративнији докторат у српској теологији, изворно је објављена на грчком: Αμφιλόχιος Ράντοβιτς, *Τὸ μυστήριον τῆς Ἁγίας Τριάδος κατὰ τὸν Ἅγιον Γρηγόριον Παλαμᾶν* (Θεσσαλονίκη: Πατριαρχικὸ Ἰδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν, 1973, ²1991); прво српско издање објавио је Манастир Острог 2006; на француском: Métropolitain Amphiloque Radovic, *Le mystère de la Sainte Trinité selon Saint Grégoire Palamas* (Paris: Le Cerf, 2012).

² Исто, 57.

де, просвијетли таму моју!“ јесте у суштини „његов вапај ‘за задобијањем истинског познања као дара од самога Бога Његовим објављењем и откривењем’ [Палама]“.³ Митрополит Амфилохије надаље тумачи: „Стварно искуство неизрециве и неисказиве Тајне Бога само је онда могуће када човјек уђе у превазилажење сваког умственог дјелања, то јест у надумно сједињење са Богом. Ово сједињење не настаје од апстраховања логичког поступка, него се догађа ‘видљивим богојављањем’, то јест учешћем-заједничарењем у Божанској Свјетлости.“⁴

Паламин „егзистенцијални вапај“ „Просвијетли таму моју!“ за њега је уједно и тражење „непознајног знања“ (τῆς ἀγνώστου γνώσεως), јер је тројична тајна не само неиспитива него и безименита као надименита (ἀνώνυμον ὡς ὑπερώνυμον), као наднепознајна и несагледива (ὑπεράγνωστον καὶ ἀθεώρητον).⁵ Митрополит Амфилохије подвлачи, и то је веома важно, да ова „најсавршенија несхватљивост“ (τελειωτάτη ἀκαταληψία) „не значи агностицизам, или апсолутно одрицање могућности познања Бога“⁶, већ је у питању једна специфична ‘агносија’ која „није незнање од недостатка, него, напротив, извире из вјере, заснива се на искуству и на стеченом, у искуству, апстраховању и несхватљивости Божијој“⁷. Овдје се наиме ради о основаности једне *агносиологије* као теорије непознања, јер „једино апофатичка и антиномијска употреба језика и богословских термина може дати неку слику тајне“, па се онда са Паламом може рећи да је Бог и „Сушти и несушти (ὢν καὶ οὐκ ὢν), и свугдје и нигдје, и многоименит и неименит, свагдапокретан и непокретан, и напосто: све и ништа од свега“ (О Божанским Енергијама, 2).⁸ У том случају, како тумачи Митрополит Амфилохије, Свети Григорије Палама

„употребљава природне законе не да опише и одреди Неописивог и Неодредивог, и/или да истакне природну сличност између Бога

³ Митрополит Амфилохије (Радовић), *Богословска слова: Сјудије и есеји, предавања и записи*, књига прва, Изабрана дјела, књ. VIII (Цетиње: Светигора, 2012), 145–153: „Учење Светог Григорија Паламе о познању Свете Тројице“, 148. — Ово саопштење на Међународном симпозиону о Св. Григорију Палами (Атина, 13–15. новембар 1998) објављено је најприје на грчком у зборнику *Ο Άγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμάς στην ιστορία καὶ τὸ παρόν: πρακτικά Διεθνῶν Επιστημονικῶν Συνεδρίων, επιμελητής Γεώργιος Ι. Μαντζαρίδης* (Άγιον Όρος: Ίερά μεγίστη μονή Βατοπαϊδίου, 2000), 61–68. Упор. Амфилохије Радовић, „Пут богопознања по Светом Григорију Палами“, *Смисао: Часопис Одјељења за друшћевне науке Машице српске — Друштва чланова у Црној Гори*, 1/1–2 (2012): 129–132.

⁴ Митрополит Амфилохије, *Тајна Свете Тројице по Светом Григорију Палами*, 58.

⁵ Упор. исто, 54.

⁶ Исто, 55.

⁷ Исто, 66.

⁸ Упор. исто, 65.

и створења, него напроосто ‘ради веће јасноће’, да кроз видљиве ствари узведе к Невидљивоме, то јест да помогне људској немоћи да упозна, колико је могуће, оно што је *њознатиљиво код Боїа* (τὸ γινωστὸν τοῦ Θεοῦ — Рим. 1, 19). Човјек руковођен к познатљивоме код Бога, сагледава, њиме и у њему, неизрециво и апсолутно Непознајно; кроз постојећа бића созерцава силу и Енергију Божију, а кроз ту Енергију научава се ‘да постоји’ свесилна Суштина Његова. Различито учествовање створених бића у Енергијама свједочи свесилност (τὸ παντοδύναμον — свемоћност) надсуште Суштине, док међутим Суштина, као ‘будући нека не-рецивост и без-именост и не-знање’ (ἀλογία τις καὶ ἀνωνυμία καὶ ἀγνωσία), постаје ‘приступачна’ само кроз Енергије људском разуму и ријечи, именује се и познаје се да постоји.⁹

Дакле, о Богу закључујемо из створених бића, и то кроз очишћење својих органа познања, што отвара могућност да „пала и обесловесена мудрост, постојећа у нама, постаје мудрост Божија, дајући истинопознање (ἀληθογινωσίαν), то јест Тројицепознање“.¹⁰ Но катафатички метод је „потврђивање не само на основу чула и ума, него и на основу самога личнога опита тајне Божије, коју Бог објављује и открива човјеку“.¹¹ А божанске енергије откривају да је начин постојања божанских Личности изнад сваког људског поимања и да свака Личност постоји на другачији начин.¹² У познатом тексту „Исихазам као освајање унутарњих простора“ (1976) Митрополит Амфилохије умјесно скреће пажњу да се у исихазму не ради о „некаквом апстрактном философском или религијском мистицизму, него о опитном *светоїшјајинском и световерлинском реализму*“, чији је основни проблем био „проблем могућности или немогућности *реалної ойшїтења са Боїом*, као и начина на који се то општење може остварити“.¹³ Такође, исихазам је, закључује рад Амфилохије, призив на моралну револуцију и човјеков преображај, призив на откривење Царства Божијег у нама.¹⁴ Но кад је у питању могућност богопознања Митрополит и овдје заједно са Светим Григоријем Паламом

⁹ Исто, 74.

¹⁰ Упор. исто, 76, 79, 80.

¹¹ Митрополит Амфилохије, „Учење Светог Григорија Паламе о познању Свете Тројице“, 149.

¹² Упор. исто, 152.

¹³ Јеромонах др Амфилохије (Радовић), „Исихазам као освајање унутарњих простора“, *Теолошки њоїледи* IX 3 (1976): 145–152 = Митрополит Амфилохије (Радовић), *Лишїурїја и њодвижнишїво: Сїудїје, есеји, чланци, љрикази и бесједе*, Изабрана дјела, књ. VII (Цетиње: Светигора, 2011), 273–286: 279, 283.

¹⁴ Исто, 286.

увиђа и истиче „богословски парадокс“ заснован на Христовом оваплоћењу: „Бог је по Својој *суштини* неприступан, неизречив, неописив, а по Својим вјечним Божанским *силама* и *енергијама* Он је — Живот нашег живота, Мудрост наше мудрости, Нада наше наде, Истина наше истине, Свјетлост наше свјетлости, Срце нашег срца; преко Својих енергија, Он је Творац свијета, Промислитељ његов и Животворац. Бог је у самом искуству исихаста ... *скривено-одсућна присушност*.“¹⁵ И овдје се подиже захтјев за једном *агносиологијом*.¹⁶

Развијајући мисао Светог Григорија Паламе да је Христос ради нас постао Богослов, Митрополит Амфилохије тумачи да је наиме Оваплоћење извор богословља „јер сâм Христос није само Бог и човјек, него је и Богослов, дакле Онај Који је богословствовао на истинит начин о Оцу“.¹⁷ У том контексту треба разумјети изричит и продоран исказ Митрополита Амфилохија да је цјелокупно богословско созерцање Светог Григорија Паламе „превасходно антрополошко“.¹⁸ Стога Митрополит са Паламом подвлачи да „не само ‘знати Бога’ и то ‘да човјек познаје себе и своје мјесто (τάξις)’ , јесте знање узвишеније од ‘познавања природе и познавања звијезда (φυσιολογίας καὶ ἀστρολογίας)’ и свеукупне о њима философије, него и знати наш ум, и своју немоћ, и тражити да она буде исцијељена, неупоредиво је боље’ ... ‘Јер ум, који је познао своју слабост, нашао је одакле ће да изађе ка спасењу, и да се приближи свјетлости познања, и да задобије истинску нескривену мудрост у овоме вијеку’ [Главе физичке, *богословске* 29]“.¹⁹ Према томе, Бог који је постао Човјек темељ је и богопознања и антропологије (теантропологије) у њиховом унутрашњем јединству.

3.

Рани и зрели период стваралаштва након студија и специјализација Митрополит Амфилохије је провео на Богословском факултету у Београду у доба када је овај противправном одлуком из 1952. био одстрањен са матичног Универзитета у Београду. Академска заједница је тиме била

¹⁵ Исто, 284.

¹⁶ Више о овом проблему у: Б. Шијаковић, „Логос и агносиологија: Фрагменти за једну теорију несазнања“, *Књижевност — теологија — философија: Тематско-проблемски зборник радова у сјомен Милану Радуловићу*, уредници Милица Мустур и Кристијан Олах (Београд: Институт за књижевност и уметност, Фоча: Православни богословски факултет Светог Василија Острошког, 2018), 17–30; као и: В. Šijaković, „Logos and Agnoscology: Fragments for a Theory of Non-Knowledge“, *Bogoslovni vestnik* 80.1 (2020): 23–35.

¹⁷ Митрополит Амфилохије, „Учење Светог Григорија Паламе о познању Свете Тројице“, 147.

¹⁸ Митрополит Амфилохије, *Тајна Свете Тројице по Светом Григорију Палами*, 81.

¹⁹ Исто, 52–53.

донекле ускраћена за ширу теолошку тематизацију питања о истини, о смислу знања, о циљевима науке, о смислу живота. Управо европска традиција хуманистичког универзитета била је отворена и за теологију, која уосталом поставља питање сврхе и смисла науке и знања, и то тако што проширује границе науке и знања. Упечатљиво учешће Амфилохија на јавној културној и академској сцени од седамдесетих година XX вијека ублажило је овај недостатак. Но ваља имати на уму да је то било доба комунистичког банализовања просвјетитељства и каштиговања религије, па је његово иступање често морало бити реакција на (анти)теистичку идеолошку стварност. У том контексту он је прихватио и тај изазов да даље промишља идеју *светосавља* (коју су међуратној културној јавности нудили Николај Велимировић, Димитрије Најдановић, Владимир Вујић, Јустин Поповић и др.²⁰) и да одговори позиву Николе Радојчића²¹ на „свестрано и дубоко изучавање политичких и културних чињеница“ из којих је израстао Свети Сава, да га сагледа у његовом духовном контексту и да истакне његов општекултурни и посебно теолошки допринос.

У познатој студији „Светосавско просветно предање и просвећеност Доситеја Обрадовића“ (1981) тада јеромонах Амфилохије наставаља се на Николаја Велимировића, Владимира Вујића и Јустина Поповића и даље развија идеју светосавља. Вишедимензионална важност теме назначена је на самом почетку:

„Једно бјекство у манастир, бјекство Светог Саве, и друго бјекство из манастира, бјекство Доситеја Обрадовића, опредељују животни пут не напросто двије личности — Светог Саве и Доситеја, и не значе само ни утемељење двију епоха у историји српске културе — средњовјековне, од Светог Саве до Доситеја, и нововјековне, од Доситеја до данас; та два историјски независна чина судбински се одражавају на ход читаве једне нације кроз вјекове, али истовремено симболишу жеравичну раскрсницу на којој се непрестано налази човјек и од које зависи његова судбина у времену и у вјечности. Свети Сава и Доситеј су оличење два егзистенцијална става према животу и свијету, два става који се узајамно додирују и прожимају на многим тачкама, али и који се суштински разликују у оном што је најбитније и најпресудни-

²⁰ Више о томе Б. Шијаковић, *Светосавље и философија живота: Скица за актуелизацију међурајне расправе о идеји светосавља (Retractatio)* (Нови Сад: Православна реч, 2019; друго издање, Подгорица: Матица српска — Друштво чланова у Црној Гори, 2020).

²¹ Никола Радојчић, „Савремене идеје у животу и раду Светог Саве“, *Говори у свечаним седницама Књижевної одељења Матице Српске*, бр. 5, [Нови Сад:] Матица Српска (1921): 1–23: 5–6.

је за човјеков живот у времену и простору, али и дубље и шире од времена и простора.²²

Амфилохије истиче да је полазиште Светог Саве „Истина прима-на вјером“ (156), тј. Богочовјек као вјечност којом се мјери вријеме, и повезује светосавско предање са исихастичком духовношћу. Након детаљне анализе доситејевске просвијећености, наглашавајући контраст према светосављу (што све треба гледати у контексту оновременог комунистичког пропагирања „научног социјализма“ и просвјетитељства као „борбеног атеизма“, тј. антитеизма и антицрквености), аутор подвлачи трагични неспоразум и расцјеп „између нашег историјског духовног и културног бића и модерног устројства и усмјерености наше културе“: трагичност наше доситејевске модерне културе и просвјете је у томе што она значи одрицање од „сопственог историјског континуитета и идентитета“, наиме од Светог Саве и Светосавског предања (220), а управо то предање је „једино истинско мјерило свих збивања у нашој прошлости и нашој садашњости“, као и утемељење наше будућности (222). Конкретизацију светосавског просвјетног предања Епископ банатски Амфилохије предочава другдје (1987) на примјеру историје и духовног културно-просвјетног зрачења манастира Студенице.²³ У комплексној студији „Духовни смисао храма Светог Саве на Врачару у Београду“ (1988) он истиче свеправославну улогу Светог Саве, универзални и свечовјечански значај светосавског храма и види пуноћу Светосавља у Косовском завјету.²⁴ А у бесједи на Светосавској академији Богословског факултета 1991. у Сава Центру у Београду Митрополит црногорско-приморски Амфилохије објашњава шта је Савино неутуђиво а потискивано светитељство, а то је „једино истинско просвјетитељство“, и у закључку се одупире преобликовању (Владимир Вујић би шпенглеровски рекао „псеудоморфози“) лика Светог

²² Јеромонах Амфилохије, „Светосавско просветно предање и просвећеност Доситеја Обрадовића“, *Богословље*, год. XXV, св. 1–2 (1981): 23–49 = Митрополит Амфилохије (Радовић), *Свети Сава и светосавски завјети: Студије, есеји, бесједе*, Изабрана дјела књ. XIX (Цетиње: Светигора, 2009), 151–222: „Светосавско просвјетно предање и просвијећеност Доситеја Обрадовића“, 153–154; надаље у самом тексту упућујем на странице овог издања.

²³ Епископ банатски Амфилохије, „Значај манастира Студенице за српску просвету“, *Богословље*, год. XXXI, св. 1 (1987): 119–132 = Митр. Амфилохије, *Свети Сава и светосавски завјети*, 85–110: „Значај манастира Студенице за српску просвјету“.

²⁴ Амфилохије Радовић, „Духовни смисао храма Светог Саве на Врачару у Београду“, *Градац*, бр. 82/83/84 (мај–октобар 1988): 180–196 = Митр. Амфилохије, *Свети Сава и светосавски завјети*, 317–384: „Духовни смисао храма Светог Саве на Врачару“, 358–359, 370–371.

Саве било у духу нововјековног европског просвјетитељства било у утилитарно-националистичком духу XIX и XX вијека.²⁵

4.

Митрополита Амфилохија као *теолога* карактерише како ученост о Логосу Божијем тако и обасјаност божанским Логосом, наиме и научно знање и лично свједочење. Његови теолошки огледи, које одликује слободоумна склоност ка философској рефлексiji као и поетска надареност, имају завидан академски тон и истовремено заступају теологију која је не само стручно знање него и терапеутска вјештина за лијечење болести наше данашње цивилизације. За своју свестрану и ангажовану теолошку мисао добио је почасне докторате Московске духовне академије (2003), Института теологије Белоруског државног универзитета у Минску (2008), Православног теолошког института Св. Сергија у Паризу (2012) и Санкт-петербуршке духовне академије (2014).

Као *теолога* (тридесет година је био професор Православног богословског факултета у Београду и двапут његов декан) Митрополит Амфилохије је заправо *психолог* — поуздани водич повјерених му душа. О томе свједоче прије свега његове студије *Основи православног васпићања* (1993) и *Светосавско просвјетно предање и просвијећеност Досијеја Обрадовића* (1994), у којима је овај наш учитељ скупа са својим ученицима ученик Учитеља Христа, јединог правога педагога човјечанства. Својим педагошким радом Митрополит Амфилохије се супротстављао владајућем отуђивању академске педагогије и од философије, јер тако педагогија губи фундамент, и од теологије, јер тако педагогија губи из вида личност, без које нема ни учитеља ни ученика. Његово педагошко прегнуће је и обнова рада Цетињске богословије 1992.

Митрополит Амфилохије је *пјесник* и *бесједник*, и то не само у пјесничкој збирци *У Јаћинцу је сјас* (1996) или напримјер у књизи *Враћање душе у чистоту* (1992), него у читавом свом унутрашњем бићу. Ако се позовемо на Његошев увид да је Бог „творителном заћат поезијом“ (*Луча микрокозма* III 3) и да све што постоји није ништа друго „до општега оца поезија“ (*Луча микрокозма* Посв. 176), онда је тешко рећи шта у Митрополитовом свеукупном животном дјелу и дјелању није *бонадахнућа поезија*, стваралаштво једне јединствене личности. Његова свакодневна проповијед, којом људима враћа душу у чистоту, свједо-

²⁵ Амфилохије Радовић, „Светост — мјера људског достојанства“, *Сиварање*, бр. 1–2 (1991): 8–17 = Митр. Амфилохије, *Свети Сава и светосавски завјеш*, 400–415: „Светост као мјера људског достојанства“.

чанство је очинске бриге за наш Пут, Истину и Живот. Због тога је његова истинољубива ријеч понекад *прекорна*, јер позива нас заборавне на покајање, понекад *бунтовна*, јер нам не допушта да се олако одрекнемо слободе, да пристанемо на наметнути изгон истине у овом времену лажи и „постистине“, на организовано ружење Светости, на одбијање даровне Жртве, — кад живот постаје лишен смисла. Његова ријеч је духовна и зато што брани Светост и Жртву. Његово бесједништво баштини велику хришћанску традицију омитичке праксе, црквеног духовног бесједништва, у ком је бесједа (ὁμιλία) заправо духовно општење, заједничарење (κοινωνία), састајање ради заједничке духовне поуке. Управо из *брије за заједницу* производе његове бесједе, као што је читав његов живот легитимисан бригом за конкретну заједницу. Но Митрополита не само да краси бесједнички дар него и образованост, без које свака бесједа ризикује да ишчезне онда када се изговори. Његове бесједе су притом једноставне и разумљиве, садрже богату лексику и рехабилитовање заборављених ријечи и с тим у вези изворну снагу именовања какву налазимо у пјесништву, често језгровитост (breviloquium) без ораторске сујете какву одаје китњаста стил празног говорења; оне су казане језиком без аподиктичности и императивности, — комуникабилним језиком који је супротност наредбодавном језику деспотизма и заводљивом језику демагогије, на шта смо дуго навикавани. И онда када његова бесједа има моралистички прекорни тон — то нипошто није надмени прекор неког пуританизма, већ прекор као позив на покајање, и то покајања као преумљење (μετάνοια) без ког нема самосазнања: не самосазнања у смислу философске рефлексije и самосвијести, већ у смислу моралне самосвијести односно *савјести*. Зато се за његове бесједе, које слушаоци доживљавају као своју потребу, може рећи да су терапија а да је ријеч лијек. Свети Јован Хрисостом, један од највећих бесједника, каже: „Извори истичу ма нико из њих не захватао воду, потоци теку ма нико из њих не пио; тако и проповједник, ма нико га не слушао, дужан је да испуни све што од њега зависи.“ Наш бесједник, Митрополит Амфилохије, то је испунио. И имао је ко да га слуша. Његове бесједе, наиме он сам, непосредно нас је *ословио*, и сваког од нас лично позвао у једну заједницу непосредности оног Ја — Ти.

5.

Владика Амфилохије је 35 година био *архијереј* Српске Православне Цркве: најприје пет година епископ у мирном Банату (1985–1990) а потом 30 година у ломној Црној Гори као архиепископ цетињски, митрополит црногорско-приморски, зетско-брдски и скендеријски и ег-

зарх свештеног трона пећског (1990–2020). У Црној Гори подиже храмове, оживљава монаштво и манастире, расцвјетава парохије, обнавља и предводи литије, у вјери воспитава и утврђује народ... И за све то вријеме је веома дјелатан на свим пољима васељенског православља. Подигао је у Подгорици чудесни Васкрсењски храм, у који је његово име призивало највеће главе данашње православне васељене. И једнако величанствен саборни храм у Бару. Колико само радости и полета у обнови народне Цркве и народне душе! Видљив је мед који је свуда скупљао, али не видјесмо сву горчину и жуч коју је гутао. Но понекад видјесмо оправдану жестину, као реакцију на јавну скаредност и неправду, као правдољубиво залагање за божанске и људске вриједности. Не видјесмо његову патњу, али смо и од њега научили да су патња и мудрост загрљене: *pathei mathos* (Есхил, *Агамемнон* I 176–178), како је давно искусио хеленски геније, а како је непорециво потврдио хришћански мучеништво. Он је овом бездушном свијету слао меморабилне посланице са Косова „грдног судилишта“, *Поменик новој Косовској страдања* (2011), и ако ико — он је у јединству (за)држао Косово и Ловћен и Јасеновац, настављајући завјет „трагичног јунака косовске мисли“ (како је Андрић схватио Његоша²⁶). Завјетна Његошева црква на Ловћену постала је и Митрополитов завјет, који је он пренио нама као завјет Његошу и њему: Обновимо капелу на Ловћену!

Митрополит Амфилохије је посвећено враћао наш заједнички дуг мртвима. Опојао је толике гробове на које одавно није имао (нити смио, нити знао) ко да дође. Пораженима и одбаченима враћао је људско достојанство. Као што је некад Одисеј морао да спасава своје другове, лотофаге, јер им је плод лотоса помутио разум, па су *заборавили* идентитет: очеве, браћу, отаџбину (*Одисеја* IX 82–104), и Митрополит Амфилохије је свој народ лијечио од амнезије знајући да је сваки наш заборав у основи заборав спасоносне Жртве. Позивао нас је да на развалинама наше државе и народа и на развалинама савремене цивилизације обновимо крштење државе и народа и изградимо нешто ново и боље — што би нам дало прави хришћански лик. И Митрополит наш је био „творителном зањат поезијом“. Имао је вјештину и храброст да пронађе у пепелу скривени жар, и знање и снагу да разгори неугасиву ватру. Он је својим врлинама и подвизима обликовао духовну и моралну снагу народа, што су нарочито посвједочиле литије (током 2020) којима су свештенство, монаштво и народ освештавали бесудну и безакону земљу, у којима смо уједно до-

²⁶ Иво Андрић, *Његош као шраћични јунак косовске мисли*, Библиотека Коларчевог народног универзитета, књ. 12 (Београд: Коларчев народни универзитет, 1935). Предавање на Коларчевом народном универзитету у Београду одржано је 24. децембра 1934. у корист подизања Његошевог споменика.

живјели јединствени дух библијских времена и истовремено културу грађанског отпора деспотизму. Показао нам је да свако од нас, као и он, има само један глас, али да тај један глас може бити пресудан, као што је био његов. Бог му је дао да буде диригент и извођач преломне историје, а не филхармоније. Зато су његове и вјера и теологија тако дубоке и одважне, тако живе и конкретне: његова теологија је показна вјежба Живота, и не може бити у опасности од схоластицизма. И када је нама оставио свој богатством преиспуњени живот и у својим молитвама понио наше кривице, на кољенима су га испратили они које је учио како да стоје усправно.

Митрополит Амфилохије спада у оне ријетке и јединствене личности које не можемо самјеравати и оцјењивати уобичајеним критеријумима јер такви људи сами стварају критеријуме за процјењивање нас и нашег времена. Он је један од великана који нам кроз бурну и ломну историју дају критеријуме нашег самовредновања, што и јесте улога великих људи у историји. Зато је његово житије дио наше историје, оно је свједочанство не само једног изузетног духовног, интелектуалног и јавног живота, него и једног узбурканог и олујног доба српског народа; оно нам даје могућност да у страдалној историји сагледамо надисторијски смисао, да у пролазности времена додирнемо оно надвремено. Био је сабирно сочиво кроз које се преламала историјска судбина читавог српског народа.

Не треба тако да жалимо што нас Митрополит Амфилохије у слави гледа са оне стране, јер тада често жалимо не њега него себе без њега. Бог нас никад не оставља саме. Понекад нам шаље велике људе, да бисмо примили и остваривали њихову поуку, да бисмо знали како да процјењујемо своје поступке и мјеримо наше вријеме, да се саображавамо и самјеравамо према њиховим личностима, као што је Митрополит Амфилохије себе самјеравао личношћу Христовом.

О Божићу 2021.

* * *

Библиографија:

Извори:

Свето Писмо Старога и Новога Завјешта — Библија. Свето Писмо Старога Завјешта превео Ђура Даничић; књиге ширег канона (деветероканонске) превели Митрополит црногорско-приморски Амфилохије (Радовић) и умировљени Епископ захумско-херцеговачки Атанасије (Јевтић); Свето Писмо Новога Завјешта у преводу Комисије Св. Архијерејског Синода Српске Пра-

- вославне Цркве. Београд: Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, 2014.
- Есхил. *Ајамемнон*. У *Aeschyli tragoediae*, ed. G. Murray, 2nd ed., 207–274. Oxford: Clarendon Press, 1955 (repr. 1960).
- Хомер. *Одисеја*. Превео Милош Н. Ђурић. 3. издање. Нови Сад: Матица српска, 1977.
- Петар I Петровић Његош. *Дјела*. Приредио Бранислав Остојић. Подгорица: ЦИД, 1999.
- Петар II Петровић Његош. *Горски вијенац*. *Луца Микрокозма*. Текст приредили за штампу Радосав Бошковић, Видо Латковић; белешке и објашњења написао Видо Латковић, 15. издање. Целокупна дела Петра II Петровића Његоша, књ. 3. Београд: Просвета; Цетиње: Обод, 1984.

Дела Митрополита Амфилохија, хронолошки сложена:

- Ράντοβιτς, Αμφιλόχιος. *Τὸ μυστήριον τῆς Ἀγίας Τριάδος κατὰ τὸν Ἅγιον Γρηγόριον Παλαμάν*. Θεσσαλονίκη: Πατριαρχικὸ Ἰδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν, 1973, 2¹⁹⁹¹.
- Радовић, Јеромонах др Амфилохије. „Исихазам као освајање унутарњих простора“, *Теолошки погледи* IX 3 (1976): 145–152.
- Радовић, Јеромонах Амфилохије. „Светосавско просветно предање и просвећеност Доситеја Обрадовића“. *Богословље*, год. XXV, св. 1–2 (1981): 23–49.
- Радовић, Епископ банатски Амфилохије. „Значај манастира Студенице за српску просвету“. *Богословље*, год. XXXI, св. 1 (1987): 119–132.
- Радовић, Амфилохије. „Духовни смисао храма Светог Саве на Врачару у Београду“. *Градац*, бр. 82/83/84 (мај–октобар 1988): 180–196.
- Радовић, Амфилохије. „Светост — мјера људског достојанства“. *Сћварање*, бр. 1–2 (1991): 8–17.
- Радовић, Митрополит црногорско-приморски Амфилохије. *Враћање душе у чистоту: бесједе, разговори, погледи*. Посебна издања. Никшић: Унирекс; Подгорица: Октоих; Приштина: Јединство; Београд: Књижевне новине-комерц, 1992.
- Радовић, Митрополит Амфилохије. *Основи православног васпитања*. Едисија Савремена православна теологија. Врњачка Бања: Братство Св. Симеон Мироточиви, 1993.
- Радовић, Митрополит Амфилохије. *Светосавско просветно предање и просвећеност Доситеја Обрадовића*. Едисија Савремена православна теологија. Врњачка Бања: Братство Св. Симеон Мироточиви, 1994.
- Радовић, Митрополит црногорско приморски Амфилохије. *У Јањњету је сјас*. Библиотека Савременици. Подгорица: Октоих, 1996.
- Ράντοβιτς, Αμφιλόχιος. „Η διδασκαλία του Αγίου Γρηγορίου του Παλαμά περί της γνώσεως της Αγίας Τριάδος“. У *Ο Άγιος Γρηγόριος ο Παλαμάς στην ιστορία και*

- το παρόν: *πρακτικά Διεθνών Επιστημονικών Συνεδρίων*, επιμελητής Γεώργιος Ι. Μαντζαρίδης, 61–68. Άγιον Όρος: Ίερά μεγίστη μονή Βατοπαϊδίου, 2000.
- Радовић, Митрополит Амфилохије. *Свети Сава и светосавски завјети: Сѣудије, есеји, бесједе*, Изабрана дјела књ. XIX. Цетиње: Светигора, 2009.
- Радовић, Митрополит Амфилохије. *Љетопис нової Косовскої расїећа. Дневнички и груїи зайиси: марїи–августї 1999*. Поменик новог косовског страдања, књ. 1. Цетиње: Светигора, 2011.
- Радовић, Митрополит Амфилохије. *Љетопис нової Косовскої расїећа. Дневнички и груїи зайиси: септембар 1999.–децембар 2000*. Поменик новог косовског страдања, књ. 2. Цетиње: Светигора, 2011.
- Радовић, Митрополит Амфилохије. *Литургија и подвижништво: Сѣудије, есеји, чланици, љрикази и бесједе*, Изабрана дјела, књ. VII. Цетиње: Светигора, 2011.
- Radovic, Métropolite Amphiloque. *Le mystère de la Sainte Trinité selon Saint Grégoire Palamas*. Paris: Le Cerf, 2012.
- Радовић, Митрополит Амфилохије. *Тајна Свете Тројице по Светом Григорију Палами*, прев. Еп. Атанасије (Јевтић), Дејан Ристић, Изабрана дјела, књ. I. Цетиње: Светигора, 2012.
- Радовић, Митрополит Амфилохије. *Бојословска слова: Сѣудије и есеји, предавања и зайиси*, књига прва, Изабрана дјела, књ. VIII. Цетиње: Светигора, 2012.
- Радовић, Митрополит Амфилохије. „Учење Светог Григорија Паламе о познању Свете Тројице“. У *Бојословска слова: Сѣудије и есеји, предавања и зайиси*, књига прва, Изабрана дјела, књ. VIII, 145–153. Цетиње: Светигора, 2012.
- Радовић, Амфилохије. „Пут богопознања по Светом Григорију Палами“. *Смисао: Часопис Одјељења за друшћевне науке Машице српске — Друшћива чланова у Црној Гори*, I/1–2 (2012): 129–132.

Литература:

- Андрић, Иво. *Њеїош као шраїични јунак косовске мисли*. Библиотека Коларчевог народног универзитета, књ. 12. Београд: Коларчев народни универзитет, 1935.
- Μαντζαρίδης, Γεώργιος Ι., επιμελητής. *Ο Άγιος Γρηγόριος ο Παλαμάς στην ιστορία και το παρόν: πρακτικά Διεθνών Επιστημονικών Συνεδρίων*. Άγιον Όρος: Ίερά μεγίστη μονή Βατοπαϊδίου, 2000.
- Радојчић, Никола. „Савремене идеје у животу и раду Светога Саве“. *Говори у свечаним седницама Књижевної одељења Машице Српске*, бр. 5, [Нови Сад:] Матица Српска (1921): 1–23.
- Шијаковић, Богољуб. „Логос и агносиологија: Фрагменти за једну теорију несазнања“. У *Књижевности — теологија — философија: Тематско-проблемски зборник радова у сїомен Милану Радуловићу*, ур. Милица Мустур и Кристијан Олах, 17–30. Београд: Институт за књижевност и уметност; Фоча: Православни богословски факултет Светог Василија Острошког, 2018.

Шијаковић, Богољуб. *Светосавље и философија живота: Скица за актуелизацију међурајине расправе о идеји светосавља (Retractatio)*. Нови Сад: Православна реч, 2019; Подгорица: Матица српска — Друштво чланова у Црној Гори, 2020. Šijaković, Bogoljub. „Logos and Agnoscology: Fragments for a Theory of Non-Knowledge“. *Bogoslovni vestnik* 80.1 (2020): 23–35. <https://doi.org/10.34291/bv2020/01/sijakovic>.

Примљено: 12. 1. 2021.

Одобрено: 15. 1. 2021.

THE SOUL'S PATH TO PURITY AND FREEDOM: ABOUT METROPOLITAN AMFILOHIJE

Bogoljub Šijaković

Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade

Summary: *The intellectual work of Metropolitan Amfilohije is extremely extensive (dozens of books and hundreds of articles in several languages) and very diverse, not only as a theological, philosophical, scientific-research, literary, and translation work, but in a special way when it comes to the disciplinary structure of theology. From the standpoint of the epistemic foundation and justification of the opinion and actions of Metropolitan Amfilohije, his three fundamental starting points could be singled out. First, the personal experience of faith as the experience of a personal God in life and history. Secondly, in the spirit of the anthropological orientation of modern European thought, his theological thought starts from the triadology from which Christology originates and then from this anthropology (or theanthropology), so that anthropology got not only its foundation but also a certain purpose. Third, through the prism of Christologically based anthropology, he approaches the problems of modernity and then interprets the devastating position of man today (conditio humana) in contrast to man's destiny, to what man could be and what he should be in the normative sense, namely how to be not just an individual but a person.*

Key words: *faith, theology, triadology, Christology, theanthropology, hesychasm, St. Gregory Palamas, Svetosavlje, Metropolitan Amfilohije Radović.*

ЕВАНЂЕЉЕ ПО ПЕТРУ. УВОД И ПРЕВОД ТЕКСТА АХМИМСКОГ КОДЕКСА НА СРПСКИ ЈЕЗИК*

Предраг Драгутиновић**
Православни богословски
факултет,
Универзитет у Београду

Апстракт: Еванђеље по Петру спада у категорију такзв. апокрифних списа, шачније апокрифних Еванђеља. Фрагменти списа пронађен је крајем 19. века у Горњем Египћу (Ахим = Панополис) и од тада је био и остао предмет многих научних дебата. Приложени рад бави се уводним шемама везаним за Еванђеље по Петру (ознака ЕвПетр или Akht. 1) и доноси превод овог списа (фрагмента) на савремени српски језик.

Кључне речи: Еванђеље по Петру, шекс, превод на савремени српски језик.

Такозвано *Петрово Еванђеље* или *Еванђеље по Петру* спада у категорију апокрифних списа, списа који нису ушли у канон Новог Завета,¹ конкретно у апокрифна еванђеља, која су предмет различитих јавних и научних дебата.² Овај спис није интегрално сачуван, већ

** pdragutinovic@bfspec.bg.ac.rs.

* Овај рад је настао у оквиру научноистраживачког рада Православног богословског факултета Универзитета у Београду који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

¹ Види Tobias Nicklas, "Christliche Apokryphen als Spiegel der Vielfalt frühchristlichen Lebens: Schlaglichter, Beispiele und methodische Probleme," ASE 23 (2006): 27: „Ich verstehe christliche Apokryphen als Texte, die einerseits nicht Teil der in der heutigen christlichen Bibel gesammelten Schriften geworden sind, die andererseits aber nur von dem Hintergrund von Teilen oder dem Gesamten der christlichen Bibel angemessen verstanden werden können“. Прегледан увод у тематику апокрифа нуди Christopher Tuckett, "Introduction: What is Early Christian Apocrypha?," in *The Oxford Handbook of Early Christian Apocrypha*, ed. A. Gregory and Ch. Tuckett (Oxford: Oxford University Press, 2015), 3–12.

² Преглед новијих истраживања може се пратити у зборнику чланка Tobias Nicklas, *Studien zum Petrusevangelium* (WUNT 453; Tübingen: Mohr Siebeck, 2020). Свеже сагледавање актуелног стања на пољу истраживања апокрифних Еванђеља види код Jörg Frey, "Apocryphal Texts About Jesus. Public Expectations, Historical Relevance, and Changed Perspective," *Early Christianity* 11 (2020): 364–386, нарочито 377–378. Такође Jörg Frey, "Texts About Jesus: Non-Canonical Gospels and Related Literature," *The Oxford Handbook of Early Christian Apocrypha*, ed. A. Gregory and Ch. Tuckett (Oxford: Oxford University Press, 2015), 13–47, нарочито 29–30.

само фрагментарно. Постоји обимна, готово непрегледна, библиографија на тему ЕвПет, како у погледу издања текста, тако и у погледу секундарне литературе.³ Пошто је ударно сведочанство текст сачуван у кодексу из 6. или 7. века, а он описује само страдање и васкрсење Исуса Христа, ЕвПет спада, заједно са апокрифним *Еванђељем Никодимовим* и *Еванђељем Варшоломејевим* у тзв. „Еванђеља страдања и васкрсења Христовог.“⁴

1. Сведочанства ране Цркве

Најстарије сведочанство о постојању *Петровој Еванђеља* налази се код Оригена. У свом *Коментару на Еванђеље по Маттеју* (сорт. in Mt 10,17: ANF 9:424),⁵ Ориген поставља питање, да ли се податак о томе да су Исусова браћа заправо Јосифови синови из његовог прошлог брака налази у *Петровом Еванђељу* или *Књизи Јаковљевој*. Ово је недвосмислено сведочанство да је Ориген знао за постојање *Еванђеља*

³ Овде је могуће указати само на наслове по избору: Henry B. Swete, *The Apocryphal Gospel of Peter. The Greek Text of the newly discovered Fragment* (London, 1892). Такође ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ ΚΑΤΑ ΠΕΤΡΟΝ. *The Akhmim Fragment of the Apocryphal Gospel of St. Peter. Ed. with an introduction, Notes and Indices* by Henry B. Swete (London and New York, 1893); Leon Vaganay, *L'Évangile de Pierre* (ÉtB; Paris: Gabalda, 1930); Maria Grazia Mara, *Évangile de Pierre. Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index* (SC 201; Paris: Cerf, 1973); Maria Grazia Mara, *Il Vangelo di Pietro. Introduzione, Verione, Commento* (Scritti delle origini cristiane 30; Bologna: Luogo di stampa, 2002); Paul Foster, *The Gospel of Peter* (Texts and Editions for New Testament Study 4; Leiden and Boston: Brill, 2010); Thomas J. Kraus, Tobias Nicklas, *Das Petrus-evangelium und die Petrusapokalypse. Die griechischen Fragmente mit deutscher und englischer Übersetzung* (GCS NF 11. Neutestamentliche Apokryphen 1; Berlin and New York: Walter de Gruyter, 2004); Hans-Josef Klauck, *Apokryphe Evangelien. Eine Einführung* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2002), 110–118; Markus Vinzent, Tobias Nicklas, „Das Petrus-evangelium,“ у: *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung I: Evangelien und Verwandtes*, hg. Christoph Marksches — Jens Schröter (Mohr Siebeck: Tübingen 2012), 683–695 (опширнији списак издања и секундарне литературе стр. 683–685); Jörg Frey, „‘Apokryphisierung’ im Petrus-evangelium: Überlegungen zum Ort des Petrus-evangeliums in der Entwicklung der Evangelienüberlieferung,“ у: *The Apocryphal Gospels within the Context of Early Christianity*, hg. Jens Schröter (BETHL 260; Leuven: Peeters, 2013), 157–196; Thomas J. Kraus, Tobias Nicklas, *Das Evangelium nach Petrus: Text, Kontexte, Intertexte* (TU 158; Berlin and New York: Walter de Gruyter, 2007); Dieter Lührmann, *Die apokryph gewordenen Evangelien. Studien zu neuen Texten und zu neuen Fragen* (NT.S 112; Brill: Leiden and Boston, 2004), 55–104; Ιωάννης Καραβιδόπουλος, *Ευαγγέλιο Πέτρου. Εισαγωγή — Ματάφραση — Σχόλια*, у: *Απόκρυφα Χριστιανικά Κείμενα Α'. Απόκρυφα Ευαγγέλια* (Θεσσαλονίκη: Πουρνάρας), 1999.

⁴ Klauck, *Apokryphe Evangelien*, 110.

⁵ Формулација гласи: „Али неки кажу, ослањајући се на традицију у Еванђељу по Петру, како је насловљено ...“

ио *Петру*, а можда познавао и његов садржај. Следеће сведочанство налази се код Евсевија Кесаријског у његовој *Црквеној историји* (h.e. 6,12.2–6) и то у одломцима писма антиохијског епископа Серапиона (крај 2. и почетак 3. века) црквеној заједници у Росу (данас Арсуз у Турској). Евсевије сугерише да је Серапион своје писмо о *Петровом Еванђељу* написао „да би одбацио неистине које се помињу у њему, пошто неки на основу њих бивају заведени у погрешна учења.“ Епископ Серапион се у своме писму присећа једне посете црквеној заједници у Росу, када му је показано једно „Еванђеље под Петровим именом“ које је у заједници изазвало одређене недоумице. Иако није темељно прочитао текст Еванђеља, Серапион је одобрио његову употребу, јер је цркву у Росу сматрао правоверном. Директан повод за настанак писма је то што је у међувремену схватио да је *Петрово Еванђеље* догматски проблематичан спис. До тог увида је дошао због појаве извесних јеретичких ставова у заједници. Серапион помиње неког Маркиана, који би могао бити у ствари Маркион. Пошто је детаљно прочитао спис епископ Серапион дошао је до закључка да је Еванђеље „докетско“. То је документовао једном листом погрешних учења које садржи *Петрово Еванђеље*, али коју Евсевије није сачувао. Сам Евсевије ЕвПет, као и *Дела Петрова* и *Кирију Петрову* сврстава у списе које је Црква одбацила (h.e. 3,3,2; 3,25,6).), што под његовим утицајем чине и Јероним (*vir.* III 1) и *Decretum Gelasianum* (6. век). Постојање ЕвПет се помиње и код Теодорита Кирског (*haer.* 2,2) и Дидима (*Eccl.* 1,1–8).

2. Текст

Рана сведочанства Цркве указују да је постојао спис под називом *Еванђеље по Петру*. Међутим, о садржају тог списка готово да нема података. Ниједан текст под тим именом није сачуван што значајно отежава сакупљање и вредновање рукописа који би садржали делове некад интегралног текста ЕвПет. Ти фрагменти су веома често само неколико речи или реченица. Стога је неопходно набројати и описати неке рукописе за које се сматра да садрже делове ЕвПет.

1. Први и најважнији је рукопис који је пронађен у зиму 1886–1887. у гробу једног монаха у Горњем Египту у месту Ахмим (= Панополис). Иако је прецизније датирање пергаментног рукописа тешко, сматра се да би могао настати у 6. или 7. веку. Он се означава са P.Cair. 10759 или Akhmim-Codex и сматра се да садржи један фрагмент из ЕвПет које се помиње у сведочан-

ствима ране Цркве, поред фрагмената 1. Енохове и *Откривења Петровој*. Фрагмент ЕвПет је први текст у кодексу (Akhm. 1), почиње у сред реченице и нагло прекида приповест о Исусовом страдању и васкрсењу. Иако се може претпоставити да је текст Akhm. 1 рукописно сведочанство једног извода из ЕвПет, на основу њега је немогуће закључити како је то дело у целости могло бити конципирано, нити структурално, нити садржајно.⁶ Надаље, важно је констатовати да је Akhm. 1 препис који потиче из 6. или 7. века, те да овај он није нужно идентичан са ЕвПет које је познавао епископ Серапион. Неке филолошке специфичности указују да је текст језички прилагођаван, нпр. ἄπαξ λεγόμενα у античкој литератури, попут σταυρίσκειν (2,3) или σκελοκοπῶ (4,14).⁷ Аутор овог текста се представља на крају као „Симон Петар“ (14,60). Овај фрагмент подељен је на 14 глава (J. A. Robinson) или на 60 стихова (A. von Harnack). Приликом рада на тексту може се користити једна или друга нумерација или пак комбинација глава и стихова.

2. Рукопис познат под називом P.Оху. xli 2949 такође се сматра фрагментом ЕвПет или блиским традицији сачуваној у Akhmim-Codex. Фрагмент је тешко читљив, али су уочљиве паралеле са ст. 3–5 Ахмимског кодекса. Овај мали фрагмент може се датирати у 2. или 3. век.⁸

3. У оптицају је као фрагмент ЕвПет дискутовано Фајумско еванђеље (Fayum-Evangelium: P. Vindob. G 2325). Д. Лурман је покушао да покаже да је то случај, међутим Т. Ј. Краус је оспорио ову хипотезу.⁹ Такође, Д. Ф. Врајт је покушао да непознато Еванђеље P. Egerton 2 идентификује са ЕвПет, али без успеха.¹⁰ Више одјека у науци имао је предлог који

⁶ Ако би при томе Akhm. 2 био део Еванђеља по Петру, оно би садржало и један есхатолошки говор. Види Tobias Nicklas, „Zwei petrinische Apokryphen im Akhmim-Codex oder eines? Kritische Anmerkungen und Gedanken,“ у: Nicklas, *Studien zum Petrus-evangelium*, 32–50.

⁷ I. Καρυβιδοπούλος, *Ευαγγέλιο Πέτρου*, 117–135; 126.128.

⁸ Markus Vincent, Tobias Nicklas, „Das Petrus-evangelium,“ у: *Antike christliche Apokryphen*, 687–688.

⁹ Lührmann, *Die apokryph gewordenen Evangelien*, 87–90; Thomas J. Kraus, „The Fayum Gospel,“ у: *The Non-Canonical Gospels*, ed. Paul Foster (London and New York: T&T Clark, 2008), 150–155.

¹⁰ David F. Wright, „Apocryphal Gospels: The ‘Unknown Gospel’ (Pap.Egerton 2) and the Gospel of Peter,“ у: *The Jesus Tradition Outside the Gospels*, ed. David Wenham (Gospel

је изнео Лурман да Р.Оху. Ix 4009 буде сагледан као фрагмент ЕвПет. Међутим, за разлику од већ поменутог Р.Оху. xli 2949, Р.Оху. Ix 4009 садржи фрагменте који немају паралеле у Akhm. 1.¹¹ Ова хипотеза се још увек дискутује и наново је заступа М. Миликоскис.¹²

3. Место и време настанка

Место настанка је такође тешко одредити. Аутор не познаје географију Палестине, а најраније је текст посведочен у Сирији и Египту. Западна Сирија је могуће место настанка.¹³ Датирање настанка ЕвПет је веома тешко. Питање је колико је ахмимски препис језички близак изворном тексту ЕвПет, пошто је препис из 6. или 7. века, али евидентно је да ЕвПет има своје корене врло рано (Р.Оху. xli 2949 и Серапионово писмо), можда средином 2. века. Време настанка је пак било предмет научне дебате у оквиру питања литерарног односа између претпостављеног ЕвПет и канонских Еванђеља Новог Завета. Овај однос је сагледаван на различите начине. Неки истраживачи сматрају да је текст ЕвПет литерарно зависан од текстова четири канонска Еванђеља, док неки сматрају да је текст садржи од канонских Еванђеља независан извор, који је старији од њих. Треба нагласити најпре да је поређење канонских Еванђеља и фрагмента Ахмимског кодекса методолошки проблематично, пошто се пореде критички обрађени (из преписа реконструисани) текстови канонских Еванђеља са једним знатно каснијим кодексом који доноси текст који је вероватно претрпео измене у односу на претпостављени изворник или препис који је циркулисао у раној Цркви.

Ј. Денкер и Х. Коестер су истраживачи који сматрају да је ЕвПет литерарно независно од канонских. Ј. Денкер (1975) је уочио да ЕвПет на многим местима ангажује Стари Завет (нарочито Псалме и пророка Исаију) у циљу христолошке интерпретације. Старозаветни текстови се по правилу не цитирају, али прожимају целокупан наратив. Денкер

Perspectives 5, Sheffield: JSOT Press, 1984), 207–232; David F. Wright, “Papyrus Eger-ton 2 (the Unknown Gospel) — Part of the Gospel of Peter?,” *SecC* 5 (1985/86): 129–150.

¹¹ Dieter Lührmann and Peter J. Parsons, “4009. Gospel of Peter?,” у: *The Oxyrhynchus Papyri LX* (ed. Alan R. Coles, William Haslam, and Peter J. Parsons (London: Egypt Exploration Society, 1994), 1–5.

¹² Matti Myllykoski, “The sinful woman in the Gospel of Peter. Reconstructing the other side of P.Oxy.” *NTS* 55 (2009): 104–115.

¹³ Jürgen Denker, *Die theologiegeschichtliche Stellung des Petrusevangeliums. Ein Beitrag zur Frühgeschichte des Doketismus* (EHS.T 23/36; Frankfurt a. Main: Lang, 1975).

сматра да је ЕВПет настало 100.–130 године, док Коестер сматра да ЕВПет не само да доноси традиције независне од канонских Еванђеља, него да је оно чак и старије од њих.¹⁴ У овом правцу Ј. Д. Кросан развија своју тезу да је ЕВПет заправо *Cross Gospel*, најстарија доступна приповест о страдању Исуса Христа (главни мотив је крст који говори, ст. 42: καὶ ὑπακοὴ ἡκοῦετο ἀπὸ τοῦ σταυροῦ). Он сматра да је ЕВПет у ствари касније прерађено *Cross Gospel*. Редактор који је прерадио то текстуално језгро заслужан је за паралеле са канонским Еванђељима које је он унео у претходни текст (у језгро *Cross Gospel*).¹⁵

У сваком случају фрагмент ЕВПет сачувано у Ахмимском кодексу садржи многе паралеле са канонским Еванђељима, нарочито са Еванђељима по Луки и Матеју. Нешто је сложеније је повезивање са Еванђељима по Марку и Јовану, али се може наслути да аутор познавао или текстове или предања која су записана у њима (R. E. Brown).¹⁶ У принципу се може констатовати да ЕВПет настаје у моменту када су четири канонска Еванђеља већ у циркулацији и поседују изванредан ауторитет у Цркви, те да аутор покушава да „ауторизије“ свој текст посебним позивањем на сведочанство апостола Петра.¹⁷ Он приповеда у првом лицу јединине и тако даје ауторитет и аутентичност наративу, и чини га конкурентним Четвороеванђељу.

4. Теолошки профил: христологија и антијудаизам

Евсевијев извештај о писму епископа Серапиона који је указао на „докетски“ карактер ЕВПет у великој мери одређује однос према овом спису и представља повод да се увек изнова преиспита његов

¹⁴ Helmut Koester, "Apocryphal and Canonical Gospels," *HThR* 73 (1980): 105–130; Helmut Koester, *Ancient Christian Gospels. Their History and Development* (Philadelphia and London, 1990), 216–240.

¹⁵ John D. Crossan, *The Cross That Spoke. The Origins of the Passion Narrative* (San Francisco: Harper & Row, 1988).

¹⁶ Raymond E. Brown, "The Gospel of Peter and Canonical Gospel Priority," *NTS* 33 (1987): 321–343. Alan Kirk, "Examining Priorities: Another Look at the Gospel of Peter's Relationship to the New Testament Gospels," *NTS* 40 (1994): 572–595. Однос Еванђеља по Петру са канонским Еванђељима може се описати тако да оно „ist auf andere Evangelien weder so bezogen, dass es sie weitgehend aufnimmt, noch setzt es sie als maßgebliche Grundlage voraus. Vielmehr bietet es einen eigenen Entwurf, der neben anderen steht“ (Judith Hartenstein, "Das Petrus-evangelium als Evangelium," у: *Evangelium nach Petrus* (ed. Kraus, Nicklas), 180.

¹⁷ Tobias Nicklas, "Erzähler und Charakter zugleich. Zur literarischen Funktion des 'Petrus' in dem nach ihm benannten Evangelienfragment," у: Nicklas, *Studien zum Petrus-evangelium*, 216–223.

претпостављени хетеродоксни карактер. Нарочиту пажњу у том погледу привлаче три текста: 1) стих 10: „Али он је ћутао, као да није осећао никакав“ бол (αὐτὸς δὲ ἐσιώπα, ὥς μηδὲν πόνον ἔχων). Овај стих даје повода за докетизам, у смислу одсуства бола, нарочито се ако се грчко ὥς преведе са узрочно „пошто“, „јер“, дакле „али он је ћутао, *пошто* није осећао бол“; међутим, могућ је, ако не и вероватнији превод копуле ὥς хипотетички поредбено, при чему би превод гласио: „али он је ћутао, као да не осећа бол.“¹⁸ У овом случају акценат је у одсуству бола који се као мотив среће у античким и хришћанским текстовима о страдању (мартирijумима).¹⁹ 2) стих 19 је такође вишеструко дискутован као могућа докетска инсинуација: „Снаго моја, снаго (моја) напустила си ме“ (Ἡ δύναμις μου, ἡ δύναμις, κατέλειψάς με), као и 3) исказ да је Господ „узет“ (ἀνελήφθη). Међутим, ова реченица не мора нужно бити схваћена као опис тела на крсту испражњеног од божанског. Описи су иначе врло „телесни“ и „материјални“ што говори против докетизма. Иако се у савременим истраживањима „докетизам“ не узима у обзир као карактеристика (макар хипотетичке изворне) христологије ЕвПет, ова тема је још увек отворена.²⁰ Разлог за то је свакако тај што је текст кратак и не нуди довољно материјала за теолошке систематизације. Оно што је евидентно у тексту је да се Исус перманентно назива „Господ“, никада „Исус“ или „Христос“ (Месија). Он се такође назива „Син Божији“, „цар Израиљев“ и „Спаситељ.“ Друга теолошка тема која се отвара приликом читања ЕвПет је изванредан антијудаизам.²¹ Пилат је приказан као врло уздржан, док је тежиште одговорности за Исусову смрт пребачено на Ирода (Ирод Антипа). „Господ“ је у ЕвПет распет не од стране римских војника, него „народа“ (ст. 5). У току ругања и распећа провејавају антијудејски мотиви, мада се прави разлика између народа, с једне, и јудејских религијских ауторитета, са друге стране. Последњи на крају желе да заташкају догађај васкрсења у страху да би се народ могао окренути против њих.

¹⁸ Приложени превод на српски прати одлуку већине превода на савремене језике: новогрчки „σαν να μην αισθαβόταν κανέναν πόνο“, енглески „as if he felt no pain,“ немачки „als hätte er keinen Schmerz.“

¹⁹ Tobias Nicklas, „Die Leiblichkeit der Gepeinigten: Das Petrus-evangelium und antike Märtyrerakten,“ у: Nicklas, *Studien zum Petrus-evangelium*, 193–215.

²⁰ Види Peter M. Head, „On the Christology of the Gospel of Peter,“ *VigChr* 46 (1992): 209–224; Jerry W. McCant, „The Gospel of Peter. Docetism reconsidered,“ *NTS* 30 (1984): 258–273.

²¹ Види Philipp Augustin, *Die Juden im Petrus-evangelium* (BZNW 214; Berlin and Boston: Walter de Gruyter, 2015). Види такође Tobias Nicklas, „Die ‘Juden’ im Petrus-evangelium (PCair. 10759). Ein Testfall,“ у: Nicklas, *Studien zum Petrus-evangelium*, 224–240.

5. Превод (са библијским и ванбиблијским паралелама)

Грчки изворник: М. G. Mara (пр.), *Évangile de Pierre* (= Sources Chrétien-
nes 201) (Paris: Cerf, 1973), 40–66.

1 1. ... од Јудеја пак нико не опра своје руке,²² ни Ирод, нити неко од његових судија. И пошто не хтедоше да их оперу, Пилат устаде (да крене). 2. Тада цар Ирод²³ нареди да преузму Господа, говорећи им: „Учините с њим оно што сам вам наредио да учините.“

2 3. Тамо се налазио Јосиф, пријатељ Пилатов и Господњи, и видевши да ће га разапети, оде Пилату и затражи тело Господње за погреб. 4. Тада Пилат посла своје људе Ироду и затражи његово тело.²⁴ 5. Ирод одговори: „Брате Пилате, иако га нико није тражио, ми бисмо га покопали, пошто свиће субота;²⁵ као што је писано у Закону да сунце не треба да зађе изнад погубљеног.“²⁶ И предаде га народу²⁷ дан пре Бесквасних хлебова, празника њиховог.²⁸

3 6. Они пак узеше Господа и гурашу га трчећи и говораху: „Хајде да развучемо Сина Божијег сада, када је под нашом влашћу.“²⁹ 7. Обукоше га у пурпур и поставише га да седи на судијској столици говорећи: „Суди праведно, царе Израиљев!“³⁰ 8. Један од њих донесе венац од трња и стави Господу на главу. 9. И други који су стајали тамо плуваху му у лице, други га шамараше по образима, други га убадаше штапом и неки га бичеваху, говорећи: „Овим почастима да почаствујемо Сина Божијег.“³¹

4 10. Доведоше тада двојицу разбојника и разапеше Господа између њих.³² Али он је ћутао,³³ као да није осећао никакав бол. 11 И када подигоше крст, поставише на њему натпис: „Ово је цар Израиљев.“³⁴ 5. Потом ставише његову одећу испред њега и поделише је коцком.³⁵ 13 Један од оних разбојника их је укорио говорећи: „Ми страдамо на овај начин због злих дела која смо починили; овај пак који би Спаситељ људи које вам зло учини?“³⁶ 14. И по-

²² Мт. 27, 4; Понз. 21, 6–8.

²³ Лк. 26, 3–12; ВазИс 11, 17–20.

²⁴ Мк. 15, 42пар.

²⁵ Лк. 23, 43.

²⁶ Понз. 21,22; Јн. 19, 31.

²⁷ Јн. 19, 16.

²⁸ Јн. 2, 13.

²⁹ Јн. 19, 10.

³⁰ Ис 58, 2; Јн. 19, 13.

³¹ Мк. 14, 65; 15, 16–20пар.; Ис. 50, 6.

³² Мк. 15, 27пар.

³³ Мк. 14, 61пар.; Ис. 53, 7.

³⁴ Мк. 15, 26; Јн. 1, 49.

³⁵ Мк. 15, 24пар.; Пс. 21, 19.

³⁶ Лк. 23, 39–41.

што се расрдише на њега, наредише да се не поломи његова кост,³⁷ да би умро у мукама.

5 15. Беше (тек) подне, а смрачи се над целом Јудејом.³⁸ Уплашише се тада не знајући хоће ли сунце заћи док је још жив; зато што је написано за њих да сунце не треба да зађе над оним који је погубљен.³⁹ 16. Тада рече један од њих: „Дајте му да пије вино помешано са жучи“;⁴⁰ и пошто су направили напитака, дадоше му да га попије. 17. Тако испунише све и сакупише грехе на главу своју.⁴¹ 18. Многи су кружили са светиљкама мислећи да је ноћ и падали су (на земљу).⁴² 19. И Господ повика јако говорећи: „Снаго моја, снаго (моја) напустила си ме.“⁴³ Чим то рече, би узет. 20. У тај час завеса у храму у Јерусалиму се поцепала на пола.⁴⁴

6 21. Затим поводише клинове⁴⁵ из руку Господњих и ставише га на земљу; тада се затресе сва земља и захвати их све огроман страх.⁴⁶ 22. Тада засија сунце, и би девети час.⁴⁷ 23. Јудеји се обрадоваше и дадоше тело његово Јосифу за погреб, јер је овај сведок свих добрих дела која учини Господ. 24. Он је узео Господа, опра га, зави га у платно,⁴⁸ и положи у свој гроб, који се назива врт Јосифов.⁴⁹

7 25. Тада Јудеји и старешине и свештеници, када су схватили колико су велико зло учинили сами себи, почеше да се ударају у прса, говорећи: „Тешко (нама) због грехова наших“;⁵⁰ приближи се суд и крај Јерусалима.“ 26. А ја са својим пријатељима бежах тужан и крили смо се, будући повређени у срцима својим; пошто су нас они тражили, са оптужбом да смо разбојници и да смо намеравали да подметнемо пожар у храму.⁵¹ 27. А осим свега тога, постили смо и жалили и плакали дан ноћ до суботе.

8 28. Скупише се писмознаници, фарисеји и старешине, пошто су чули да сав народ гунђа и удара се у прса, говорећи: „Ако су се по смрти његовој догодили сви ови чудесни догађаји, замислите колико је праведан био.“⁵² 29. Уплашени дођоше код Пилата и молише га говорећи: 30. „Подај нам војнике да ставимо гроб под стражу, да не дођу његови ученици и украду га, па да народ помисли да је устао из мртвих и нанесе нам какво зло.“ 31. Пилат им даде кентуриона

³⁷ Јн. 19, 31–37.

³⁸ Мк. 15, 33пар.; Амос 8,9.

³⁹ Понз. 21, 22.

⁴⁰ Мк. 15, 23; Пс. 68, 22.

⁴¹ Јн. 19, 28–30; Бр. 16, 21.

⁴² Ис. 59, 9; Понз. 28, 28.

⁴³ Мк. 15, 34пар.; Пс. 21, 2.

⁴⁴ Мк. 15, 38пар.

⁴⁵ Јн. 20, 25.27.

⁴⁶ Мт. 27, 51.54.

⁴⁷ Мк. 15, 33пар.

⁴⁸ Мк. 15, 46пар.

⁴⁹ Јн. 19, 41.

⁵⁰ Ис. 1, 4; Јер. 13, 27.

⁵¹ Мк. 14, 58пар.; Дап. 16, 13.

⁵² Лк. 23, 47.

Петронија са војницима да чувају гроб. И са њима дођоше на гроб старешине и писмознаници. И пошто су сви били тамо, заједно са кентурионом и војницима докотрљаше велику стену и поставише је на улаз гроба. 33. Запечатих га са седам печата,⁵³ подигоше шатор тамо и држаше стражу.⁵⁴

9 34. И кад освану субота, рано ујутру дође маса народа из Јерусалима и околине да виде запечаћени гроб. 35. У ноћи пак у којој свиташе недеља,⁵⁵ док су стражари стражарили двојица по двојица на смену, зачу се снажан глас на небу. 36. Видеше небеса да се отварају⁵⁶ и два мушкарца како силазе одатле у сјајном светлу и приближавају се гробу. 37. А она стена која је постављена испред улаза помери се сама од себе и стаде са стране, гроб се отвори и два младића уђоше унутра.⁵⁷

10 38. Војници пак видевши то, пробудише кентуриона и старешине — пошто су и они такође стражарили код гроба. 39. И док су им причали о ономе што су видели, гледају поново како из гроба излазе тројица мушкараца, двојицу како придржавају једног, а иза њих крст.⁵⁸ 40. И док је глава двојице сезала до неба,⁵⁹ глава другог кога су водили била је виша од небеса. 41. Зачуше и један глас са неба како говори: „Јеси ли проповедао уснулима?“⁶⁰ 42. А са крста се зачу одговор: „Да.“

11 43. Они се пак саветоваху међу собом да оду и извести Пилата о томе. 44. И док се још саветовали, учини се да се небеса поново отварају и један човек како силази и улази у гроб. 45. Када то видеше кентурион и његови људи, појавише се ноћу код Пилата оставивши гроб који су чували и известише о свему што су видели. Били су веома потресени и говораху: „Заиста овај беше Син Божији.“⁶¹ 46. Пилат одговори: „Ја сам невин у смрти Сина Божијег, ви сте донели такву одлуку.“⁶² 47. Касније му приђоше сви и мољаше га да нареди кентуриону и војницима да никоме не кажу шта су видели. 48. Пошто, рекоше, за нас је боље да будемо сматрани кривцима пред Богом за

⁵³ Отк. 5, 1.

⁵⁴ Мт. 27, 62–66.

⁵⁵ Отк. 1, 10.

⁵⁶ Језек. 1, 1; Ис. 63,19; Јн. 1, 51; Дав. 7, 56; Отк. 4, 1.

⁵⁷ Мт. 28, 1–10.

⁵⁸ Мк. 16, 3; ВазИс. 3, 17.

⁵⁹ ЗавХІІРуб. 5,7; Отк. 10,1–3.

⁶⁰ 1Пет. 3,19; Мт. 27, 52.

⁶¹ Мк. 15, 39пар.

⁶² Мт. 27, 24.

највећи од свих грехова, него да паднемо у руке јудејском народу и будемо каменовани.⁶³ 49. Пилат тада нареди кентуриону и војницима да ништа не говоре.⁶⁴

12 50. Веома рано у недељу Марија из Магдале,⁶⁵ ученица Господња — која уплашена каква је била од Јудеја који су били гневни,⁶⁶ не учини на гробу Господњем оно што жене обично чине за мртве који су им били драги — 51. поведе са собом своје пријатељице и дођоше на гроб где је (Господ) био погребен. 52. Бојаху се пак да их не виде Јудеји и говораху: „Пошто нисмо могли да га украдемо и да га ожалимо у дан кад би распет, хајде да учинимо то сада на његовом гробу.“ 53. Али ко ће нам откопрати стену која је на улазу у гроб да бисмо могли да уђемо унутра, да седнемо поред њега и учинимо то што приличи? 54. Јер је стена велика⁶⁷ и бојимо се да нас неко не види. И ако не будемо могле, можда да оставимо на улазу ово што смо донеле њему у помен; да плачемо и ридамо док не стигнемо својој кући.“

13 55. Када стигоше нађоше гроб отворен. Приђоше и сагоше се да завире унутра: тамо видеше једног лепог младића како седи на сред гроба обучен у веома светлу одежду, који им рече: 56. „Зашто сте дошле? Кога тражите? Можда оног распетог? Устаде и оде. А ако не верујете, сагните се да видите место где је био положен. Није овде: јер устаде и отиде тамо одакле је послан.“ 57. Тада жене испуњене страхом отидоше.⁶⁸

14 58. Беше последњи дан Бесквасних хлебова и многи су одлазили из града и враћали се својим кућама, пошто се празник завршио. 59. Ми пак, дванаест ученика Господњих, плакасмо и били смо ожалашћени, и свако од нас врати се својој кући, тужан због онога што се десило. 60. Али ја, Симон Петар, и Андрија брат мој, узесмо наше мреже и отидосмо на језеро. Са нама је био и Леви, син Алфејев, кога је Господ ...

* * *

⁶³ Јн. 11, 50.

⁶⁴ Мт. 28, 11–15.

⁶⁵ Мт. 28, 1 пар.

⁶⁶ Јн. 20, 19.

⁶⁷ Мк. 16, 3.

⁶⁸ Мк. 16, 1–8.

Библиографија

- Augustin, Phillipp. *Die Juden im Petrus-evangelium*, BZNW 214. Berlin and Boston: Walter de Gruyter, 2015. <https://doi.org/10.1515/9783110408751>.
- Brown, Raymond E. "The Gospel of Peter and Canonical Gospel Priority." *NTS* 33, no. 3 (July 1987): 321–343. <https://doi.org/10.1017/S0028688500014314>.
- Crossan, John D. *The Cross That Spoke. The Origins of the Passion Narrative*. San Francisco: Harper & Row, 1988.
- Denker, Jünger. *Die theologiegeschichtliche Stellung des Petrus-evangeliums. Ein Beitrag zur Frühgeschichte des Doketismus*, EHS.T 23/36. Frankfurt a. Main: Lang, 1975.
- Foster, Paul. *The Gospel of Peter*, Texts and Editions for New Testament Study 4. Leiden and Boston: Brill, 2010. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004180949.i-556>.
- Frey, Jörg. "'Apokryphisierung' im Petrus-evangelium: Überlegungen zum Ort des Petrus-evangeliums in der Entwicklung der Evangelienüberlieferung." In *The Apocryphal Gospels within the Context of Early Christianity*, hg. Jens Schröter, 157–196. BETL 260. Leuven: Peeters, 2013. <https://doi.org/10.1628/978-3-16-155232-8>.
- Frey, Jörg. "Apocryphal Texts About Jesus. Public Expectations, Historical Relevance, and Changed Perspective." *Early Christianity* 11, no. 3 (2020): 364–386. <https://doi.org/10.1628/ec-2020-0027>.
- Frey, Jörg. "Texts About Jesus: Non-Canonical Gospels and Related Literature". In *The Oxford Handbook of Early Christian Apocrypha*, ed. by A. Gregory and Ch. Tuckett, 13–47. Oxford: Oxford University Press, 2015. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199644117.013.3>.
- Hartenstein, Judith. "Das Petrus-evangelium als Evangelium." In *Das Evangelium nach Petrus: Text, Kontexte, Intertexte*, ed. by Thomas J. Kraus and Tobias Nicklas, 159–181. TU 158. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 2007. <https://doi.org/10.1515/9783110922684.159>.
- Head, Peter M. "On the Christology of the Gospel of Peter." *VigChr* 46, No. 3 (1992): 209–224. <https://doi.org/10.1163/157007292X00089>.
- Καραβιδopoulos, Ιωάννης. *Ευαγγέλιο Πέτρου. Εισαγωγή — Ματάφραση — Σχόλια. У Απόκρυφα Χριστιανικά Κείμενα Α'. Απόκρυφα Ευαγγέλια, Θεσσαλονίκη: Πουρνάρας, 1999.*
- Kirk, Alan. "Examining Priorities: Another Look at the Gospel of Peter's Relationship to the New Testament Gospels." *NTS* 40, No. 4 (1994): 572–595. <https://doi.org/10.1017/S0028688500024000>.
- Klauck, Hans-Josef. *Apokryphe Evangelien. Eine Einführung*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2002.
- Kraus, Thomas J. "The Fayum Gospel." In *The Non-Canonical Gospels*, ed. by Paul Foster, 150–155. London and New York: T&T Clark, 2008.
- Kraus, Thomas J., and Tobias Nicklas. *Das Evangelium nach Petrus: Text, Kontexte, Intertexte*, TU 158. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 2007. <https://doi.org/10.1515/9783110922684>.

- Kraus, Thomas J., and Tobias Nicklas. *Das Petrusevangelium und die Petrusapokalypse. Die griechischen Fragmente mit deutscher und englischer Übersetzung*, GCS NF 11. Neutestamentliche Apokryphen 1. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 2004. <https://doi.org/10.1515/9783110895292>.
- Lührmann, Dieter, and Peter J. Parsons. "4009. Gospel of Peter?" In *The Oxyrhynchus Papyri LX*, ed. by Alan R. Coles, William Haslam, and Peter J. Parsons, 1–5. London: Egypt Exploration Society, 1994.
- Lührmann, Dieter. *Die apokryph gewordenen Evangelien. Studien zu neuen Texten und zu neuen Fragen*, NT.S 112. Leiden and Boston: Brill, 2004. <https://doi.org/10.1163/9789047412533>.
- Mara, Maria Grazia. *Évangile de Pierre. Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index*, SC 201. Paris: Cerf, 1973.
- Mara, Maria Grazia. *Il Vangelo di Pietro. Introduzione, Verione, Commento*, Scritti delle origini cristiane 30. Bologna: Luogo di stampa, 2002.
- McCant, Jerry W. "The Gospel of Peter. Docetism reconsidered." *NTS* 30, No. 2 (1984): 258–273. <https://doi.org/10.1017/S0028688500013795>.
- Myllykoski, Matti. "The sinful woman in the Gospel of Peter. Reconstructing the other side of P.Oxy." *NTS* 55, No. 1 (2009): 104–115. <https://doi.org/10.1017/S0028688509000022>.
- Nicklas, Tobias. "Christliche Apokryphen als Spiegel der Vielfalt frühchristlichen Lebens: Schlaglichter, Beispiele und methodische Probleme." *Annali di storia dell'esegesi* 23, No. 1 (2006): 27–44.
- Nicklas, Tobias. "Die 'Juden' im Petrusevangelium (PCair. 10759). Ein Testfall." In Nicklas, *Studien zum Petrusevangelium*, 224–240. Tübingen: Mohr Siebeck, 2020.
- Nicklas, Tobias. "Die Leiblichkeit der Gepeinigten: Das Petrusevangelium und antike Märtyrerakten." In Nicklas, *Studien zum Petrusevangelium*, 193–215. Tübingen: Mohr Siebeck, 2020.
- Nicklas, Tobias. "Erzähler und Charakter zugleich. Zur literarischen Funktion des 'Petrus' in dem nach ihm benannten Evangelienfragment." In Nicklas, *Studien zum Petrusevangelium*, 216–223. Tübingen: Mohr Siebeck, 2020.
- Nicklas, Tobias. "Zwei petrinische Apokryphen im Akhmim-Codex oder eines? Kritische Anmerkungen und Gedanken." In Nicklas, *Studien zum Petrusevangelium*, 32–50. Tübingen: Mohr Siebeck, 2020.
- Nicklas, Tobias. *Studien zum Petrusevangelium*, WUNT 453. Tübingen: Mohr Siebeck, 2020. <https://doi.org/10.1628/978-3-16-159663-6>.
- Swete, Henry B. *The Apocryphal Gospel of Peter. The Greek Text of the Newly Discovered Fragment*. London: Macmillan and Co., 1892.
- Swete, Henry B. *ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ ΚΑΤΑ ΠΕΤΡΟΝ. The Akhmim Fragment of the Apocryphal Gospel of St. Peter. Ed. With an Introduction, Notes and Indices by Henry B. Swete*. London and New York: Macmillan and Co., 1893.
- Tuckett, Christopher. "Introduction: What is Early Christian Apocrypha?" In *The Oxford Handbook of Early Christian Apocrypha*, ed. by A. Gregory

- and Ch. Tuckett, 3–12. Oxford: Oxford University Press, 2015.
<https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199644117.013.1>.
- Vaganay, Leon. *L'Évangile de Pierre*, ÉtB. Paris: Gabalda, 1930.
- Vinzent, Markus, and Tobias Nicklas. "Das Petrusevangelium." In *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung I: Evangelien und Verwandtes*, hg. Christoph Marksches — Jens Schröter, 683–695. Tübingen: Mohr Siebeck, 2012.
- Wright, David F. "Apocryphal Gospels: The 'Unknown Gospel' (Pap.Egerton 2) and the Gospel of Peter." In *The Jesus Tradition Outside the Gospels*, ed. by David Wenham, 207–232. Gospel Perspectives 5. Sheffield: JSOT Press, 1984.
- Wright, David F. "Papyrus Egerton 2 (the Unknown Gospel) — Part of the Gospel of Peter?" *SecC* 5, No. 3 (1985/86): 129–150.

Примљено: 14. 12. 2020.

Одобрено: 21. 12. 2020.

THE GOSPEL OF PETER. AN INTRODUCTION AND TRANSLATION OF THE *AKHMIM CODEX* INTO THE SERBIAN LANGUAGE

Predrag Dragutinović

Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade

Summary: *The Gospel of Peter is one of the most discussed apocryphal gospels. The text is preserved only in fragmentary form in a parchment codex (Akhmim codex) from sixth or seventh century, but the original text probably emerged in the second part of the second century. The short text only includes the part of the passion and resurrection narrative, narrated in the first person singular, although the narrator Simon Peter narrates scenes where he was not present. The present article begins with an short introduction to the Gospel of Peter, briefly discussing the main issues related to the text, editions and scholarly debates, continuing with the translation of the text into the modern Serbian language.*

Key words: *Gospel of Peter, text, translation into Serbian language*

НЕФИЛОСОФСКА ФИЛОСОФИЈА ВРЕМЕНА — ЈОШ ЈЕДАН ОСВРТ НА *HEILSGESCHICHTE* ОСКАРА КУЛМАНА

Стефан Јовановић*
Православни богословски
факултет,
Универзитет у Београду

Апстракт: Пишање проблема времена представља лакмус папир на којем се огледа подра-
зумевано онтолошко гледиште аутора. Ми смо
се у овом истраживању фокусирали на сагледа-
вање времена каквим га схватио Оскар Кулман,
еминентни протестантски теолог 20. века, у
светлу одређених учења из Отачког ојуса. Поме-
нути учења су одабрана на основу нарочите коре-
лације у односу на месија из Кулмановог учења ко-
ја, по нашем мишљењу, захтевају дубљу кристику.

Кључне речи: Оскар Кулман, *Heilsgeschichte*,
συμπαρακτείνεσθαι, ἐπέκτασις, ἅμα τῷ γενέσθαι.

Увод

Проблем присуства ванвременог Бога у временској историји пред-
ставља парадокс са којим се треба суочити сваки истраживач философи-
је времена, али и сваки богослов, будући да схватање времена предста-
вља „кичму“ сваког теолошког и философског система. Овај временски
конструкт се често прихвата као подразумевани, те се превиђа колико
децизивну улогу има у формирању светоназора. Време и простор најче-
шће оперишу у нашим умовима као категорије којима појмимо ствар-
ност, а да се ни не питамо о њиховој природи. Од Отаца се скоро нико
није ексклузивно бавио питањем природе времена, скоро нико не из-
носи *ad hoc* студију о времену. Ми ћемо у нашем раду највише пажње
обратити на Светог Григорија Ниског, Оригена и Светог Максима Исповед-
ника. У последње време не мањка студија и мета-анализа ове про-
блематике ни на домаћој богословској сцени (види: Милићевић 2018;
Ђаковац 2017; Цветковић 2013). Захваљујући овом полету, желео сам да

* stefanjovanovic56@yahoo.com.

искористим прилику и поново ишчитам и реевалуирам допринос Оскара Кулмана теми. Он је покушао, у маниру свог времена и околности, да заснује схватање времена без икакве философске херменеутике, „огољено“ схватање времена, које би нам омогућило да пређемо преко свих философских наслага у разумевању времена и дођемо до сржи поруке Светог Писма, неопосредовано, директно, до самог извора. Тешко да се може тврдити да је у томе успео, али је свакако засејао семе које је утицало на развој теологије његових савременика и наследника.

Богословље на Западу 50-тих, 60-тих, па и 70-тих је живело кроз дијалектичке супротности теологија Кулмана, Бултмана, Барта и Паненберга. Управо у делима Кулманових саговорника и пријатеља се може наћи најбоља рефлексија и евалуација његовог рада. На првом месту бисмо поменули Бултманово дело *History of Salvation and History*, захваљујући којем почиње прва већа размена идеја две велике теолошке школе. Бултман се овде осврнуо на *Christ and Time* и критиковао Кулмана који је, по њему, под великим утицајем јеврејске апокалиптике. На овај приговор му је Кулман одговорио у предговору трећег издања *Christ and Time*, а из чега је изникао плодносни утицај једне теологије на другу (Cullmann 1962, xviii). Паненберг је свој рад у великој мери засновао на Кулмановим тезама, које је додатно развио. Битно је споменути његова дела *Revelation as History* и *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*. У првом је он пружио критику на коју је Кулман касније одговорио (Cullman 1967, 57–58), док друго представља Паненбергову зрелију критику, у којој је он правилно интерпретирао Кулманове ставове и увидео одређене пропусте, које он исправља у свом делу (уп. Playoust 1971). Такође је занимљив Кулманов однос са Данијелуом, који се најпре сложио са многим Кулмановим идејама (Daniélou 1957), да би касније изнео и критику о недовољном обраћању пажње на средишњи период постојања Цркве (Daniélou 1958, 201–202). Занимљиву критику и однос према Кулмановим идејама можемо наћи у радовима фон Балтазара (Von Balthasar 1960, 427–440), Тилиха (Tillich 1976, 364), Бара (Barr 1961), Концелмана (Conzelmann 1993), а на чему се нећемо дуже задржавати.

Тема овог рада ће бити поновно сагледавање Кулманових ставова о времену и историји, у корелацији са одређеним учењима о времену из светоотачке ризнице, а која се тичу места из Кулманове теорије која, по нашем мишљењу, захтевају подробнију критику. Наравно, неће бити обрађена сва места, јер то далеко превазилази и обим и интенцију овог рада. Сходно томе, након општих црта Кулмановог схватања времена и историје, изнећемо резултате наших истраживања о: 1. Односу термина „συνταρακτείνεσθαι“ и времена као историје спасења; 2. Односу учења о епектази и квалитативности вечног времена; 3. Односу разумевања

времена које следи из синтагме коју користи Свети Максим Исповедник „ἅμα τῷ γενέσθαι” и квалитативности времена у историји.

1. Основне црте Кулмановог поимања времена и историје

„Већина критичара није разумело да ја нисам писао догматско, а камоли философско дело о времену, иако је сам наслов могао да их наведе на такво размишљање; ово је пре егзегетско-историјско истраживање одређених питања новозаветне теологије“ (Cullman 1962, xxix).

Ово је лајтмотив Кулмановог предговора за *Christ and Time* трећег издања. Да се закључити да је у том тренутку имао велики проблем по питању неразумевања интенције његовог рада. Карл Барт и његова школа су по питању философије времена коју је Кулман изнео у свом делу реаговали бурно, говорећи о проблематичном питању вечности код њега, али и времена уопште (Cullman, 1962, 25). Ипак, треба нагласити да је став каснијих истраживача по овом питању промењен. Тако тврде Хан (Hahn 2007, 75), Рацингер (Ratzinger 1988, 51), Метлок (Matlock 1996, 130–131), Пумлани (Phumlani 2014, 3), Лад (Ladd, 2002 38), Плејоуст (Playoust 1971, 30), као и многи други. У чему се огледа ова разлика у вредновању Кулмановог концепта времена?

Сам Кулман говори да је проблем у погрешном становишту посматрача: ако неко посматра његов опис новозаветног времена са становишта било које философске тачке гледишта, он ће ту наћи мањкавости. Међутим, код њега је историја само оквир у којем се одвија *Heilsgeschichte*.¹ У *Salvation in History* он разликује два типа времена: време и историју као пунктуалност и историју спасења. У схватању времена као пунктуалног и променљивог он уочава да се време тада одређује као негативно и то доводи до одбацивања историје и развијања докетизма и гностицизма, а посредно и свих других јереси. Зато тврди: „Оно што егзистенци-

¹ Cullman 1962, 34. Захваљујући релативно новим увидима из квантне физике који се тичу другачијег поимања времена и простора, Кулманово схватање времена „просто као оквира“ звучи још занимљивије и пружа мноштво интересантних импликација. На који начин корелирају ова два схватања времена: са једне стране време које није механички фиксно, већ је узрочно-последично повезано са простором као димензија и, са друге стране, разумевање времена које жели само себе да искључи, јер је непостојеће и односи се на реалност која по себи и није реалност, већ само један оквир у којем се одвијају слободе бића? Занимљиво је да се, и то са правом, Кулманов систем разуме као онај који је ревалоризовао дигнитет историје у теологији, док, у исто време, говори о самом времену на један нихилистички, Базаровљев начин, само из разлога што је у питању „метафизички конструкт“.

јална философија и теологија разумевају под „историчношћу“ у смислу „пунктуалног“ догађаја. . . стоји у супротности са историјом спасења“ (Cullman 1967, 22). Оно што је битно је метафизичко, док је историја само појавност, која представља исцепано време које треба да се уништи и заобиђе. Кулман се не пита какво је време *per se*, већ само слуша оно о чему Свето Писмо говори, покушавајући притом да себе потпуно одвоји од свих философских предрасуда (што ми, притом, нисмо сигурни да ли је могуће у потпуности остварити). Тако, све што се дешава у Писму се описује као дело које се одвија у времену. Само биће Бога у том смислу не може да буде одвојено од времена, те Кулман тврди да је „раном хришћанству непознат појам атемпоралног Бога“ (Cullman 1967, 63).²

Разликовање времена као пунктуалности и његовог схватања као свештене историје Кулман види у разликовању времена као библијског и јелинистичког. Библијско време је линеарно, али са флуктуацијама, док је јелинистичко кружно. У оквиру линеарног времена се одвија константна историја спасења. Ову тврдњу је на занимљив начин оспоравао Мекинтајер (McIntyre 1957, 42). Божији план се одвија у контингентном свету, те је стога такав план подложен успонима и падовима, баш због базичне хришћанске вере у слободу човека. Историја је нераздвојиво испреплетена са есхатологијом у том смислу и прожета је деловањем делатног Бога. Линеарност се у овом случају наглашава из разлога сврхе целе историје, историја има циљ ка којем иде. Када се говори о циркуларном времену, које се везује са јелинистичким светоназором, подразумева се да такво време нема свој циљ, а нарочито не циљ изван себе.

У оквиру једног пута историје спасења Бог дела на посебан начин у времену, како би нама постао доступан. Јако је битно упознати се са терминологијом по питању времена коју нам пружа Нови Завет, те Кулман наводи изразе из Писма: „ἡμέρα“, „ώρα“, „καιρός“, „χρόνος“, „αἶών“, „αἰῶνες“, „νῦν“, „σήμερον“ (Cullman 1962, 38). Од поменутих, два термина су најбитнија: „καιρός“ (тренутак у времену) и „αἶών“ (доба). Редукцију свих појмова на ова два Кулман објашњава на следећи начин: „Карактеристична ствар у вези са термином „καιρός“ је та да се он тиче одређене тачке у времену која има одређени садржај, док „αἶών“ означава трајање времена, одређену или неодређену протежност времена“ (Cullman 1962, 39). Спасењску историју чини више „καιρός-а“ скупљених у једну линију. Њих одређује Бог. Други израз, „αἶών“, означава одређени временски период, а када се користи са јеврејским изразом „ōlām“, он означава вечност. Међутим, Кулман веч-

² Рацингер је то лепо запазио када тврди да Кулман оклева да чак и Богу припише ванвременост. Ratzinger 1988, 52.

ност схвата не као крај времена и временитости, већ као бескрајно време, то јест, бесконачно понављање времена које ће квалитативно бити исто као и сад. Зато овде у супротности нису време и вечност, већ ограничено и неограничено време (Cullman 1962, 47).

Вероватно због жеље да се не укључује у философско схватање времена, Кулман уопште и не помиње „*αἰδιος*“ као израз којим се изражава време, јер се он користи само два пута у Новом Завету. Ипак, та два места изгледа да представљају одступање од онога што Кулман претпоставља својом теоријом о времену. Рамелијева тврди: „У Новом Завету, дакле, „*αἰδιος*“, који се користи много ређе него „*αἰώνιος*“, изгледа да се односи на апсолутну вечност у односу на Бога“ (Ramelli 2013, 69).

Што се тиче термина „*αἰών*“ термина еон, он носи више значења. Тако разликује:

- 1) Време као вечност без почетка и без краја — ово се односи само на Бога;
- 2) Време ограничено са оба краја, које се односи на наше, садашње време;
- 3) Време које је ограничено само са једне стране. Овде он разликује 2 типа: „*ἐκ τοῦ αἰῶνος*“ — време пре стварања, које нема почетак али има крај, и „*αἰὼν μέλλων*“ — долазећи век, Есхатон, који има почетак, али нема крај (Cullman 1962, 48).³

Када говори о „времену“ пре стварања света, Кулман мисли на постојање свега у Логосу (Cullman 1962, 91). Сва историја и све што се десило у њој се сада сагледава из њеног централног догађаја, а то је — Христос. Стварањем све иде ка предзнаној средишњој тачки — Христу. Христос је онај кроз којег је све створено и Кулман битно наглашава да је Он исти Онај кроз којег је и све створено и који је Искупитељ. Време пре централног догађаја историје, дакле од стварања па до Христа, такође представља историју спасења. Стога, хришћани не одбацују ништа од Старог Завета, само се његово схватање мења и утврђује у личности Христовој, те се овде ради о новој интерпретацији: „Новина се искључиво тиче чињенице да нам је у Христу речено да целокупни догађај стварања треба да се интерпретира из овог средишњег догађа-

³ Овај опис је занимљив, јер за некога ко говори да не развија философију времена, Кулман доста подробно и систематски излаже његове поделе, одлике итд. Ипак, он се ограђује од тога да развија својеврсну философију времена тиме што каже да као што Бог одређује „*καίροι*“, тако је исто Бог одредио „*αἰών*“ да буде подељен на горе описани начин. Ове претпоставке извиру из самог Светог Писма и нису плод касније спекулације како би се хришћанско учење лакше реинтерпретирало јелинистичком или било ком другом свету.

ја“ (Cullman 1962, 131). Стари Завет се не треба тумачити алегоријски, већ као историја конкретних и реалних догађаја, који су представљали припрему за долазак Христа.

Указујући на разлику између јеврејског и хришћанског схватања историје спасења, Кулман тврди да је време у јудаизму подељено на два дела: период овог света и будући, период долазећег света (Cullman 1962, 81). У јеврејском схватању, долазак Месије представља границу између ова два периода. Јако је битно увидети да се из јеврејске перспективе овај догађај има одиграти у будућности. Ово је специфична разлика између јеврејске и хришћанске есхатологије: „Хронолошки нова ствар коју је Христос унео за веру првих хришћана се састоји у чињеници да се за верујућег хришћанина, након Васкрсења, средишња тачка више не налази у будућности. . . средишња тачка између садашњости и долазећег доба се налази у одређеној тачки, која се налази на, мање или више, краткој удаљености пре старе тачке разделивања. А опет, ова стара тачка и даље важи“ (Cullman 1962, 81–82). Ова разлика се можда најбоље може представити следећом схемом:



Специфична новост коју Кулман наводи је да је хришћанство само условно јако есхатолошки усмерено. Есхатон није више циљ из којег сагледавамо целину, већ се централни догађај већ сада одиграо у Христу. Он ово описује једном паралелом блиском времену у којој је писао: „Одлучујућа борба у рату се може одиграти у релативно раној фази рата, а ипак, рат се наставља. Иако одлучујући ефекат те битке није препознат од свих, он и даље доноси победу. Али рат се и даље мора продужити за неодређено време, до „Дана победе“ . . . крст, заједно са васкрсењем које га је пратило, је био већ одиграна одлучујућа битка“ (Cullman 1962, 84). У овоме се огледа контекст термина „већ испуњеног“ у Кулмановој теологији. У Новом Завету можемо наићи на специфичне одељке које говоре и о томе да је Есхатон већ наступио у историји у Христу, али исто тако и да се очекује Други Долазак. Овде се заправо ради о тензији која

постоји и за самог Христа, као и касније за Цркву (Cullman 1967, 196). Стога Кулман тврди: „Карактеристично је за целокупну историју спасења Новог Завета да између Христовог Васкрсења и Његовог повратка постоји интервал, чија суштину је одређена овом тензијом. . . тврдње о садашњости се односе и на свршетак, а оне о будућности почивају на садашњим“ (Cullman 1962, 202–203). Кулманова христологија треба да се сагледава у оквиру историје спасења.

Средишња тачка је испуњена у Христу и одлучујућа победа је извојевана, али још увек није дошао коначни дан победе. Ово стање након Христовог васкрсења, а пре доласка Есхатона представља „већ испуњено“ и „још увек неиспуњено“, што је карактеристика Кулмановог израза. Есхатон представља неизбежни наставак централног догађаја (Bruce 1958, 103). Наше време је парадоксално: победа је већ ту, али је многи не виде и не осећају. Ипак, за оне који су крштени, она је делатна: „Ми стојимо у временском периоду у којем смо већ искупљени кроз Христа, у којем већ имамо Светог Духа, који је карактеристика новог временског периода, али у којем је и грех карактеристика целог периода, све док се не оствари Парусија“ (Cullman 1962, 92). Дакле, Свети Дух чини делатном Христову победу над смрћу и одржава нашу веру живом. Догађај Духа је овде специфичан и за период након Васкрсења, а пре Парусије, и он је посебан у односу на историју спасења зато што је централни догађај прошао, те ово време представља „последњи час“ (1Јн. 2, 18). Дух окупља верне око Христа, а вера је за Кулмана управо укључивање себе у историју спасења.⁴

Превасходна улога Цркве, према Кулману, је проповед (Cullman 1962, 157). Поред тога тврди: „Царска власт Христа и Црква се у потпуности подударају. Као и Црква, ова Христова владавина је започела Вазнесењем. Док ће Царство Божије започети тек на крају процеса Откривења, када се Христос покори Богу (1Кор. 15, 28), ми смо већ сада у Христовом Царству (Кол. 1, 13). Као и Црква, дакле, и Царство Христово има почетак и крај“ (Cullman 1962, 151). Дакле, поистовећењем Цркве и Христове владавине која је ограничена, Кулман закључује да је постојање Цркве ограничено, тачније, да ће постојање у Есхатону бити везано за власт Бога (Оца), а не за Христа и да то заправо значи да Црква тада неће постојати. Његова грешка је у томе што постојање Цркве повезује са одсуством Христовим са земље, тачније, она наста-

⁴ На сличан начин Кулман сагледава и крштење: оно за њега превасходно подразумева наше слободно учешће у крштењу Христовом, које је Он извршио једном за свагда. Кулман 2011, 17–22. У вези са овим је занимљиво како Калијан доводи у везу Кулмана и Николаја Берђајева, упоређујући њихове активне есхатологије које позивају човека на делатно учешће у остварењу Есхатона. Види: Calian 1965, 31.

је када се Христос „устоличава“ као владар на небу. Битно је то да је ово услов постојања Цркве. Овде очигледно недостаје схватање о Цркви која је циљ свега створеног и начин на који творевина постоји у заједници са Богом. Дакле, Кулман свет након Васкрсења посматра као Христово Царство са центром у Цркви, коју витализује Дух Свети. Ипак, ово место Цркве као делатног Тела Христовог Кулман жели да одбаци из Светог Писма. Ово је било критиковано од римокатоличких теолога, нарочито Данијелуа (Daniélou 1958, 11–12).

Поставља се питање шта је то, заправо, специфично ново што доноси Есхатон и будућност, да ли је ипак он неопходан? Кулман одговара да Есхатон ипак доноси нешто специфично ново, а то се огледа у делатности Духа, „који је обухватио целокупни телесни свет“ (Culman, 1962, 141). За сада је једино духовно тело Христово, а о Парусији ће Дух и наша тела учинити таквима. Он се децидивно борио против просторног схватања есхатологије, односно тога да Есхатон сада паралелно постоји негде изнад, већ је есхатологију схватао временски, у смислу да тек треба да се оствари.

2. Критика на основу изабраних делова из учења о времену код Отаца

2.1. Термин „συμπαρεκτείνεσθαι“ и време као оквир спасења

Термин „συμπαρεκτείνεσθαι“ се, у Црквеној историји, први пут значајније користи код Оригена. Он често користи овај партицип и њиме означава да је време „распрострто уз“ или „распрострто напредо са“ простором (види: *commJohn* 1, 29, GCS 10, 37, 9–12: *commEph.* 170–171 у JTS, 1902, 403: *expProv.* 10, PG 17, 189A.). Узевши у обзир да су и „διάστημα“ и „διαστάσις“ изрази којима описује време, можемо видети да Ориген време сагледава заједно са простором, несливено, али истовремено, као протежност и димензију. Ова протежност се тиче саме природе света, те је исправан закључак да је „време као протежност димензија којом се свет креће ка крају“ (Tzamalikos 2006, 223). Историја и само време постоје како би се у њима одвијала слобода бића.

Већ смо говорили о томе да је за Кулмана време само оквир у којем се одвија историја спасења и „игра“ слободе Бога и људи. У овој мери се ова два приступа преклапају. Међутим, разлика је, такође, очигледна. Она се огледа у самом приступу природи времена. Док Кулман тежи да заснује своје схватање времена без икакве философске херменеутике и при том оптужује Оригена као једног од главних виновника јелинизације хри-

шћанства, Ориген сматра да је оно што називамо временом онтолошка последица створености света. Као такво, време има одређени квалитет и није само философски конструкт. Оно је отпочело стварањем и последица је створености у својој исцепаној структури и креће се ка крају, када ће бити потпуно преображено и превазиђено. За њега Бог није у некој врсти времена, већ је атемпоралан (*fr* John 1, GCS 10, 484, 1–6), где видимо да он више него Кулман подвлачи онтолошку разлику између Бога и твари.

Кулман је сагледавањем времена као оквира у којем слободе делају успео да, тако нам се чини, искаже исправан теолошки став о телеолошкој природи времена и историје. Међутим, изгледа као да се задржао на површини: будући да у основи његове мисли онтолошка разлика између Бога и твари не игра велику улогу, он не сматра да време треба да се преобрази, не сматра да је пунктуалност времена заправо последица створености која се треба превазићи.

2. 2. Епектаза и квалитативност вечног времена

Епектаза представља учење Светог Григорија Ниског о непрестаном кретању створених бића ка Богу, ка добру, у вечности. Оно је непрестано зато што је објект њихове тежње необухватљив и несазнањљив. Свети Григорије ова бића назива вечнокрећућим (ἀεικίνητον) (*DeHom.*, PG 44, 201C).⁵ Узевши у обзир начин да он израз „διὰσθημα“ разуме двојако: као временско раздобље, али и као онтолошки јаз између Бога и творевине (Цветковић, 2013, 265), вечно кретање бића ка Богу добија свој смисао у оба ова правца. Временска „διὰσθημα“ не постоји у самом Богу, што имплицира на вечност квалитативно другачију од нашег времена. Штавише, Бог не постоји у вечности као неком објективном оквиру, већ је време Божији атрибут. Са друге стране, онтолошка „διὰσθημα“, како закључује Цветковић, претпоставља сталну тежњу створене природе да тежи ка нествореној, будући да има недостатака. Бог ових недостатака нема, те Свети Григорије говори да је Бог „ἀδιότατος“ (Цветковић 2013, 266).

Са друге стране, Кулман стално говори о времену као о медијуму у оквиру којег се одвија све. Ова тврдња је тачна у мери у којој се односи на створену природу. И Свети Григорије сматра да је време медијум у оквиру којег се одвија историја, али са друге стране за Бога, и само за Њега, користи израз „ἀἰδιος“ (*Contra Eun.* 371, GNO I, 136), чиме озна-

⁵ Занимљиво је да се наслов главе на коју смо реферирали назива: „О томе да се на Васкрсење гледа као на последицу, не толико због објаве у Светом Писму, колико због неопходности самих ствари“.

чава то да Божије биће не постоји у оквиру вечности као времена, већ да је време Његов атрибут. Кулман прихвата да се вечност, у одређеном смислу може разумети као Божији атрибут (Cullman 1962, 48), док ми, у нашем схватању, не знамо ништа о атемпоралном Богу, будући да он дела у историји у којој смо ми. Он покушава да помири овај парадокс тиме што тврди да су време и вечност „истог временског квалитета“ (Cullman 1962, 63). Чини нам се да разлог овоме лежи у чињеници да Кулман Божије биће (заправо, вечност, али ако вечност разуме као Божији атрибут, онда се то односи и на Божије биће) одређује на основу наших гносеолошких капацитета. Тако, он закључује: 1. Бог дела у времену; 2. Бог је вечан; дакле, вечност је квалитативно иста овом времену. Свети Григорије, као и мноштво других Отаца, за једну од темељних идеја својих тврдњи има онтолошку разлику између Творца и творевине. Творевина постоји у времену које је дијастимично самим разлогом зато што је створена, зато што има потребу у својој природи да се креће, јер јој нешто недостаје. Бог постоји ван дијастиме, ван времена, ван било каквог оквира. Сматрамо да је тешко говорити о бескрајном понављању времена које ће квалитативно бити исто као и ово сада из разлога што се његова квалитативност мења ако се његова квантитативност умножи у бесконачност. Тешко је време сагледати као чисти временски оквир док год оно само доприноси реалности нашег тренутног постојања на одређени начин. Занимљиво је истаћи да Кулман не сматра да је првородни грех увео темпоралност, већ да је само квалитативно променио ток историје.

Слично се може тврдити и за Есхатон. Ако разумемо да ће бића у њему бити (за)једно са Богом, следи да неће постојати временске дијастиме више, чак и да ће онтолошка бити у стадијумуечног изнова, али никад завршеног, превазилажења. На трагу тврдње Светог Максима о превазилажењу саме чињенице створености у Есхатону, вечно превазилажење ове онтолошке разлике добија још дубљи смисао. Дијастима се превазилази у вечности, будући да се укида смрт као узрок раздвојености у времену. Активност и делање створених бића долази до свог циља, чиме дијастима губи свој смисао постојања. Активност постаје вечно кретање око несазнатљивог Бога, што није условљено временом које је „исцепано“ на пунктуалности, будући да више нема смрти, али ни колебања у избору створених бића. Према томе, време које је идентично садашњем по свом квалитету је немогуће, будући да је оно одговарајуће створеним бићима у историји. У вечности више неће бити смрти као чињеница раздвајања времена на прошло, садашње и будуће, већ ће све бити вечна садашњост, на нама несазнатљив начин. Дакле, подела времена на време које је ограничено само са једне стране, док је са друге без границе, опет може бити само гносеолошки условљена.

2. 3. Синтаγμα „ἀμα τῷ γενέσθαι“ и квалитативност времена у историји

Треће сагледавање Кулмановог учења ће се тицати израза који користи Свети Максим Исповедник „ἀμα τῷ γενέσθαι“,⁶ а који се користи да би се изнела тврдња да је човек сагрешио одмах по стварању. Нама је ово место занимљиво јер се тиче питања инхерентне или неинхерентне дијастимичности тварног начина постојања.

Ђаковац наводи да Влецис на три начина користи овај појам: у ктисиологији, антропологији и Тријадологији (Влѣтоу 1994, 174, према: Ђаковац 2018, 38). Нас интересује ктисиолошки значај, са нагласком на питању да ли је „διάστημα“ део твари *per se* или је накнадно ушла у њу. У тумачењу овога „одмах“ радије треба гледати унутарње стање саме творевине, а не нешто што је настало „одмах“ после настанка, што би укључивало неки временски интервал. Није било могуће стајати у месту кроз више временских интервала, човек се кретао или од Бога или ка Богу. Како исправно уочава Ђаковац, „тумачење овог Максимовог израза није историјско-хронолошко, већ онтолошко“ (Ђаковац 2018, 44). Да се кретао ка Богу, одмах би се сјединио са Речју Божијом, као што се Он оваплотио као целокупни човек, у телу, духу и души (*Ambigua* 42, PG 91, 1341B). Међутим, то се није десило. Ово се може повезати са Максимовим схватањем о повезаности стварања и кретања: „све што је створено ни из чега покретно је и креће се, јер се креће ка свом узроку постојања“ (*Ambigua* 7, PG 91, 1069B) и „кретање не може да претходи стварању (до-

⁶ Најбитнија места на којима се помиња овај исказ су: „Одмах са постанком бића (ἀμα τῷ εἶναι), кроз непослушност, човек је свој почетак оставио иза себе, и није могао искати оно што је иза њега остало, и, пошто почетак природно ограничује покрет оних који су под њим постали, с правом је назван и крајем, у којем, као узроку покрета покретаних, пут добија коначност“ (*Quaestiones ad Thalassium* 59, 12. PG 90, 613C); „Када је Бог створио људску природу, он није створио задовољство или бол заједно са чулима. Уместо тога га је обдарио одређеном разумском способношћу за задовољство, како би човештво могло да неизрециво ужива Бога. Али одмах по стварању (ἀμα τῷ γενέσθαι), први човек је ради чулног изгубио ову разумску силу (мислим на природну жељу ума за Богом). Он је у самом свом првом покрету неприродно у себи произвео, уз помоћ чула, задовољство (за које је добио способност) у чулним стварима“ (*Quaestiones ad Thalassium* 61, 1. PG 90, 628AB); „Када је Бог створио људску природу, он није створио задовољство или бол заједно са чулима. Уместо тога га је обдарио одређеном разумском способношћу за задовољство, како би човештво могло да неизрециво ужива Бога. Али одмах по стварању (ἀμα τῷ γενέσθαι), први човек је ради чулног изгубио ову разумску силу (мислим на природну жељу ума за Богом). Он је у самом свом првом покрету неприродно у себи произвео, уз помоћ чула, задовољство (за које је добио способност) у чулним стварима“ (*Ambigua* 42, 7, PG 91, 1321AB). Превод који се користи је: Ђаковац, А. (2018): *Речено и неизрециво*, Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Институт за теолошка истраживања, 37–38.

ласку у биће)“ (*Ambigua* 7, PG 91, 1072A). Кретање је, дакле, иманентно творевини, зато што у стварању она не задобија самодовољност, већ свој починак и циљ има у Богу, ка којем треба да се креће, преко слободног бића, човека. Из овога се може закључити следеће: ако је кретање иманентно творевини због саме њене створености и недовршености, мора да постоји начин на који се то кретање одвија, а ако знамо да кретање подразумева време и простор, онда ћемо видети да је свету иманентна дијастимичност, односно просторно-временска подељеност у којем се кретање одвија. Стабилност суштине није могућа за творевину кроз њену самодовољност већ сагласјем са логосом стварања. Логоси као Божије намере су непокретни и непроменљиви, али су променљиви логоси стања створених бића, зато што још увек нису достигла истоветност са логосом стварања. При самом стварању човек је могао афирмативно да одговори на Божији позив у заједницу и тада би поистоветио логос стања и стварања. Овде видимо да је дијастимичност својствена створеном свету и да није ушла у творевину грехом или на неки други начин. Дакле, претпоставке постојања дијастимичности, која је свакако требала да буде превазиђена и трансцендирана одмах по стварању, како се време и простор не би актуализовали, су онтолошке, а не етичке природе. „Αμα τῷ γενέσθαι“ управо треба тумачити у том смислу.

Кулман стоји на линији да се спасење одиграва у историји, у времену, али полази са других становишта, те му и закључак не носи исти смисао као код Светог Максима. Историја јесте, као и време, оквир у којем се одиграва спасење, али Кулмана не занима природа времена, односно зашто је време сада издељено интервалима. Спасење јесте историјско за њега и не треба га ни на који начин алегоризовати, чиме би изгубило реалну потпору. Са друге стране, анализом природе времена, Свети Максим показује да је подељеност времена последица саме створености твари. Кулман ово питање уопште не поставља, будући да се труди да прати шта Свето Писмо говори о времену, а не да „философским методама“ долази до закључака. Међутим, неприметно је и Кулман прихватио одређену философију времена, чим је прихватио да говори о прошлости, садашњости и будућности. Он, не знајући, прихвата да је време за њега дијастимично, подељено интервалима. То јесте тачно за тварни свет, а вероватно је и разлог зашто Кулман то подразумева као нешто што није философски конструкт, већ голи фактицитет: природно је мислити да је време дијастимично, будући да само у таквом времену постојимо. Проблем настаје када, о чему смо говорили, он ово стање пресликава на стање Царства Божијег, тврдећи да ће то време квалитативно бити исто садашњем. Са овим се Свети Максим изричито не би сложио, будући да сматра да све што се природно креће, када достигне свој циљ и пређе

преко граница коначности, созерцава Бога „у одсуству сваког просторног или временског интервала“ (*Ambigua* 15, PG 91, 1217C).

Закључак

Истраживање Кулмановог учења о времену се показало као нарочито инспиративно када му се приступи са православне тачке гледишта. Са једне стране можемо да видимо развој идеја о времену у протестантским круговима, које, можемо рећи, долазе до својих закључака у судару са текстом Светог Писма, али где евидентно недостаје реалност евхаристијског живота у Духу који историју чини делом Есхатона. Кулман је свакако учинио корак напред у покушају да време окарактерише као нешто што спаја, а не раздваја, али и поред тога остаје на истим аксиолошким позицијама. Овај његов допринос је, ипак, велики и свакако иде у правом смеру.

Кулман је својом теологијом историје спасења унео свежи дах у западно богословље, које се у датом периоду удаљило од сагледавања историје и свега што се у њој догодило, па и самог догађаја Христа, као нечега егзистенцијално битног. Овај допринос је нарочито важан: у односу са Булмановом теологијом, јер је демитологизација заправо довела до деисторизације и деесхатологизације, а што Кулман својим ставовима експлицитно исправља и чију вредност наглашава; у односу са целокупним римокатоличким богословљем, а нарочито са Бартовом школом, јер су Кулманови ставови делом утицали на „ослобађање“ и „препород“ римокатоличке теологије, што је утицало на стварање духа који је носио Други Ватикански Концил, на којем је и сам Кулман због својих заслуга био присутан. Постоје и многи други утицаји које је Кулманово богословље извршило, али нам се чини да су ови најбитнији.

Heilsgeschichte представља покушај да се конкретно дело у конкретном историјском тренутку валоризује и поново задобије дигнитет као основа вере у једном ширем контексту. Наш задатак је да се укључимо у овај процес и то представља веру. Стога, по Кулману, све треба да сагледавамо у оквиру извора историје спасења — Светог Писма. Овакав став је произвео његово сумњиво схватање времена, које, по нама, представља буквалистички однос према Писму и у исто време једну од најслабијих тачака његове теологије. Желели бисмо, ипак, да нагласимо да Кулманов приступ није по свим питањима овакав.

Са позитивне стране, процес сагледавања целокупне историје спасења као јединственог дела у Христу је јако занимљив. Овакав приступ, уз доста јасније наглашену дијалектику створеног и нествореног, може да подсети на Тајну Христову, како је описује Свети Максим Исповед-

ник (*Quaestiones ad Thalassium* 60, PG 90, 620–625). „Време“ пре стварања, Стари и Нови Завет представљају процес у којем се остварује Божија Икономија, а која врхуни у Христу и која може бити правилно сагледана и процењена само са становишта средишњег догађаја. Ово се исто може рећи за Есхатон, који, по Кулману, представља последицу „одлучујуће победе“. Наша критика је највише упућена његовом схватању спасења. Оно не представља негирање свих подељености у творевини, него најпре изгледа као једно вечно постојање које ће на неки парадоксалан начин, заобићи смрт (која је крајња последица, а и узрок, свих подељености). Његова философија времена, за коју сам тврди да не постоји, а која је очигледно присутна, остаје недоследна и неодржива, уколико не прихвати оштрије наглашавање онтолошке разлике између Бога и твари и саобрази се том схватању.

Коришћена литература:

Извори:

- Кулман, Оскар. 2011. *Кришћење у Новом Завету*. Београд: Отачник.
- Cullmann, Oscar. 1967. *Salvation in History*. London: S. C. M. Press.
- Cullmann, Oscar. 1962. *Christ and Time: The Primitive Christian Conception of Time and History*. London: S. C. M. Press.
- Origen. *Expositio in Proverbia*. Edited by J. P. Migne. Patrologia Cursus Completus, Series Graeca 17. Paris: Imprimerie Catholique, 1857.
- Origen. *Fragmenta ex commentariis in Ephesios*, Translated by J. A. F. Gregg. Journal of Theological Studies 3. Oxford: Oxford University Press, 1902.
- Origen. *Comentarii in Joannim*. Edited by E. Preuschen. Die Griechischen Christlichen Schriftsteller 10, Origenes Werke 4. Leipzig: Hinrichs, 1903.
- Origen. *Fragmenta in Evangelium Joannis (in catenis)*. Edited by E. Preuschen. Die Griechischen Christlichen Schriftsteller 10, Origenes Werke 4. Leipzig: Hinrichs, 1903.
- Sancti Gregorii Episcopi Nysseni. *Contra Eunomium I*. Edited by W. Jaeger. Gregorii Nyseni Opera I. Leiden: Brill, 1960.
- Sancti Gregorii Episcopi Nysseni. *De Hominis opificio*. Edited by J. P. Migne. Patrologia Cursus Completus, Series Graeca 44. Paris: Imprimerie Catholique, 1857.
- Sancti Maximi Confessoris. *Ambiguorum liber*. Edited by J. P. Migne. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca 91. Paris: Imprimerie Catholique, 1863.
- Sancti Maximi Confessoris. *Quaestiones ad Thalassium*. Edited by J. P. Migne. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca 90. Paris: Imprimerie Catholique, 1863.

Секундарна литература:

- Ђаковац, Александар. 2017. „Личносна димензија времена.“ *Црквене студије* 14: 97–111.
- Ђаковац, Александар. 2018. *Речено и неизрециво: дискурзивност азмајске онтологије у айоретици светио Максима Исповедника*. Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду, Институт за теолошка истраживања.
- Милићевић, Вукашин. 2018. „Аспекти проблема времена код Св. Максима Исповедника.“ Докторска дисертација, Православни богословски факултет Универзитета у Београду.
- Цветковић, Владимир. 2013. *Бој и време: учење о времену Светио Григорија Ниској*. Ниш: Центар за Црквене студије.
- Βλέστη, Αθανασίου. 1994. *Οντολογία της πώσης στη θεολογία Μαξίμου του Ομολογιτού, Έρευνα στις απαρχές μιας Οντολογίας των κτιστών*. Θεσσαλονίκη.
- Bruce, Frederick Fyvie. 1958. “Eschatology.” *London Quarterly & Holborn Review* 183 (April): 99–103.
- Daniélou, Jean. 1957. *God and the Ways of Knowing*. New York: Meridian Books.
- Daniélou, Jean. 1958. *The Lord of History: Reflection on the Inner Meaning of History*. London: Longmans.
- Ladd, George Eldon. 2002. *The Presence of the Future: The Eschatology of Biblical Realism*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Playoust, M. P. 1971. “Oscar Cullmann and Salvation History.” *The Heythrop Journal* 12, No. 1 (January): 29–43. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2265.1971.tb00842.x>.
- Matlock, Barry. 1996. *Unveiling the Apocalyptic Paul: Paul's interpreters and the Retic of Criticism*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- McIntyre, John. 1957. *The Christian Doctrine of History*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Ramelli, Ilaria L. E., and David Konstan. 2013. *Terms for Eternity: Aionios and Aidios in Classical and Christian Texts*. New Jersey: Gorgias Press. <https://doi.org/10.31826/9781463234126>.
- Ratzinger, Joseph. 1988. *Eschatology, death and eternal life*. Washington: The Catholic University of America Press.
- Hahn, Andreas. 2007. “Time as Salvation History. A Comparison of the Concepts of Carl Rahner and Arnold A. van Ruler.” *Theologica Wratislaviensia* 2: 75–88.
- Calian, Carnegie Sameul. 1965. *The Significance of Eschatology in the Thoughts of Nicolas Berdyaev*. Leiden: Brill.

Примљено: 29. 6. 2020.
Исправљено: 9. 10. 2020.
Одобрено: 1. 12. 2020.

UNPHILOSOPHICAL PHILOSOPHY OF TIME — ANOTHER REVIEW OF OSCAR CULLMAN'S *HEILSGESCHICHTE*

Stefan Jovanović

Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade

Summary: The question of time represents the litmus paper on which we can see the underlying ontological view of the author. Reconsideration of influences on this field can help us in better understanding of movement of main thought during the 20th century theology formulation. In this research, we have focused on time, as perceived by Oscar Cullman, an eminent protestant 20th century theologian, in the light of certain teachings from the opus of the Fathers. Aforementioned teachings are selected based on the specific correlation in regards to certain places in Cullman's system which, in our opinion, demand deeper criticism. First of all, we will take into consideration Origen's understanding of time as the unity of time and space, as well as its teleological nature; also, we will contemplate the ways of correspondence between the Cullman's narrative about the history as the stage where a 'game' between God and people takes place, and the time which he strives to conceive without any philosophical hermeneutics. Furthermore, we will compare the Epectasy from the teachings of St. Gregory of Nyssa, along with everything that comes with it, with Cullman's understanding of the eternal time as qualitatively equal to the present. In the end, as a natural follow up on our previous chapter, we will observe Cullman's understanding of the quality of time correlating with teachings of St. Maximus the Confessor based on the interpretation of the syntagma "ἅμια τῷ γενέσθαι". This should all contribute to the revision of the Cullman's concept of time, as well as its qualitative value in history and 'after history'.

Key words: Oscar Cullman, *Heilsgeschichte*, συμπαρεκτείνεσθαι, ἐπέκτασις, ἅμια τῷ γενέσθαι.

БОНИФАЦИЈЕВА МИСИОНАРСКА И РЕФОРМАТОРСКА АКТИВНОСТ у ЗАПАДНОЈ ЕВРОПИ

Милош Мишковић*
Православни
богословски факултет
Универзитета у Београду

Апстракт: Овај рад има за задатак да прикаже мисионарску и реформаторску делатност Бонифација, најзначајније англосаксонског мисионара у Западној Европи. Англосаксонски мисионари дали су велики допринос процесу хришћјанизације германских племена. Бонифације уз помоћ Рима и Франачке државе пристицају мисију хришћјанизације папских племена; међутим, папа ће му поверити и задатак да реформише црквене организације у Западној Европи. Имајући противнике у франачком епископату, Бонифације реформи Франачке Цркве није могао да изведе у потпуности, али је захваљујући њему постављен темељ за чвршће повезивање Римске и Франачке Цркве.

Кључне речи: Бонифације, Карло Маршел, Карломан, Пипин Мали, папа.

Увод

Крајем VII века на просторе Западне Европе долазе англосаксонски мисионари да проповедају хришћанство германским племенима, са којима су делили заједничко порекло. Англосаксонци који су примили хришћанство захваљујући мисији Светог Августина враћају се у стару постојбину да својим сународницима донесу Благу Реч. Мисионари су испочетка долазили појединачно, да би касније њихов долазак добио системски карактер. VIII век је век англосаксонских мисионара — они преузимају водећу улогу као хришћански мисионари на простору Западне Европе. Задојени римском праксом и експоненти римског утицаја, они су, поред хришћанства, ширили утицај Римске Цркве. Најзначајнији ан-

* milosmiskovic94@gmail.com.

гласаксонски мисионар у VIII веку био је Винфрит, који је, добивши на епископској хиротонији име Бонифације, задржао то име и користио га до краја живота. Предмет истраживања овог рада јесте Бонифацијева мисионарска и реформаторска активност у Западној Европи. Биће обрађени његови мисионарски подухвати и утицај на реформске саборе у Франачкој Цркви. Рад је организован у осам поглавља. Прво поглавље обухватиће Бонифацијев живот и рад у Британији и Фризији, закључно до доласка у Германију. Друго и треће поглавље обрађују мисију у Хесену и Тирингији и оснивање црквене организације у Баварској. Четврто поглавље обухвата реформске саборе у Франачкој Цркви, а пето даје кратак поглед на манастире као упориште Бонифацијеве мисионарске политике. Шесто и седмо поглавље обрађују Бонифација као епископа града Мајнца и крунисање Пипина Малог за краља. Последње поглавље приказује Бонифацијев одлазак у Фризију и његову мученичку смрт. Циљеви рада јесу праћење његове мисионарске и реформаторске активности у Франачкој држави и импликације које је његова активност имала на Франачку Цркву и државу. У овом истраживању настојаћемо да одговоримо на следећа питања: 1) У којој је мери Бонифације имао помоћ Римске Цркве у мисионарском подухвату? 2) Какве је односе имао са Франачком државом као хегемоном на просторима Западне Европе? 3) У каквим је односима био са франачким клиром?

Бонифацијев живот и рад на Острву и у Фризији, до доласка у Германију

Винфрит, касније познат као Бонифације, апостол Германа, рођен је у другој половини VII века; тачна година његовог рођења није позната. Најсигурније је рећи да није био рођен пре 672. или 675. године и нити после 680. године. Пореклом је из Енглеске, иако неки научници сматрају да је био пореклом из Ирске или Шкотске.¹ Одрастао је у југозападном делу Весекса,² у племићкој породици.³ Местом његовог рођења сматра се Девон, јер постоје претпоставке да се манастир Ексетер, у који је био ступио, налазио близу резиденције његовог оца. Предање да је рођен у Кредитону близу Девона значајно је каснијег порекла и

¹ Francis Mershman, „St. Boniface“, *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 2. New York: Robert Appleton Company, 1907. <https://www.newadvent.org/cathen/02656a.htm> (поцењено 30. 7. 2020. г.).

² Весекс — англосаксонско краљевство које се налазило на југу данашње Енглеске

³ Albert Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands — erster teil* (Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1898), 433.

помиње се тек у XIV веку. Из Житија⁴ не можемо сазнати имена Винфритових родитеља; међутим, из писма Леобе⁵ које је она упутила Бонифацију сазнајемо имена његових даљих рођака, Леобиних родитеља: Дин и Ебе. Англосаксонски мисионари Вилибалд и Винебалд,⁶ доцније Бонифацијеви сарадници на мисионарском раду у Германији, били су његови рођаци.⁷ Занимљиво је да нам Беда не даје податке о Бонифацију, иако помиње Вилиброрда на крају своје црквене историје. Претпоставља се да је вероватно Бонифацијево порекло играло одлучујућу улогу да не буде поменут у Бединој књизи, јер је био родом из Весекса а не из Бедине вољене Нортамбрије.⁸

⁴ Писац Житија је свештеник Вилибалд и не треба га мешати са Вилибалдом — епископом Ајхштата. Вилибалд није био ученик Бонифација и грађу за своје Житије сакупљао је од Бонифацијевих ученика. Житије је посветио Лулу, архиепископу Мајнца, и Мегингозу, архиепископу Вирзбурга. Писац је своје дело поделио у девет целина; свака целина почиње прологом и завршава се стихом из Светог писма, а изузеци су само осмо и девето поглавље. Вилибалд је писао књигу недуго после Бонифацијевог смрти, јер је Мегингоз, један од рецепијената Житија, преминуо 26. септембра 768. године. С. Н. Talbot, *The Anglo-Saxon Missionaries in Germany. Being the Lives of SS. Willibrord, Boniface, Sturm, Leoba and Lebuin, Together with the Hodoeporicon of St. Willibald and a Selection from the Correspondence of St. Boniface* (New York: Sheed and Ward, 1954), 24.

⁵ Леоба, игуманија манастира Таубербишофсхајм (година рођења непозната — преминула 779. године). Када је са својим монахињама стигла у Германију, Бонифације јој је дао манастир који је назван Бишофсхајм (тј. епископова кућа). Због светог живота и милосрђа била је уважавана од духовних власти и франачке краљевске породице, посебно од краља Пипина Малог и његових синова Карломана и Карла Великог. Сахрањена је у Фулди, са северне стране олтару. Rev. Alban Butler, „September 28 — St. Lioba Abbess“, *The Lives of the Fathers, Martyrs, and Other Principal Saints*, Vol. IX: September (Dublin: James Duffy, 1866); Bartleby.com, 2010. www.bartleby.com/210/.

⁶ Свети Вилибалд и Винебалд (Вилибалд, епископ Ајхштата: рођен 21. октобра 700. године — преминуо 7. јула 781. године; Винебалд, игуман манастира Хајденхајм: рођен 702. године — преминуо 18. (19) децембра 761. године), браћа, највероватније пореклом из Весекса, били су деца светог Ричарда, који се углавном назива краљем, док је њихова мајка била у сродству са Бонифацијем. Године 740. папа шаље Вилибалда у Германију, где га Бонифације рукополаже за епископа 742. године; епархија у Ајхштату за коју је био назначен била је формирана неколико година после. Вероватно је Вилибалдово рукополагање имало везе са Бонифацијевим плановима који су се тицали покрштавања Словена. Током треће Бонифацијевог посете Риму Винебалд му обећава да ће доћи у Германију. Бонифације га рукополаже за свештеника 30. новембра 740. године. Заједно са братом оснива сугуби манастир у Хајденхајму; Винебалд је био игуман монасија, док је њихова сестра Валбурга руководила монахињама. Francis Mersham, „Sts. Willibald and Winnebald“, *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 15. New York: Robert Appleton Company, 1912. <https://www.newadvent.org/cathen/15644c.htm> (посећено 30. 7. 2020. г.).

⁷ Barbara Yorke, „The Insular Background to Boniface's Continental Career“ in *Bonifatius- Leben und Nachwirken. Die Gestaltung des christlichen Europas im Frühmittelalter*, Hsbg. Franz J. Felten, Jörg Jarnut, Lutz E. von Padberg, (Mainz: 2007), 24.

⁸ James Palmer, „Saxon or European? Interpreting and Reinterpreting St Boniface“, *History Compass*, Vol. 4, Issue 5 (September 2006): 854. <https://doi.org/10.1111/j.1478-0542.2006.00350.x>.

У Житију се напомиње да је Винфрит желео да оде у манастир, али се његов отац томе противио; међутим, када се разболео, покајао се и повиновао синовљевој жељи. Винфрит је уз пратњу изасланика отишао у манастир Адесканкастр, којим је управљао игуман Вулфхард. После неког времена прелази у манастир Нутшел, где је игуман био Винктерт.⁹ Адесканкастр се налазио на граници између саксонског и британског етноса, тако да су се у њему сусретали римски и келтски утицај, али интелектуални живот није био на високом нивоу, што је представљало разлог Винфритовог преласка у Нутшел.¹⁰ Током образовања у тим два манастира постао је задовољан римском богослужбеном и канонском праксом. Као и његов учитељ Вилиброрд, у духовности је примио утицај Келта, а у време боравка у поменутих манастирима на Острву се дешавао општи научни процват, што је Винфрита развило у свестрано образовану личност.¹¹ Жеља да мисионари одвела га је у Фризију, у време када се разбукује рат између Карла Мартела¹² и Радбода, који је утицао на то да његов подухват не донесе резултата. Враћа се у манастир 717. године, где у то време умире игуман, а братство бира Винфрита за игумана. Он то одбија, јер жели да се посвети мисионарском раду, па братство манастира за игумана бира Стефана. Циљ његовог путовања били су Рим и жеља да од папе добије благослов за мисионарење.¹³ Захваљујући дипломатском искуству које је стекао на Острву, знао је каква је кореспонденција неопходна са државним властима, од којих је зависио успех мисионарења. Са папиним подршком имао је више независности него што би имао у Весеку да је постао игуман манастира Нутшел.¹⁴ Са интенцијом да директно иде код папе и од њега тражи дозволу за мисионарење, Винфрит се у својој мисионарској методологији разликовао од Вилиброрда. Вилиброрд се за помоћ у мисионарењу обратио државној

⁹ Willibald, *Vitae Sancti Bonifatii archiepiscopi moguntini*, MGH Scriptores Rerum Germanicarum in usum scholarum, Hsgeb. Wilhelmus Levison (Hannoverae et Lipsiae: Impensis bibliopolii Hahniani, 1905), 4–11.

¹⁰ Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands — erster teil*, 434–435.

¹¹ Ивица Чаировић, *Црква у Енглеској у VIII веку — богословско-историјске импликације односа са Римом и Франачком државом* (докторска дисертација), (Београд: 2016), 237.

¹² Карло Мартел (рођен око 688. године — преминуо у Кверзију 21. октобра 741. године), син Пипина Херсталског и жене по имену Алпаида, на власт долази 714. године, после смрти оца, када државу раздиру династички сукоби и напади спољних непријатеља. Успео је да победи династичке противнике и спољне непријатеље и да територијално прошири државу. У историји је остао упамћен по томе што је зауставио арабљанску најезду на Западну Европу победом код Поатјеа 732. године. Godefroid Kurth, „Charles Martel“, *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 3. New York: Robert Appleton Company, 1908. <https://www.newadvent.org/cathen/03629a.htm> (посећено 24. 7. 2020. г.).

¹³ Willibald, *Vitae Sancti Bonifatii archiepiscopi moguntini*, 13–18.

¹⁴ Barbara Yorke, „The Insular Background“, 35.

власти, и тек је после тога отишао да од папе затражи благослов за свој подухват. Винфрит код папе по благослов иде директно и, по добијању, са папином препоруком иде код државних власти да захтева сарадњу у покрштавању пагана. Његова методологија, посматрајући политичку констелацију тог периода, била је успешнија, јер је папин ауторитет стајао иза његових захтева и молби.

Епископ Данило из Винчестера пише духовној и световној власти писмо, које је у суштини била препорука да се носиоцу тог писма, превитеру Винфриту, укаже гостопримство.¹⁵ Можемо претпоставити да је то, поред препоруке, било и мирно писмо, које је означавало да је његов носилац канонски рукоположен клирик.

У позну јесен 718. године Винфрит путује кроз територије Франачке државе и у зиму стиже у Рим. Тамо остаје до маја 719. године. Тај боравак за њега је био од велике важности.¹⁶ У Житију се описују његов долазак у Рим, аудијенција код папе Григорија II¹⁷ и предаја писма његовог епископа те, по пријему писма, наређење папе да се удаљи. Неколико дана по том догађају папа га је примио и детаљно су разматрали његову будућу мисију, а припремање Винфрита за њу трајало је до априла.¹⁸ Папа Григорије даје му писмени благослов 15. маја 719. године; оно што прво привлачи пажњу читаоца јесте чињеница да му је папа променио име и да га сада ословљава именом Бонифације.¹⁹ У том писму папа му даје благослов за проповедање, као и упутства како да проповеда и како да оне који верују у Бога усмери на усвајање сакраменталне дисциплине сходне оној коју упражњава Римска Црква. У случају да наиђе на потешкоће, папа га саветује да се обрати Светој Столици.²⁰

Из Рима Бонифације одлази у Германију, а како је добио вести да су се прилике у Фризији стабилизовале, одлази у Фризију, где епископу Вилиброрду помаже у мисионарењу. Три године је асистирао Вилиброрду у

¹⁵ „S. Bonifatii et Lulli epistolae (Die Briefe des heiligen Bonifatius und Lullus)“, Hsbg. Michael Tangl, MGH Epistolae Selectae, 1, (Berolini: Apud Weidmannos, 1916), n. 11.

¹⁶ Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands — erster teil*, 441–442.

¹⁷ Папа Свети Григорије II (папа од 715. до 731. године), један од најзначајнијих римских папа у VIII веку, заслужан је за оснивање нових црквених организација на Западу и ширење хришћанства. Супростављао се иконоборачкој политици римског цара Лава III Исавријанца и у ту сврху је 727. године у Риму сазвао локални сабор, који је потврдио православно учење о иконама. Horace Mann, „Pope St. Gregory II“, *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 6. New York: Robert Appleton Company, 1909. <https://www.newadvent.org/cathen/06787a.htm> (приступљено 6. 8. 2020. г).

¹⁸ Willibald, *Vitae Sancti Bonifatii archiepiscopi moguntini*, 18–26.

¹⁹ За разлику од Вилиброрда, који је ту промену имена схватио симболично, Винфрит задржава ново име и у својој кореспонденцији користиће име које је добио од папе. Чаировић, *Енџлеска Црква у VIII веку*, 238.

²⁰ S. Bonifatii et Lulli epistolae, n. 12

намери да опораве хришћанство у јужној Фризији после паганске реакције. Будући стар, Вилиброрд је хтео да га постави за свог наследника. У својој скромности, Бонифације је одбијао такав положај а на Вилибрордово инсистирање одговорио је да је он изасланик Апостолске столице и да без њене сагласности не може да се прихвати дужности коју му Вилиброрд нуди. Тражио је од Вилиброрда да га пусти да иде у земље у које га је иницијално Апостолска столица послала. Вилиброрд му је дао благослов и дозволио му да отпутује из Фризије.²¹ По Левисоновој тврдњи, Фризију је напустио јер је желео да самостално мисионари, те 721. године одлази²² и упућује се у северне области Хесена.²³ Успех у Хесену није био толики каквим га Вилибалд описује — да су се хиљаде крштавале — али био је довољан да се може размишљати о оснивању црквене организације. То је било могуће само уз помоћ Карла Мартела. Бонифације шаље свог сарадника Бинана у Рим да поднесе извештај папи, јер је желео да Апостолска столица буде у току са дешавањима у Германији. Пре одласка у Рим, сусрео се са Карлом Мартелом, желећи да сазна какво је његово виђење у вези са црквеном организацијом коју би желео да оснује.²⁴

Бонифацијева мисија у Хесену и Тирингији

Добивши од папе писмо, које му је донео његов сарадник Бинан, Бонифације се упућује у Рим са групом сарадника. Хаук имплицира хипотезу да су између папе и Бонифација постојали неки договори, а одговори се вероватно налазе у писму које је папа упутио Бонифацију.²⁵ Осим усменог исповедања вере, папи је морао да приложи и писани документ који је доказивао како он верује. У току дана папа је давао савете Бонифацију да чува праву веру и проповеда је паганима, као и онима који су од ње одступили због грехова. Папа је одлучио да га рукоположи за епископа и за датум његовог рукоположења одредио је 13. новембар. На празник Светог Андреја рукоположен је у чин епископа и при рукоположењу му је папа дао име Бонифације. У руке му је ставио књигу свештених закона и канона Цркве, као и декрете епископских сабора, и подучио га да чува те законе неповређене и да своје епархиоте учи да се владају по њима.²⁶ Новорукоположени епископ заклео се папи и обавезао се да ће чувати учење Цркве и бити лојалан римском папи

²¹ Willibald, *Vitae Sancti Bonifatii archiepiscopi moguntini*, 25–26.

²² Чаировић, *Црква у Енглеској у VIII веку*, 238.

²³ Хесен — покрајина у Немачкој

²⁴ Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands — erster teil*, 447–448.

²⁵ Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands — erster teil*, 448.

²⁶ Willibald, *Vitae Sancti Bonifatii archiepiscopi moguntini*, 28–30.

и његовим наследницима. Одбацивао је заједницу са епископима који не држе учења Отаца и обавезао се да такве пријави Апостолској столици. Своју заклетву је потврдио потписом и ставио је преко светог тела (претпоставља се преко моштију Светог Петра), а она је датирана на 30. новембар 722. године.²⁷

Папа је послао четири писма (писана у децембру 722. године), упућена: хришћанима Германије, клиру и народу Тирингије,²⁸ владарима Тирингије и Карлу Мартелу. Писмо које је папа упутио хришћанима и клиру Германије, који се налазе источно од реке Рајне, имплицира да је папа упознат са чињеницом да стање хришћанства у тим регионима није задовољавајуће. Он шаље Бонифација да у тим црквеним провинцијама заведе ред и да оне које су одступили од праве вере поврати у крило Цркве. На крају писма тражи од клира да му помогне у проповедању и логистици, обећавајући им награде на небу, а оне који би ометали његову мисију опомиње Божијом казном и вечним проклетством.²⁹ У писму упућеном народу и клиру Тирингије папа је одређенији и клиру говори како је дао упутства у вези са рукополагањем кандидата за свештенство, прилозима верника — и у које сврхе те прилоге треба расподелити — те са временом када ће се рукополагати клирици и крштавати катихумени. Народ и клир Тирингије у обавези је да слуша епископа, све док је он послушан Апостолској столици.³⁰ Папи Григорију је позната побожност кнезова Тирингије и моли се за успех њихове власти, напомињући да је Римска Црква духовна мајка свим верујућима. Од кнезова тражи да Бонифацију, новорукоположеном епископу који је утемељен у традицијама Апостолске столице, помогну у проповедању, јер им је послат да проповеда и подучи их правој вери.³¹ После тих писама шаље писмо Карлу Мартелу, у ком га обавештава о задацима који су Бонифацију поверени и моли да му помогне у његовој мисији. Новорукоположени епископ је, по папиним речима, на путу да преузме посао који му је одређен.³²

²⁷ *S. Bonifatii et Lulli epistolae*, n. 16. — У науци не постоје сагласност о години рукоположења Светог Бонифација. Старији научници, које предводи Ретберг, сматрају да се рукоположење извршило 723. године; Јафе сматра да је Свети Бонифације рукоположен 722. године. Повод за размимоилажење у годинама представља различито датирање царских година и индиктиона (на крају једног папског писма из тог периода написано је: у седмој години владавине цара Лава тј. 723; а индиктиона 6. — 722. године). Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands — erster teil*, 448 (фуснота 2).

²⁸ Тирингија — покрајина у централном делу Немачке.

²⁹ *S. Bonifatii et Lulli epistolae*, n. 17.

³⁰ *S. Bonifatii et Lulli epistolae*, n. 18.

³¹ *S. Bonifatii et Lulli epistolae*, n. 19.

³² *S. Bonifatii et Lulli epistolae*, n. 20.

Дошавши у Франачку државу, предао је Карлу писмо и признао га за свог господара и заштитника; после заклетве, са Карловом дозволом, упутио се у Хесен да проповеда хришћанство.³³ Карло издаје документ упућен световној и духовној власти, обавештавајући их да је Бонифације дошао код њега с молбом за заштиту. Карло одлучује да га стави под своју заштиту, што кнезовима и епископима даје на знање да Бонифацију, као његовом штићенику, не смеју бити учињене увреда и физичко насиље.³⁴ Као присталица римског модела проповедања хришћанства са англосаксонским утицајем, Бонифације је за узор имао методологију папе Григорија и Августина. Сусревши се са паганизмом, они су се трудили да паганске обичаје инкорпорирају у хришћанство и дају им хришћанску димензију.³⁵ Епископ Данило из Винчестера даје упутства Бонифацију како да приступи проповедању хришћанства међу паганима. Саветује му да не оспорава генеалогiju њихових богова и предлаже да им кроз разговор докаже да њихови богови имају почетак, уз питање како су могли да владају универзумом који нема почетак. Бонифације се мора трудити да његов приступ у разговор нема офанзивни карактер, него да га води полако и са великом смирености. Предност хришћанства паганима треба доказати кроз немоћ њихових богова, који не кажњавају мисионаре који руше њихове кипове и храмове, те кроз економски напредак хришћана, који живе у богатим земљама, док пагани живе у хладним земљама севера.³⁶

Године 724. Бонифације је посекао храст посвећен Јупитеру у месту Гајсмар, који је паганима служио као светилиште. Првобитно је од храста одсекао један стуб, а потом је, по Божијој вољи, дунуо ветар, храст је пао и распао се у четири дела. Видевши ово чудо, пагани који су до тада у срцу проклињали Бонифација што чини такво богохулно дело почели су да верују и благосиљају Бога. У договору са сарадницима, Бонифације је од храста направио проповедаоницу и посветио је Светом Петру.³⁷ Тим смелим потезом желео је да покаже паганима да је њихово поуздање у богове бесмислено. Дела чине више од речи, а капела коју је подигао на том месту више је говорила него многе проповеди.

У раду је имао проблема са франачким епископом града Мајнца, о чему је известио папу, који је то пренео Карлу Мартелу. Повод за сукоб са франачким епископом било је то што је Бонифације мисионарио у Хесену без његовог одобрења.³⁸

³³ Willibald, *Vitae Sancti Bonifatii archiepiscopi moguntini*, 30.

³⁴ S. Bonifatii et Lulli *epistolae*, n. 22.

³⁵ Чаировић, *Енглеска Црква у VIII веку*, 239.

³⁶ S. Bonifatii et Lulli *epistolae*, n. 22.

³⁷ Willibald, *Vitae Sancti Bonifatii archiepiscopi moguntini*, 31.

³⁸ Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands — erster teil*, 457.

После рушења хроста код Гајсмара, Бонифације се са својим сарадницима упутио у Тирингију. Због тираније тириншких кнезова Теобалда и Хедена народ се одвојио од хришћанства, а страдању је допринела и инвазија Саксонаца на ту кнежевину. У Тирингији је имао противнике у лицу представника секти, али је њих стигла Божија казна.³⁹ Кнежевска породица Хеден управљала је Тирингијом и доминирала тим регионом; кнез Хеден I, који је владао почетком VII века, био је моћна препрека саксонским упадима у Франачку државу. Тириншки кнез Хеден Млађи 704. године Вилиброрду поклања земљу у месту Арнштат. Поред тог поклона, године 717. дарује му на управу и манастир Хамелберг. То се десило месец дана после победе код Виншија, што говори о франачко–тириншкој кооперацији. Житије описује Теобалда и Хедена у веома лошем светлу, а Мордок сматра да се ти подаци односе на старије Хедене а не на Хедена Млађег. У борбама које је Карло Мартел водио против Саксонаца 718. и 720. године фронт у Тирингији се стабилизовао, и — што је занимљиво — породица Хеден се не помиње.⁴⁰ Када папа шаље писмо саксонским кнезовима, он не помиње Хедене. Пре доласка Бонифација у Тирингију дошло је до инвазије Саксонаца, што је довело до тога да становници Тирингије буду приморавани да се одрекну хришћанства, али су они то одбили. Инвазија Саксонаца проузроковала је интерне конфликте владајућих тириншких елита, што је допринело погоршању стања хришћанства у тој области.⁴¹

Однос са Карлом Мартелом био је задовољавајући, али никад није могао да достигне онај степен сарадње који је Вилиброрд имао са Карлом Мартелом. Црква у Утрехту била је финансијски подржавана, а Бонифације је могао да рачуна само на финансијску помоћ обраћеника. Лоши односи које је имао са франачким клиром довели су до захлађења односа са Карлом Мартелом, на кога је, очито, франачки клир имао утицај. Папа је схватао деликатност његовог положаја, храбрио га је и опомињао да не прекида заједницу са њима. Деценија коју је провео у Тирингији и Хесену допринела је да ти крајеви буду коначно придобијени за хришћанство, као и за то да се изгради црквена организација у централној Немачкој.⁴² На Бонифацијев позив прикључују му се сарадници из Британије, међу којима је било доста учених људи. Захваљујући њима, мисија је добила нови замах: велики

³⁹ Willibald, *Vitae Sancti Bonifatii archiepiscopi moguntini*, 32–33.

⁴⁰ James Palmer, *Anglo-Saxons in Frankish World*, (Belgium: Brepols, 2009), 100–101.

⁴¹ John-Henry Clay, „The Baptismal Rite in Conversion-Period Germany“ (чланак је представљен 8. јула 2015. године на Интернационалном конгресу средњовековља у Лидсу), 6–7, <https://durham.academia.edu/JohnHenryClay> (приступљено 1.8.2020.г.).

⁴² Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands — erster teil*, 465–466.

број народа којима су они проповедали напустио је паганство и лажне богове и прихватио је хришћанство.⁴³

Папа Григорије II умире 11. фебруара 731. године, а наслеђује га Григорије III, устоличен 29. марта 732. године.⁴⁴ Бонифације је са новим папом успоставио контакт, пославши му писмо у коме му је описао садашњи рад и сарадњу коју је имао са његовим претходником.⁴⁵ Папа му је на писмо позитивно одговорио и послао му одговор којим га проглашава за архиепископа и шаље му палијум, одређујући му време када ће га носити (литургија и када рукополаже нове епископе). Папа му је дао благослов да рукополаже нове епископе у местима где се број верника повећао, напомињући му да приликом рукоположења новог епископа позове два или три епископа да му саслужују и да то рукоположење прође у њиховом присуству. Из овог се види да је папи стало да се нова јерархија конституише у складу са канонским правом.⁴⁶ Писмо такође показује да Рим није био добро упознат са стањем у Германији. Папа је Бонифацију дао архиепископско достојанство а куриозитет је био тај што му није одредио катедру где ће столовати, тако да је он, који је 10 година био мисионарски епископ без катедре, био унапређен у чин архиепископа који нема своју катедру нити епископе који су му подређени. Бонифације је боље него папа схватао тежину положаја у Германији и сâм није тражио од папе унапређење у чин архиепископа нити је размишљао о оснивању нових епархија у Тирингији и Хесену. У наредном периоду није дошло до конституције епархија у тим областима и, упркос напорима које је преузео, остао је само титуларни архиепископ.⁴⁷

Оснивање црквене организације у Баварској

Трећи Бонифацијев одлазак у Рим 738. године био је подстакнут Карловим освајањима у Вестфалији.⁴⁸ Бонифацију и његовим сарадницима отворила се нова покрајина за мисионарење и хтео је да му папа дâ бла-

⁴³ Willibald, *Vitae Sancti Bonifatii archiepiscopi moguntini*, 34.

⁴⁴ Папа Свети Григорије III (управљао Римском Црквом од 731. до 741. године) по питању иконоборства подржавао је политику свог претходника. На локалним саборима у Риму 731. године донесене су одлуке које су одражавале православно учење о иконама. Цар Лав III Исавријанац одузео је Римској Цркви епархије на Балканском полуострву због противљења његовој иконоборачкој политици. Horace Mann, „Pope St. Gregory III“, *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 6, New York: Robert Appleton Company, 1909. <https://www.newadvent.org/cathen/06789a.htm> (приступљено 6. 8. 2020. г.).

⁴⁵ Willibald, *Vitae Sancti Bonifatii archiepiscopi moguntini*, 34–35.

⁴⁶ *Bonifatii et Lulli epistolae*, n. 28.

⁴⁷ Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands — erster teil*, 468–469.

⁴⁸ Вестфалија — покрајина у северозападном делу Немачке.

гослов за мисионарење у тој области. Међутим, победу над Саксонцима Карло није успео да искористи — Бонифацијева интенција да проповеда у тим областима била је преурађена и није јој било суђено да се оствари.⁴⁹ Бонифације се спремао за ту мисију и писао је својим пријатељима на Острву да се моле за успех мисије да се пагани Саксонци обрате вери, јер су Англосаксонци и Саксонци једно тело и једна крв.⁵⁰

Бонифације је хтео да се повуче са чела мисије али му папа није дозволио; наредио му је да се врати и настави започети посао, о чему он пише својим ученицима. Писмо је писано из Рима, у време док је чекао да се у Риму одржи локални сабор.⁵¹ Папа Григорије пише неколика писма упућена епископима, игуманима и свештеницима Германије, који-ма препоручује Бонифација који се враћа из Рима,⁵² народу и властима Хесена и Тирингије,⁵³ епископима Бајерна⁵⁴ и Алеманије.⁵⁵

Оснивање нове црквене организације у Баварској планирали су папа Григорије II и баварски кнез Теодо, међутим њихов план није остварен.⁵⁶ Године 716. кнез добија задатак од папе да организује Цркву у Баварској по узору на Цркве у Фризији и Енглеској. Упркос доласку три папина легата, напори Рима нису уродили плодом.⁵⁷ Ствари се померају са мртве тачке када Одило постаје кнез Баварске; он, за разлику од свог претходника, није признавао франачку врховну власт. Поред тога, ауторитет Карла Мартела гарантовао му је сигурност, а у Баварској није био сматран за франачког архиепископа и заступника њихових интереса, него папског изасланика.⁵⁸

⁴⁹ Чаировић, *Црква у Енглеској у VIII веку*, 241–242.

⁵⁰ *Bonifatii et Lulli epistolae*, n. 46.

⁵¹ *Bonifatii et Lulli epistolae*, n. 41.

⁵² *Bonifatii et Lulli epistolae*, n. 42.

⁵³ *Bonifatii et Lulli epistolae*, n. 43 У проомијуму писма, поред Тиринжана и Хесенаца, помињу се племена која су била у јурисдикцији франачких епископа са десне стране Рајне. Папа је планирао црквену провинцију која је задржала у јурисдикциона права франачких епископа и, због њиховог жестоког отпора, та замисао није могла да се оствари. Док је радио у мисионарским областима, није имао великих проблема са франачким епископима, али како је улазио у подручје њихових интереса, покушавајући да реформише франачку црквену организацију, наишао је на жестоки отпор франачких епископа. Карло Мартел није смео да се замера епископима, иза којих су стајале моћне франачке племићке породице, тако да је очекивана помоћ изостала. Eugen Ewig, „Partstvo se udaljava od carstva i približava Francima“ у *Velika povijest Crkve III/1*, ur. Hubert Jedin i dr. (pr. Josip Ritig, Leo Držić) (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2001), 15.

⁵⁴ Бајерн — покрајина у југоисточном делу Немачке; Алеманија — географска област која је у IX веку обухватала слив реке Рајне, на југу до Боденског језера, а на истоку до горњег слива Дунава.

⁵⁵ *Bonifatii et Lulli epistolae*, n. 44.

⁵⁶ Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands — erster teil*, 480.

⁵⁷ Чаировић, *Црква у Енглеској у VIII веку*, 244.

⁵⁸ Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands — erster teil*, 480–481.

Папа је у писму Бонифацију изнео план црквене организације у Баварској. Обавестио је Бонифација да је епископа Вивила он рукоположио и да треба да рукоположи три епископа, тако да у Баварској постоје четири епископа и да сваки има своју епархију. У случају да епископ Вивило одступи од праве вере, Бонифације је дужан да га подучи и врати на прави пут. Епископи морају бити научени апостолској и католичанској традицији Римске катедре, тако да би могли да подучавају и друге. Папа му даје практичне савете о признавању рукоположења свештеника од стране епископа који су били непознати Бонифацију, о крштењу и наређује му да присуствује Сабору који ће се одржати на обалама реке Дунав. Бонифације би на Сабору учествовао у својству папиног изасланика.⁵⁹ Писац Житија помиње само три катедре које је Бонифације основао: Салцбург — где је столовао епископ Јован, Фрајзинг — где је био епископ Еремберт, и Регенсбург — са епископом Гаибалдом на челу. Епископ Вивило је управљао епархијом из места Пасау.⁶⁰ Баварска је пре Бонифацијевог доласка имала бројне хришћанске заједнице, захваљујући мисионарима који су ту проповедали у VII веку, а имали су и епископе пре него што је Бонифације рукоположио иједног. Занимљив је и податак који Палмер доноси да су три од четири епископа које је Бонифације наводно поставио уствари били на катедрама пре него што је он дошао у Баварску.⁶¹ Томас Нобл наводи да су четири услова допринела да Бонифације и његов учитељ Вилиброрд буду успешни у оснивању нових црквених катедре. Први услов: места где су те катедре основане — Утрехт, Вирзбург, Ајхштат и др; други услов: обојица мисионара успоставила су јаке везе са франачким мајордомима; трећи услов: Вилиброрд и Бонифације су посетили Рим, створили блиске везе са папама и били су експоненти њиховог утицаја северно од Алпа; четврти услов: Бонифације је 732. године од папе добио палијум, који је је означавао да је тај епископ у звању митрополита. Покушаји Бонифација да успостави митрополитску хијерархију нису довели до успеха и тек је у IX веку сваки митрополит морао да затражи од папе палијум као инсигнију свог чина.⁶²

До Бонифацијевог доласка у Баварску, Црква у Баварској била је самостална у односу на Рим. Доласком Бонифација она постаје подређена Риму, а баварски кнез стиче власт еквивалентну франачком мајордому, јер је за постављање новог епископа била потребна његова сагласност. Бонифа-

⁵⁹ S. Bonifatii et Lulli epistolae, n. 46.

⁶⁰ Willibald, *Vitae Sancti Bonifatii archiepiscopi moguntini*, 38.

⁶¹ Palmer, *Anglo-Saxon in a Frankish World*, 154.

⁶² Thomas F. X. Noble, „The christian Church as an institution“, in *The Cambridge History of Christianity, Volume 3: Early Medieval Christianities c.600 — c.1100*, ed. Thomas F. X. Noble and Julia M. H. Smith (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 256.

ције је са баварским епископима одржао Сабор — не знају се време и место одржавања Сабора (претпоставља се да је то био Регенсбург или Пасау) — али су до нас дошли закључци Сабора: среда и петак су недељни а Четрдесетница годишњи пост, најмање једном у три до четири недеље треба да се причешћује, ниједан брак не би требало да буде закључен ако се пре тога не обавести свештеник и облације за живе и покојне не би требале да изостају. Црква у Баварској била је независна у односу на Цркву у Франачкој и била је заштићена законом.⁶³ Уређујући црквене прилике у Баварској, Бонифације се сусрео са ирским монасима. Према њима је имао хладан однос, а ти мисионари су успели да у Франачкој створе мисионарску базу и били су веома успешни у јужној Германији, као што су били њихови преци неколико векова раније у северној Британији. Опат, а касније и епископ Салцбурга (745–784) Вергилије био је главни Бонифацијев противник у Баварској. Имао је учење да под земљом постоје још један свет и други људи, тј. мешао је класичну спекулацију о половима са ирским веровањем да постоји свет са друге стране, чији су становници живели паралелно са људским родом.⁶⁴ Сукоби између Англосаксонаца и Ираца уносили су забуну међу Франке, који нису схватили зашто се Ирци и Англосаксонци супростављају једни другима кад је циљ проповедања да се покрсте паганска племена. Ирско доживљавање Цркве и њене еклисиологије није било у складу са римским и англосаксонским схватањем и претило је великим последицама по хришћанство које се формирало на тим просторима.⁶⁵

Црква у Баварској постала је архиепископија када је папа 799. године епископу Салцбурга, Арну, послао палијум и уздигао га на достојанство архиепископа, а када је Салцбург постао архиепископска катедра.⁶⁶

Реформски сабори у Франачкој Цркви

Реформе у Франачкој Цркви нису могле да се спроведу док је у Франачкој држави владао мајордом Карло Мартел. У писму које је Бонифације послао епископу Данилу описан је однос између Бонифација и Карла Мартела. Подршка Карла Мартела била је круцијална за успех мисије; без његове сагласности није успевао да управља вернима нити да штити клирике који су му били подређени. Укидање паганских обичаја и уништавање паганске инфраструктуре није било могуће без њего-

⁶³ Nauck, *Kirchengeschichte Deutschlands — erster teil*, 489–495.

⁶⁴ Питер Браун, *Усјон хришћанства на Западу — Тријумф и разноликост 200–1000. године* (превела Богдана Николић), (Београд: Clio, 2010), 538–539.

⁶⁵ Чаировић, *Црква у Енглеској у VIII веку*, 259.

⁶⁶ Ивица Чаировић, „Бонифације — мисионар и(ли) реформатор“, *Теолошки погледи* XLVI (3/ 2013): 905; Чаировић, *Црква у Енглеској у VIII веку*, 244–245.

ве заповести. Када је долазио у његово окружење да обезбеди подршку, није могао, као што је канонско право захтевало, да избегне контакт са таквим људима. Све што је могао да уради било је да толерише њихово понашање. Са друге стране, ако би избегавао мајордомово окружење, не би успео да се приближи мајордому и бојао се да ће његов мисионарски рад доживети велики неуспех.⁶⁷ Мрљу у његовим односима са Црквом чини одузимање црквене имовине и једини је од Пипинида о коме су црквени писци писали негативно. Факат одузимања црквене имовине не може се порећи; но, ипак су његове заслуге за ширење хришћанства огромне: одбранио је западни део хришћанске Европе од муслиманске најезде; такође, захваљујући његовој политичкој подршци Вилиброрд и Бонифације могли су да проповедају на простору Фризије односно Германије и да на тим просторима оснивају црквене организације.⁶⁸

Карло Мартел умире 741. године и наслеђују га синови: Грифо,⁶⁹ Карломан⁷⁰ и Пипин. После смрти оца Грифо преузима власт у држави и Бонифације му шаље писмо тражећи заштиту за клирике и народ у Тирингији због могућих напада пагана на хришћане.⁷¹ Грифо се није дуго одржао на позицији мајордома, јер су Карломан и Пипин извршили државни удар и преузели власт. Карломан и Пипин су административно поделили државу, створивши у данашњем смислу федерацију. Бонифације је успоставио сарадњу са Карломаном и до свог повлачења у манастир 747. године успео је да оствари оно што са његовим оцем није успео. На папски престо долази папа Захарије⁷² и Бонифације му, по интронизацији, шаље писмо и подноси извештај о дотадашњем раду.

Бонифације обавештава папу да је рукоположио три епископа и поделио ту црквену организацију у три епархије, са седиштима у Вирзбургу, Ерфурту и Бурабургу. Папа је замољен да потврди те нове епархије како би оне биле основане речју Светог Петра и заповешћу Апостолске столице. Карломан, у

⁶⁷ S. Bonifatii et Lulli epistolae, n. 63.

⁶⁸ Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands — erster teil*, 500.

⁶⁹ Грифо (рођен око 725. године — преминуо 753. године), ванбрачни син Карла Мартела, после смрти оца преузео је власт у држави, али су га полубраћа срушила са власти и заточила.

⁷⁰ Карломан (рођен око 710. године — преминуо 754. године), син Карла Мартела, брат Пипина Малог, после смрти оца добио је на управу Аустразију, којом је владао до 747. године, када се повлачи у манастир Монте Касино, где је преминуо.

⁷¹ S. Bonifatii et Lulli epistolae, n. 48.

⁷² Папа Захарије (датум рођења непознат — преминуо у марту 752. године; управљао Римском Црквом од 741. до 752. године) наставио је иконофилску политику својих претходника, а интензивније се ангажовао на реформи Франачке Цркве, давши Бонифацију благослов да одржи реформске саборе који су јаче повезивали Римску и Франачку Цркву. Johann Peter Kirsch, „Pope St. Zachary“, *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 15. New York: Robert Appleton Company, 1912. <https://www.newadvent.org/cathen/15743b.htm> (посећено 6. 8. 2020. г.).

писму означен као император Франака, дозволио је да се сазове сабор у областима које су под његовом управом. По Бонифацијевим речима, у Франачкој више од 80 година није био сазиван сабор,⁷³ а велики број епископских катедри био је под управом лаика и недостојних клирика. Подршка папе на реформском сабору, поред подршке Карломана, ојачала би позицију Бонифација на Сабору, омогућавала усвајање програма црквених реформи и њихово имплементирање у живот Цркве. Стање франачког клира било је незадовољавајуће: ђакони и свештеници нису били достојни свог чина а епископи су ишли у рат и проливали крв непријатеља. Занимљиво је да су епископи и свештеници имали децу коју су добијали у току своје презвитерске и епископске службе; вративши се из Рима, разгласили су да им је папа дао благослов да наставе да обављају своју службу. Бонифације није био сигуран да је Апостолска столица судила супротно од канонских норми.⁷⁴

Упркос пропагирању целибата на Западу од стране Рима долазимо до податка да је клир бивао жењен или да су добијали децу у току своје службе. Епископима је Пето-шестим сабором из 692. године забрањено да ступају у брак, док је ђаконима и свештеницима Први васељенски сабор дозволио да буду у законитом браку и да не морају да буду у целибату. Ситуација коју је Бонифације затекао била је парадоксална: Црква у Франачкој која је у духовном јединству са римским папом али не под његовом духовном влашћу има у својим редовима клирике који имају потомство, а велики број њих добио је децу у време док је био у чину. Као некоме ко је индоктриниран римском праксом, ситуација коју је затекао у Франачкој била је неприхватљива; но, није могао и није смео да се отворено побуни против таквог уређења, јер би против себе изазвао франачки епископат. Постављањем својих ученика на епископске катедре и ширењем утицаја англосаксонских мисионара, Бонифације је могао да потисне праксу женидби клира.

У писму које је послао папи, Бонифације није тражио потврду за епископа Вилибалда, кога је рукоположио 741. године. Ајхштат, место за које је Вилибалд био назначен, није имао инфраструктуру да буде епископско седиште, те је тек 745. био устоличен на катедру. Три града која су имала развијену црквену и градску инфраструктуру добила су своје епископе неколико година раније и епископи које је Бонифације рукоположио били су: за Вирзбург — Буркхард, за Бурабург — епископ Вита и за Ерфурт — епископ Абелар.⁷⁵

⁷³ Бонифације је у писму папи написао да више од 80 година није сазиван сабор, а последњи документовани сабор био је одржан у Оксеру 695. године. Michael Edward Moore, „Canon Law and Royal Power in the Councils and Letters of St. Boniface“, *The Bulletin of Medieval Canon Law*, Vol. 28 (2008): 13.

⁷⁴ *S. Bonifatii et Lulli epistolae*, n. 50.

⁷⁵ Carl Joseph von Hefele, *Conciliengeschichte— dritter band* (Freiburg im Breisgau: Herber'sche Buchhandlung, 1877), 495–496.

Папа је Бонифацију скренуо пажњу на то да епископ треба да стољује у граду, а не у малом граду или селу. Својим писмом потврдио је оснивање нових епископија са седиштима у градовима које је Бонифације предложио. Молбу Бонифација да за живота одреди и рукоположи себи наследника папа није могао да одобри, јер је то било противно канонима, а из икономије му је дозволио да има помоћника који ће му асистирати у раду. Папа му даје и одобрење да са свештеничке дужности суспендује клирике (епископе, свештенике и ђаконе) који имају више од једне жене и који учествују у војним походима и проливају крв.⁷⁶

Карломан и Бонифације 21. априла 742. године отварају Сабор који у науци има назив *Concillium Germanicum*. Бинтерим сматра да је Сабор одржан у Франкфурту, други научници претпостављају да је то било у Вормсу, а као места одржавања сабора помињу се и Регенсбург и Аугсбург. Сабору је присуствовало седам епископа (међу њима и тројица епископа које је Бонифације рукоположио), а Карломан је у проомијуму документа означен као *dux et princeps Francorum*. Сабор је донео седам канона који су регулисали положај клирика и њихов однос према надлежном епископу, а у првом канону Бонифације је означен као архиепископ и легат Светог Петра.⁷⁷ *Concillium Germanicum* је постао основа за све реформске саборе које је Бонифације одржао и тиме је стекао велики утицај на уређивање прилика у Франачкој Цркви.⁷⁸ Карломан је на Сабору имао одлучујући утицај, а Сабор је био франачки национални сабор уз учешће папског легата Бонифација. Различити погледи на Сабор нису спречили Бонифација и Карломана да остваре своје интересе. Карломан је индиректно признао Бонифација за аустразијског архиепископа, а Бонифације је уз помоћ Карломана увео ред у црквеним областима које се налазе у Карломановом делу Франачке државе. Папа није имао увид у дешавања на Сабору; није знао ко је на њему одлучивао. Карломан је поштовао папу и Римску Цркву али је реалну власт у Цркви он преузео.⁷⁹ Одлуке на Сабору донесене су у име Карломана, кнеза и начелника Франака, што је била другачија пракса у односу на дотадашње саборе који су одржавани за време династије Меровинга. Од 742. године саборске одлуке стичу правну снагу у Франачкој држави и мајордом, а касније краљ, објављује их у своје име као државни закон.⁸⁰

Следећи сабор у Аустразији био је одржан 1. марта 743. године у месту Лифтина у области под Карломановом влашћу.⁸¹ Естинес или Лифтина

⁷⁶ S. Bonifatii et Lulli epistolae, n. 51

⁷⁷ Hefele, *Conciliengeschichte*, 498–500.

⁷⁸ Michael Edward Moore, „Canon Law”, 8.

⁷⁹ Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands — erster teil*, 510–511.

⁸⁰ Чаировић, *Црква у Енглеској у VIII веку*, 246.

⁸¹ Hefele, *Conciliengeschichte*, 501.

била је краљевска вила код места Хененгау, близу манастира Лаубах. Број епископа који су присуствовали Сабору није познат, а велики број племића присуствовао је заседањима.⁸² Сабор је донео четири канона, док из каснијих редакција сазнајемо да су била донесена још три.⁸³ Поред потврде одлука претходног сабора донесени су канони који су забрањивали продају хришћанских робова паганима, а затим и они о забрањеним браковима и кажњавању оних који упражњавају паганске обичаје. Сабор се позабавио питањем враћања црквене имовине одузете за време Карла Мартела. Власт је морала да донесе соломонско решење: са једне стране била је Црква која је тражила назад своју црквену имовину, а са друге племићи који су ту земљу добили — а доста земље себи је присвојила и држава. Власт је успела да постигне компромис: Цркви је за одузету земљу плаћана рента а по смрти племића који је ту земљу присвојио она је била враћана Цркви.⁸⁴

Бонифације обавештава папу о саборима које је одржао. Његова писма нису сачувана, али су до нас дошли папини одговори (код Тангла под бројем 59 и 60). У првом писму папа је обрадован вестима које је примио од Бонифација и шаље палијуме за посвећене епископе и спомиње му Адалберта и Клемента,⁸⁵ јеретике против којих је Бонифације писао папи. Друго писмо није било у срдачном тону; папа одговара на Бонифацијеве оптужбе да је за двојицу архиепископа примио новац. Папа одбацује оптужбе за симонију, а Бонифацију су непријатељи митрополитског уређења пријавили да су Абел и Хертберт дали новац за тај високи црквени чин.⁸⁶ У годинама 743. и 744. Бонифације је посветио на катедре архиепископа три епископа: Грима за Руан, Абела за Ремс и Хартберта за Сенс. Пипин у свом делу државе није имао сарадника као што је имао његов брат Карломан. Он је Бонифацију омогућио заштиту у Неустрији, еквивалентну оној коју је имао у Аустразији. Митрополите које је он поставио на те функције Бонифације је посветио али у Неустрији није добио црквену функцију.⁸⁷

Трећи реформски сабор одржан је 2. марта 744. године у Соасону, у области под Пипиновом влашћу. Сабор је донео 10 канона а најважнији су ти да признају Никејски Символ вере и да се сабори епископа одржа-

⁸² Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands — erster teil*, 515.

⁸³ Hefele, *Conciliengeschichte*, 503–504

⁸⁴ Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands — erster teil*, 515–516

⁸⁵ Адалберт је био пореклом Гал који је рукоположен од стране неких епископа; доцније се прогласио за епископа и чинио лажна чуда. Клемент је био пореклом Ирац, такође у епископском чину као и Адалберт. Исповедао је предестинацију, ирско слављење Васкрса, погрешно учење о Христовом деловању у загробном свету и старо-заветно схватање брака за жену чији је муж умро.

⁸⁶ S. *Bonifatii et Lulli epistolae*, n. 59, 60.

⁸⁷ Hefele, *Conciliengeschichte*, 513; Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands — erster teil*, 525–526.

вају једном годишње.⁸⁸ У одлукама овог сабора не говори се подробно о јеретичким учењима Адалберта и Климента, него је само истакнуто да много људи може да буде заведено причама лажљивих свештеника.⁸⁹ Поставља се питање да ли је Сабор окупио само епископе из Пипинових области или су били присутни и епископи из Аустразије. Већина научника прихвата да су били присутни епископи из оба дела државе, мада постоје и научници који сматрају да су били само епископи из Неустрије.⁹⁰

Последњи велики реформски сабор био је одржан 745. године, а у науци је познат као *Concilium germanicum II*. Протоколи Сабора нису сачувани, као ни извештај који је Бонифације послао у Рим. Закључци Сабора своде се на следеће: епископ Гевилиб из Мајнца склоњен је са катедре, а осуђени су Адалберт и Клемент. Најважнији задатак који је Сабор преузео било је одређивање катедре за Бонифација. Он је од 742. године признат као аустразијски архиепископ али није имао своју епархију, а одлука Карломана и Пипина била је да једну епархију подигну на ниво архиепископије и да је онда предају Бонифацију. Избор је пао на Келн, који је због свог специфичног положаја омогућавао Бонифацију да мисионари у паганским деловима Германије а и да надзире области у којима је проповедао.⁹¹

Манастири као упоришта Бонифацијеве мисионарске политике

Манастирски живот је био у блиском контакту са спољним светом и одговарао је на његове потребе, а политички, социјални и економски утицај манастира био је еквивалентан утицају градова у каснијим вековима. Мрежа нових манастира у VIII веку настала је под утицајем англосаксонских мисионара. Пре њиховог доласка, Колумбан⁹² је основао манастире чији су покровитељи били краљеви и чланови њихових породица. Пример краљевске породице следили су и чланови аристократије, па су и они оснивали манастире. Епископи нису радо гледали на осни-

⁸⁸ Hefele, *Conciliengeschichte*, 518–520.

⁸⁹ Чаировић, *Црква у Енглеској у VIII веку*, 258.

⁹⁰ Hefele, *Conciliengeschichte*, 520–521.

⁹¹ Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands — erster teil*, 544–545; Hefele, *Conciliengeschichte*, 523–530.

⁹² Колумбан, игуман манастира Луксеил и Бобио (рођен у Западном Лајнстеру, Ирска 543. године — преминуо у манастиру Бобио, Италија, 21. новембар 615. године), основао је манастир Луксеил 590. године, а на Континенту је заступао келтску праксу слављења Васкрса. Columba Edmonds, “ St. Columbanus“, *The Catholic Encyclopedia*, Vol.4. New York: Robert Appleton Company, 1908. <https://www.newadvent.org/cathen/04137a.htm> (посећено 6. 8. 2020. г.).

вање манастира који нису били под њиховом влашћу. Епископска власт у VII веку била је јака и неколико градова као што су Трир, Ремс, Сенс, Оксер и др. постали су упоришта утицајних аристократских фамилија (треба имати у виду да је велики број епископа потицао из редова аристократије). Ко је хтео апсолутистичку власт у држави, био он краљ или мајордом, морао је да победи те градове. Када је Пипин III постао краљ, на Сабору који је одржан у Веру 755. године, манастири су постали краљевски или епископски, а аристократија је изгубила право да поседује манастире, чиме је изгубила и полугу утицаја на црквене послове.⁹³

Први манастир који је Бонифације подигао био је манастир код места Амонебург.⁹⁴ Вилибалд нешто мање помиње манастир Ордруф, који бележи као место за рад. У манастирима се држало правило Светог Бенедикта. Бонифације је младост провео у манастирима који су држали правило Светог Бенедикта, а у Франачкој је било у употреби тзв. мешовито правило (*regula mixta*; пун назив тог правила гласио је: *Regula sancti Benedicti vel sancti Columbani*), правило које је било мешавина правила Светог Бенедикта и Светог Колумбана. Међу научницима није било сагласја да ли је Бонифације у Германији користио само Бенедиктово правило или је користио оба.⁹⁵

У Тирингији и пределима око реке Мајне настали су манастири: Кичинген, Оксенфурт и Таубербишофсхајм.⁹⁶ Игуманија манастира Таубербишофсхајм била је Бонифацијева рођака Леоба. По речима Брауна, манастири су били носиоци покрштавања и били су делотворнији од високе црквене политике која се везивала за делатност водећих мисионара.⁹⁷ Англосаксонска особеност, сугуби манастири, пренела се и у Германију; једини манастир који је баштинио ту традицију био је манастир Хајденхајм. Када је преминуо оснивач манастира, Вилибалд, старешина манастира постала је његова сестра Валбурга.⁹⁸

Најзначајнији Бонифацијев манастир био је манастир Фулда. Године 751. Бонифације пише писмо папи у коме га моли за дозволу да оснује манастир који се налази у дивљини, у области где проповеда. Група монаха коју је он довео већ се била населила, живела је по правилима Светог Бенедикта и градила је манастир. Земљиште за манастир добио је од Карломана, некадашњег владара Франака. Пошто је био стар, тражио је од

⁹³ Mayke de Jong, „Carolinian monasticism: the power of prayer“, in *The New Cambridge Medieval History, volume II c. 700 — c.900*, ed. Rosamond McKitterick, (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 623–626.

⁹⁴ Willibald, *Vitae Sancti Bonifatii archiepiscopi moguntini*, 26.

⁹⁵ Palmer, *Anglo-Saxon in a Frankish World*, 181–86.

⁹⁶ Ewig, „Papstvo se udaljava od carstva i približava Francima“, 15.

⁹⁷ Браун, *Усїон хришћансїва на Заїагу*, 544–545.

⁹⁸ Чаировић, *Црква у Енїлеској у VIII веку*, 245.

папе одобрење да буде сахрањен у том манастиру.⁹⁹ Извештавајући папу о локацији будућег манастира, писао је оно што су Римљани желели да чују — да се то место налази у дивљини. У ствари, Фулда се налазила на путу који је пресецао средишњу Германију у правцу исток–запад, а у близини тог места налазиле су се рушевине меровиншке тврђаве.¹⁰⁰ Слика Фулде као пустиње асоцира на слику духовне пустиње, која се повезује са аскетским животом. Од велике важности било је то што је Бонифације замислио свој подухват у хагиографским терминима. Манастир је требало да постане место његовог почивања и, после тога, свето место.¹⁰¹

Папа одговара позитивно на Бонифацијеву молбу: манастир ставља под заштиту Апостолске столице и изузима од јурисдикције било које Цркве. Игуман је добио власт да одреди ко од свештеника сме да служи литургију у манастиру. На крају, папа клирицима прети екскомуникацијом, независно од чина и припадности било којој црквеној јединици, ако наруше привилегије које је он дао манастиру.¹⁰² Привилегија коју је папа дао манастиру Фулда била је новина у Франачкој Цркви. Бонифације је био свестан опасности по своју задужбину после његове смрти, због непријатеља у франачком клиру, који би уништили његов манастир чим њега не буде било. Манастири који уживају заштиту постојали су у Енглеској и Италији, тако да та установа није била непозната папи и Бонифацију.¹⁰³ Даровавши манастиру привилегије, папа је услишио Бонифацијеву молбу, а поред тога је у Франачкој створена институција ставропигијалног манастира, који је изузет од власти локалног епископа.

Бонифације као епархијски епископ

Уз даривање Бонифација палијумом и достојанством архиепископа, папа Григорије II није му одредио епархију којом ће управљати. То је створило преседан — да епископ у достојанству архиепископа, мисионар и експонент интереса Римске Цркве, који је имао сагласност државне власти да мисионари, нема своју катедру. Бонифације је имао жељу да заузме катедру у Келну. Положај Келна као метрополе, седиште архиепископа Германије, омогућавао му је да преузме контролу над проповедањем хришћанства у Саксонији, као и да подржава епископе градова Утрехт, Бурабург и Ерфурт у њиховој мисији проповедања хришћанства. Положај архиепископа Келна онемогућавао је његове противнике, епископе гра-

⁹⁹ *S. Bonifatii et Lulli epistolae*, n. 86.

¹⁰⁰ Браун, *Усљон хришћанства на Зајагу*, 537–538.

¹⁰¹ Palmer, *Anglo-Saxon in a Frankish World*, 149.

¹⁰² *S. Bonifatii et Lulli epistolae*, n. 89.

¹⁰³ Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands — erster teil*, 567.

дова Мајнц и Трир. Папа га поставља за архиепископа града Келн¹⁰⁴ када је та катедра остала упражњена 745. године.¹⁰⁵ Упркос подршци од стране Карломана, Бонифације није успео да заузме катедру у Келну. Опозиција, коју су представљали франачки племићи, није дозволила Бонифацију да буде архиепископ у Келну. Они су тиме доказали да су поседовали реалну власт у Франачкој Цркви, иако нису својим поступком устали против папе и његовог ауторитета, а непријатељство са Бонифацијем учинило је то да се они изјасне против његовог избора.¹⁰⁶ Свестан да Франци нису испунили дато обећање, папа му као епархију даје град Мајнц.¹⁰⁷ Бонифације никад није затражио митрополитски статус за Мајнц, тако да је постао архиепископ чија је катедра носила титулу епархије.¹⁰⁸

Крунисање Пипина за краља

Мајордом Пипин постаје краљ 751. године, када је последњи краљ из династије Меровинга, Хилдерик III, скинут са престола и послат у манастир. Франачки анали доносе нам саопштење да је Пипин послао изасланство — игумана Фулрада из Сен Денија и епископа Буркхарда из Вирзбурга — да питају папу да ли је право да краљ Хилдерих, који је био краљ али није имао реалну моћ, треба да буде краљ или то треба да буде Пипин.¹⁰⁹ Папа је одговорио да није право да Хилдерих седи на трону, али су извори за тај историјски маневар проблематични.¹¹⁰

Житије Бонифацијево говори само о томе да је Пипин постао краљ. Када су нереди захватили земљу, он је преузео власт и као нови краљ обећао је да ће спровести у дејство декрете епископских сабора и обновити канонске институције које је његов брат Карломан успоставио под утицајем архиепископа Бонифација.¹¹¹ Улога Бонифација није била од круцијалног значаја за промену династије. Изасланици франачког двора били су игуман манастира Сен Дени, Фулрад, и епископ Буркхард из

¹⁰⁴ S. Bonifatii et Lulli epistolae, n. 60.

¹⁰⁵ John-Henry Clay, „Saint Boniface pastoral strategy in central Germany, 721–751“ (овај чланак је представљен на конференцији „Рани средњовековни манастирски живот у областима Северног мора“ на Универзитету Кент, 25. априла 2015. године), 10. <https://durham.academia.edu/JohnHenryClay> (приступљено 3.8.2020.r.).

¹⁰⁶ Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands — erster teil*, 550–552.

¹⁰⁷ S. Bonifatii et Lulli epistolae, n. 80.

¹⁰⁸ John-Henry Clay, „Saint Boniface pastoral strategy“, 11.

¹⁰⁹ *Annales Regni Francorum, inde ab a. 741 usque ad a. 829 qui dicuntur Annales La-rissenses maiores et Einhardi*, MGH Scriptores Rerum Germanicum in usum scholarum, Rec. Fridericus Kurze (Hannoverae: Impensis bibliopolii Hahniani, 1895), a. 750, 8–10.

¹¹⁰ Palmer, *Anglo-Saxon in a Frankish World*, 84.

¹¹¹ Willibald, *Vitae Sancti Bonifatii archiepiscopi moguntini*, 40.

Вирзбурга, а папа је дао одобрење за смену династије. Бонифације се није мешао у династичке борбе; његов основни циљ било је мисионарење и учвршћивање папског угледа, а без Бонифацијевог рада било би немогуће да се папа сагласи са променом власти у Франачкој.¹¹²

Бонифације је током свог мисионарског рада интензивније сарађивао са Карломаном него са Пипином. Неукљученост у династичке борбе довела је до тога да Бонифације није имао велики утицај на франачком двору. Свог наследника Лула није могао да постави директно на епископску катедру у Мајнцу, него је морао да напише писмо игуману Сен Денија да он утиче на краља Пипина да би Лул¹¹³ наследио Бонифација на месту епископа Мајнца. Бонифације у том писму није заборавио своје сараднике и препоручио их је краљевој пажњи.¹¹⁴ Пипин му је позитивно одговорио на молбу и поставио је Лула на Бонифацијево место. У писму које му је послао 753. године, Бонифације се захваљује Пипину што је услишио његову молбу а његову старост и слабост утешио.¹¹⁵

Одлазак у Фризију и мучеништво

Као архиепископ Мајнца и папски легат Бонифације није испуштао из вида Фризију, где је проповедао његов учитељ Вилиброрд. Фризија је била предмет спора у вези са јурисдикцијом између Бонифација и епископа Келна. Желећи да одбрани своје право на Фризију Бонифације је упутио писмо папи Стефану II¹¹⁶, у коме је истакао историјат проповедања хришћанства у Фризији од стране епископа Вилиброрда. Епископ Келна је истакао своју претензију на Фризију, позивајући се на повељу франачког краља Дагоберта, којом се епископу Келна дозвољава да проповеда у Фризији. Епископи Келна нити су проповедали хришћанство нити су успели да обрете пагане, све до времена када је дошао Вили-

¹¹² Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands — erster teil*, 562.

¹¹³ Лул, епископ а касније архиепископ града Мајнца, најзначајнији је Бонифацијев ученик међу Англосаксонцима. Бонифације га за епископа рукополаже 752. Године. После смрти учитеља преузима катедру у Мајнцу. Преминуо је у Мајнцу 784. године.

¹¹⁴ S. Bonifatii et Lulli epistolae, n. 93.

¹¹⁵ S. Bonifatii et Lulli epistolae, n. 107.

¹¹⁶ Папа Стефан (II) III (датум рођења непознат, римски папа од 26. марта 752. године до 26. априла 757. године), наследио је свог претходника Стефана II који је умро недуго после избора за папу. За време његовог управљања Римском Црквом, Ломбарди су освојили Равену и учинили крај присуству Римског царства на простору Италије. Пошто није могао да одбрани Рим од Ломбарда, одлази у Франачку да краља Пипина замоли за помоћ. Франци су одбранили Рим од ломбардског напада, а папа Пипина крунише за краља Франака. Horace Mann, „Pope Stephen II (III)“, *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 14. New York: Robert Appleton Company, 1912. <https://www.newadvent.org/cathen/14288c.htm> (посећено 6. 8. 2020. г).

брорд у време понтификата папе Сергија. У случају да келнски епископ потчини себи Утрехт, папа не би имао под својом надлежношћу фризијску мисију. На крају писма моли папу да — ако је његов одговор епископу Келна исправан — то потврди својим ауторитетом и наглашава да би му било од велике помоћи ако би му папа послао копије инструкција папе Сергија епископу Вилиброрду.¹¹⁷

После смрти Вилиброрда, хришћанство у Фризији је стагнирало, јер није имало предводника мисије. Карломан је дозволио Бонифацију да рукоположи новог епископа; међутим, после неког времена катедра је остала упражњена, па је у одсуству епископа епархијом управљао игуман манастира Светог Мартина у Утрехту, Григорије. Бонифације је замолио краља Пипина за помоћ у новом мисионарском подухвату.¹¹⁸ У Житију се наводи да је Бонифације био свестан да ће у Фризији умрети, те је свом ученику оставио у завештање да људе одвраћа од погрешног пута, да настави започети рад на црквама у Тирингији и да доврши његову задужбину у Фулди, где ће положити његово тело. Лул је извршио припреме за његов пут, после чега се Бонифације укрцао на брод и упутио у Фризију. Тамо је на катедру епископа Утрехта за епископа усталичио свог викара, епископа Еобана. Мисија у Фризији добила је нови замах захваљујући Бонифацију и његовим сарадницима (Вилибалд их наводи укупно десет).¹¹⁹ Еобан је усталичен почетком 754. године, упркос протестима келнског епископа, који је полагао право на Утрехт. Постављало се питање хоће ли Утрехт опстати као самостална епархија или ће бити инкорпориран у келнску епархију. У сукобу између Бонифација и келнског епископа папа је одлучио у корист Бонифација, али ми за ту одлуку не знамо као писани документ. Крајем 754. године отишао је у Германију где је провео зиму, а почетком 755. године враћа се у Фризију.¹²⁰ Вративши се у Фризију, наставио је да проповеда, а на обали реке Бордне њега и његове сапутнике напала је група пагана.¹²¹ Бонифације својим сапутницима није дозволио да се бране и сви су примили мученичку смрт. Пагани су запленили брод који је носио провијант за мисионаре и, нашавши вино, опили су се. Сматрајући да су мисионари носили благо за собом, посвађали су се и поделили у две групе. Свађа је прерасла у окршај, у ком је већина пагана изгубила живот. Преживели су отворили шкриње надајући се да ће наћи

¹¹⁷ S. Bonifatii et Lulli epistolae, n. 109.

¹¹⁸ Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands — erster teil*, 572–573.

¹¹⁹ Willibald, *Vitae Sancti Bonifatii archiepiscopi moguntini*, 45–49.

¹²⁰ Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands — erster teil*, 573.

¹²¹ Браун сматра да је Бонифације убијен од стране морских пирата а не бесних пагана и датум његовог страдања помера на 754. годину. Браун, *Усїон хришћансїва на Заїагу*, 543.

благо, а нашли су само списе. Разочарани, бацили су списе, који су касније нађени и однесени у манастир Фулду.¹²²

Бонифације је пострадао са својим сапутницима 5. јуна 755. године,¹²³ код места Докум.¹²⁴ Пипин није предузео кораке да би осветио Бонифацијеву смрт; бојао се избијања устанка у Фризији, који би угрозио франачку власт у тим областима. Ипак, његова смрт није штетила хришћанској мисији у Фризији. Упркос фанатизму пагана, хришћани их се нису бојали него су, недуго после његовог мучеништва, подигли цркву на месту где је убијен.¹²⁵ Првобитно је био сахрањен у Утрехту; затим је, утицајем Лула, његово тело пренето у Мајнц, да би после неког времена било пренето у Бонифацијеву задужбину, манастир Фулду, где се и данас налази. Делови његових моштију налазе се у Ерфурту, Прагу, Брижу, Лувену, Ајхфелду и Мехлину.¹²⁶ Мучеништво га је формирало као фигуру распрострањеног значаја: није био само Саксонац, него и Европљанин. Бонифације је постао први светитељ каролиншког периода; његова побожност и мисија разликовали су га од меровиншких политичких мученика у VII веку.¹²⁷

Закључак

Бонифације је деловао као верни син Римске Цркве, тежећи да његов мисионарски рад добије благослов папе. Био је најзначајнији представник Англосаксонаца, који је, поред мисионарења, од папе добио задатак да реформише Цркву у Германији (да уклони девијације међу клиром и народом) и да Франачку Цркву врати у сферу утицаја Рима. Задатак добијен од Рима Бонифације је успео да изврши делимично, због огорченог отпора франачког клира, који га није толеришао јер је проповедао у њиховим областима и јер је желео да их потчини Риму. Оснивање нове црквене провинције у Германији, што је био папин првобитни план, није успео због противљења франачког епископата. Папа је шаљући Бонифацију на мисију слао писма представницима државне власти и клиру одређене области тражећи да његовом изасланику пружи помоћ у његовој мисији. Упркос обавештењима која је добијао из Германије, папа није могао да схвати деликатност Бонифацијеве ситуације. Бонифације није тражио

¹²² Willibald, *Vitae Sancti Bonifatii archiepiscopi moguntini*, 49–50.

¹²³ Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands — erster teil*, 573.

¹²⁴ Palmer, *Anglo-Saxon in a Frankish World*, 162.

¹²⁵ Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands — zweiter teil* (Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1900), 344.

¹²⁶ Francis Mersham, „St. Boniface“, *The Catholic Encyclopedia*, <https://www.newadvent.org/cathen/02656a.htm> (посећено 6. 8. 2020. г.).

¹²⁷ Palmer, „Saxon or European?“, 860.

да се оснују нове епархије у Тирингији и Хесену, свестан тешкоћа које је имао у тим областима; а одлуку о оснивању епархија у тим областима донео је папа што је Бонифације спровео у дело. Помоћ у мисионарском раду су му указивали Англосаксонци, који су на његов позив дошли у Германију и од којих је један број примио епископски чин и, тиме, ојачао његов положај у Германији. Бонифацијева план није могао да се оствари у потпуности, али је поставио основе за обновљење утицаја Рима у Франачкој Цркви. За време његове мисионарске делатности у Германији, на катедри римског епископа променила су се четворица папа и са њима је Бонифације имао присан однос и био је експонент утицаја Римске Цркве у Франачкој. Његови сународници нису имали његову харизму нити толико присан однос са папама да наставе дело реформације у обиму који је он започео, али су наставили христијанизацију паганских племена. Англосаксонски мисионари су, у складу са могућностима, одлазили у Рим да се поклоне светињама и да папи изложе план мисионарења, добију благослов и савет како да приступе процесу христијанизације.

Бонифације је имао коректне односе са Карлом Мартелом, али не у толикој мери као Вилиброрд. Одлазећи као новорукоположени епископ у Тирингију и Хесен, Бонифације је морао да да заклетву верности Карлу Мартелу, и тек по давању заклетве, са Карловом дозволом, упутио се у те области да проповеда хришћанство. Карло Мартел му је помагао кад је проповедао у областима које нису биле у сфери утицаја франачких епископа; међутим, када је од папе добио палијум, није добио катедру нити је та потенцијална катедра уздигнута на степен архиепископске катедре, због отпора франачког епископата који није желео да им Бонифације буди претпостављени — тиме би изгубили своју независност у односу на Рим. Бонифације је постао титуларни архиепископ и папски легат, али без епархије са којом би управљао. За време владавине Карломана, Карловог наследника у источном делу Франачке државе, Бонифације успева да спроведе реформске саборе — они испуњавају Бонифацијеве планове у вези са реформом Цркве а Карломан успоставља своју власт над Црквом у делу државе којим је управљао. Карломан је индиректно признао Бонифација за аустразијског архиепископа, и уз његову помоћ Бонифације успева да изведе црквену реформу у Аустразији, Договор Карломана и његовог брата Пипина омогућио је Бонифацију да добије катедру у Келну, на којој није могао да буде устоличен, већ му је накнадно додељен Мајнц. Повлачење Карломана у манастир Монте Касино ослабило је Бонифацијеве позиције у Франачкој, тако да је морао да моли игумана манастира Сен Дени, Фулрада, да утиче на Пипина да Лул, кога је Бонифације одредио за свог наследника, може да га наследи на катедри епископа града Мајнца. Пипин је уважавао Бонифација као изасланика

римске катедре, и на његов позив Бонифације је рукоположио три архиепископа у Неустрији, али му није дао црквену функцију. Бонифације није имао круцијалну улогу у смени меровиншке династије 751. године што је ослабило његову већ ослабљену позицију на франачком двору. Његова неактивност у смени меровиншке династије се може објаснити тиме што је његов главни задатак било мисионарење и јачање угледа Римске Цркве у Франачкој, а не укључивање у династичке сукобе. Бонифацијеви наследници одржавали су контакте са франачким владарима, користећи њихову логистичку помоћ у покрштавању пагана.

Франачки клир је на Бонифација гледао као на узурпатора њихових јурисдикционих права. Хесен и Тирингија као периферне области франачког краљевства нису имале развијену црквену инфраструктуру и утицај франачких епископа није био снажан као у централним регионима Франачке. Ипак, у Хесену, епископ града Мајнца, се жалио против Бонифацијевог мисионарења на територији његове епархије. Бонифације се жалио папи, а папа је ту жалбу пренео Карлу Мартелу. Захваљујући Карломановој помоћи Бонифације је успео да реформише Цркву у Аустразији. Франачки епископат није прихватио да Бонифације буде њихов претпостављени и за време владавине Карла Мартела, Бонифације није могао да добије епархију у Франачкој. Већина франачких епископа су били припадници аристократије и имајући подршку својих породица, успевали су да се супротставе Бонифацију. То се видело у томе када су франачки епископи и племићи онемогућили Карломана и Пипина да доделе Бонифацију келнску катедру. Карломан и Пипин нису могли да се супроставе племићима и епископима јер би тиме ризиковали сукоб са припадницима елите. Бонифацију је додељена упражњена катедра у Мајнцу, која није имала достојанство архиепископије. Онемогућивши Бонифација да добије келнску катедру, франачки епископат је показао да поседује реалну власт у Цркви. Иако су својим поступком устали против мајордома и папе који је својим указом назначио Бонифација на келнску катедру, њих је на тај поступак навело непријатељство према Бонифацију а не непоштовање према папи.

Англосаксонски мисионари дали су нови импулс ширењу хришћанства у Европи у VIII веку. Дошавши из Британије, били су заступници римске праксе и за свој мисионарски подухват тражили су благослов Папе. Римској Цркви је одговарало да се њен утицај шири на просторима Западне Европе. Франачки мајордоми, а потом и краљеви из породице Пипинида, подржавали су мисионаре, јер су захваљујући њима учвршћивали утицај у покореним областима. Њихова заслуга била је у томе што су успели да оживе мисионарски покрет у Западној Европи и да међу франачким и становништвом покорених области

створе мисионарску базу која је успела да сачува оно што су они створили и настави њихово дело.

* * *

Библиографија

Извори

- Annales Regni Francorum, inde ab a. 741 usque ad a. 829 qui dicuntur Annales Laurissenses maiores et Einhardi*. MGH Scriptores Rerum Germanicumin usum scholarum, Rec. Fridericus Kurze, Hannoverae: Impensis bibliopolii Hahniani, 1895.
- S. Bonifatii et Lulli epistolae (Die Briefe des heiligen Bonifatius und Lullus)*. Rec. Michael Tangl, MGH Epistolae Selectae, 1. Berolini: Apud Weidmannos, 1916.
- Willibald, *Vitae Sancti Bonifatii archiepiscopi moguntini*. MGH Scriptores Rerum Germanicarum in usum scholarum, 57, Rec. Wilhelmus Levison, Hannoverae et Lipsiae: Impensis bibliopolii Hahniani, 1905.

Литература

- Браун, Питер. *Успон хришћанства на Западу — Тријумф и разноликост 200–1000. године*. Превела Богдана Николић. Београд: Clío, 2010.
- Чаировић, Ивица. „Бонифације — мисионар и(ли) реформатор“. *Теолошки погледи* XLVI (3/ 2013): 897–914.
- Чаировић, Ивица. *Црква у Енглеској у VIII веку — богословско-историјске импликације односа са Римом и Франачком државом* (докторска дисертација). Београд: 2016.
- Ewig, Eugen. „Papstvo se udaljava od carstva i približava Francima“. У *Velika povijest Crkve III/1*, ur. Hubert Jedin i dr. (pr. Josip Ritig, Leo Držić), 1–59. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2001.
- Hauck, Albert. *Kirchengeschichte Deutschlands — erster teil*. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1898.
- Hauck, Albert. *Kirchengeschichte Deutschlands — zweiter teil*. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1900.
- Hefele, Carl Joseph von. *Conciliengeschichte — dritter band*. Freiburg im Breisgau: Herber'sche Buchhandlung, 1877.
- Jong, Mayke de. „Carolingian monasticism: the power of prayer“. In *The New Cambridge Medieval History, Volume II c.700 — c.900*, ed. Rosamond McKitterick, 622–654. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

- Moore, Michael Edward. „Canon Law and Royal Power in the Councils and Letters of St. Boniface“. *The Bulletin of Medieval Canon Law*, Vol. 28 (2008): 1–30.
- Noble, Thomas F. X. „The Christian Church as an institution“. In *The Cambridge History of Christianity, Volume 3: Early Medieval Christianities c.600 — c.1100*, ed. Thomas F. X. Noble and Julia M. H. Smith, 249–275. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Palmer, James. „Saxon or European? Interpreting and Reinterpreting St Boniface“. *History Compass*, Vol. 4, Issue 5 (September 2006): 852–869. <https://doi.org/10.1111/j.1478-0542.2006.00350.x>.
- Palmer, James. *Anglo-Saxons in Frankish World*. Belgium: Brepols, 2009.
- Talbot, C. H. *The Anglo-Saxon Missionaries in Germany. Being the Lives of SS. Willibrord, Boniface, Sturm, Leoba and Lebuin, Together with the Hodoeporicon of St. Willibald and a Selection from the Correspondence of St. Boniface*. New York: Sheed and Ward, 1954.
- Yorke, Barbara. „The Insular Background to Boniface's Continental Career“. In *Bonifatius-Leben und Nachwirken. Die Gestaltung des christlichen Europa im Frühmittelalter*, Hsbg. Franz J. Felten, Jörg Jarnut, Lutz E. von Padberg, 23–38. Mainz: Selbstverlag der Gesellschaft für mittelhochdeutsche Kirchengeschichte (Quellen und Abhandlungen zur Mittelrheinischen Kirchengeschichte, 121), 2007.

Извори са интернета

- Butler, Alban, Rev. „September 28 — St. Lioba Abbess.“ *The Lives of the Fathers, Martyrs, and Other Principal Saints*, Vol. IX: September. Dublin: James Duffy, 1866; Bartleby.com, 2010. www.bartleby.com/210/.
- Clay, John–Henry, „Saint Boniface pastoral strategy in central Germany, 721–751“ (овај чланак је представљен на конференцији: „Рани средњовековни манастирски живот у областима Северног мора“ на Универзитету Кент, 25. априла 2015. године), 1–12. Чланак је доступан на сајту: www.academia.edu:https://durham.academia.edu/JohnHenryClay
- Clay, John–Henry. „The Baptismal Rite in Conversion-Period Germany“ (чланак је представљен 8. јула 2015. године на Интернационалном конгресу средњовековља у Лидсу), 1–10. Чланак је доступан на сајту: www.academia.edu:https://durham.academia.edu/JohnHenryClay.
- Edmonds, Columba. „St. Columbanus.“ *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 4. New York: Robert Appleton Company, 1908. <https://www.newadvent.org/cathen/04137a.htm> (посећено 6. 8. 2020. г.).
- Kirsch, Johann Peter. „Pope St. Zachary.“ *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 15. New York: Robert Appleton Company, 1912. <https://www.newadvent.org/cathen/15743b.htm> (посећено 6. 8. 2020. г.).

- Kurth, Godefrid. „Charles Martel.“ *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 3. New York: Robert Appleton Company, 1908. <https://www.newadvent.org/cathen/03629a.htm> (посећено 24. 7. 2020. г.).
- Mann, Horace. „Pope St. Gregory III.“ *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 6, New York: Robert Appleton Company, 1909. <https://www.newadvent.org/cathen/06789a.htm> (приступљено 6. 8. 2020. г.).
- Mershman, Francis. „St. Boniface.“ *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 2. New York: Robert Appleton Company, 1907. <https://www.newadvent.org/cathen/02656a.htm> (посећено 30. 7. 2020. г.).
- Mershman, Francis. „Sts. Willibald and Winnebald.“ *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 15. New York: Robert Appleton Company, 1912. <https://www.newadvent.org/cathen/15644c.htm> (посећено 30. 7. 2020. г.).
- Mann, Horace. „Pope Stephen II (III).“ *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 14. New York: Robert Appleton Company, 1912. <https://www.newadvent.org/cathen/14288c.htm> (посећено 6. 8. 2020. г.).

Примљено: 2. 10. 2020.

Исправљено: 19. 11. 2020.

Одобрено: 1. 12. 2020.

BONIFACE'S MISSIONARY AND REFORMIST ACTIVITY IN WESTERN EUROPE

Miloš Mišković
University of Belgrade
Faculty of Orthodox Theology

Summary: This paper aims to present the missionary and reform activities of Boniface, the most important Anglo-Saxon missionary in Western Europe. Anglo-Saxon missionaries greatly contributed to the process of Christianization of Germanic tribes. Being the most important Anglo-Saxon religious representative, Boniface did more than merely perform missionary work. He received from the Pope the task of reforming the Church in Germany (eliminating the growing divergence between the clergy and the people) and returning the Frankish Church to Rome's

sphere of influence. The task received from Rome Boniface managed to accomplish only in part due to the bitter resistance of the Frankish clergy who did not tolerate him because he preached in their domain and wanted to subjugate them to Rome.

Boniface had a fair relationship with Charles Martel, but not as close one as Willibrord. Charles Martel helped him when he preached in areas that were not in the sphere of influence of the Frankish bishops. However, when Boniface received a pallium from the pope, he did not get a chair, nor was that potential chair elevated to the rank of archbishop because of the resistance of the Frankish bishop who did not want Boniface to infringe on their independence from Rome. Boniface became the titular archbishop and papal legate, but without a diocese to govern, in the part of the state he ruled. The agreement between Carloman and his brother Pepin enabled him to get a chair in Cologne, where he could not be enthroned, but was later appointed to Mainz. The withdrawal of Carloman to the monastery of Monte Cassino weakened Boniface's position in Francia. As a result, he had to implore the abbot of the monastery of Saint-Denis, Fulrad, to influence Pepin that Lull, whom Boniface appointed as his heir, could succeed him to the chair of the bishop of Mainz. Boniface's successors maintained contacts with the Frankish rulers, using their logistic assistance in the baptism of pagans. The importance of Boniface as a prominent member of the Frankish Church was recognized after his martyrdom, and he became the first saint of the Carolingian period.

Key words: Boniface, Charles Martel, Carloman, Pepin the Short, pope.

БОГОСЛУЖБЕНА УЛОГА *СТРАТЕГИКЕ*, ЗНАЧАЈ ВОЈНИХ ДУХОВНИКА И БОГОСЛУЖЕЊА У ВИЗАНТИЈСКОЈ ИДЕЈИ СВЕТОГ РАТА У ДОБА НИКИФОРА ФОКЕ (X ВЕК)

Славиша Тубин*
Епархија зворничко-
тузланска

Апстракт: У перцепицији улоге богослужења при византијској војсци, као и значају војних духовника у време цара Никифора Фоке неопходно је анализирајући оновремене изворе. Ми ћемо се у овом раду бавити питањем која је богослужбено-духовничка улога Византијске цркве, односно њених духовника у Фокиним кампањама, новоизраелској свесци и верском поимању рата? Који је значај Аћона и Аћанасија Аћонског као Фокиног духовника? Иноваторно овај рад Никифорову Стратегику неће сагледавати само као усвајену *Praecepta Militaria*, већ ради свој богослужбеној садржаја она ће бити посматрана као војно-богослужбени приручник, и сходно томе биће критички анализирана.

Кључне речи: Никифор II Фока, Аћанасије Аћонски, *Praecepta Militaria*., војни духовници.

Увод

Знак Крста је Константину донео победу код Милвијског моста, а прогон хришћана је био *casus belli* Константину да порази Ликинија, те да *pax Constantiniana* постане *pax Cristianus* (Памфил 2003, 244, 247, 252; Theophanes Confessor 1997, 23, 25). Вековима Византија је водила огорчене одбрамбене ратове са исламом и сматрала их свештеним војнама (Porphyrogenitus 1990, 125; Leo the Deacon 2005, 61.). Под стеговима и лабарумима Крста у X веку марширале су ромејске армије на Истоку, по први пут водећи освајачке ратове.

* slavisa.tubin91@gmail.com.

Идеја светог рата није престала у оном моменту када борбе нису више биле одбрамбене, напротив идеја је дошла до свог врхунца. Јавила се мисао да су пали војници — свети мученици, коју заслужују култ и богослужбени спомен. Са војском у кампањама налазило се и војно свештенство (Фока 2005).

Основне црте Никифорове владавине и његовог времена је у многоме градио његов однос са Атанасије Атонским који долази у току похода на Крит да бодри ромејске трупе. Атанасијево житије, и светогорска Служба Никифору Фоки, уз оновремене извештаје, попут Лава Ђакона пружају солидан извор за перцепцију духовничко-богослужбене улоге у ратовима. Најважнији извор јесте *Praecepta Militaria*, односно *Сѡпраѡеѡика* чији је идентификовани аутор Никифор Фока.¹ Будући да се сам Фока припремао за монаштво, своје доживљаје и аскетске праксе је преточио у Стратегици, која је била обавезна као приручник за војску. Маврикијев *Сѡпраѡеѡикон* и *Такѡѡика* Лава VI увелико су били узор Фокином војном приручнику у богослужбеном аспекту. Цар пише Стратегику која поред војних реформи и инструкција има улогу да буде и богослужбени приручник. Њен садржај има помене свакодневног јутарњег и вечерњег богослужења, пост и литургије. Смисао богослужења је био да држи на висини морални и верски дух у војсци.

1. Војна и духовна борба

1.1. Војна борба као алузија на Спасење и Божанска наклоност

Од своје војске Фока је захтевао како телесну, тако и духовну дисциплину, али су обе биле условљене једна од друге.² Телесна дисциплина је захтевала јаку духовну дисциплинованост кроз учешће у

¹ *Сѡпраѡеѡику* је као Фокино дело у Московском кодексу први идентификовао и представио научној јавности Кулаковски 1904. У западним изворима познатија је под именом *Praecepta Militaria*. Ми ћемо се користити савременијим руским преводом А. Нефедкина из 2005. године.

² Апостол Павле када је говорио о духовној дисциплини говорио је као о духовном рату и борби користећи војну терминологију, односно описујући духовни рат као наоружавање ратника (Еф. 6, 11–18). Свети Пахомије Велики као бивши војник, а потоњи монашки отац правео је строга дисциплинска правила за општежиће, и којима не може а да се не види војни утицај дисциплине (*Уѡѡави* 2016). Ава Јустин монашко облачење Атанасија Атонског у овом смислу описује као „наоружавање Христовог војника против противника“ (Поповић 1975, 78).

богослужбеном и светотајинском животу, а то је доприносило наклоности Божијој и телесној победи над непријатељима (Leo the Deacon 2005, 65). Када је византијска војска доживела пораз у једној бици на Криту, где је погинуо чувени стратег Никифор Пастилас, Фока је укорио војску јер је била разуздана не само телесно већ и духовно те да је то резултирало поразом од неверника.³ Његов рецепт је био онај Павлов да хришћани буду „будни и трезни“ (1. Сол. 5, 6). Кроз умереност уместо пијанства и опрезност духа, требало је постићи спасење од непријатељског деловања, и достићи победу. Након што је војска у Критској кампањи послушала Фокине захтеве, Лав Ђакон доноси извештаје о византијској победи (Leo the Deacon 2005, 63–66), у паралелизму са речима Посланице Солуњанима да: „Обучени у оклоп вере и љубави, и са кацигом наде спасења... Добијемо спасење кроз Господа Исуса Христа“ (1. Сол. 5, 8–9).

1.2. Поимање Крста као духовно-телесног оружја

У никифоријанској ери Крст и мач су у рату били синоними за борбу. Ради одбране Крста Ромеји су потезали мачеве, а при ратним походима, знамење Крста, односно Константиновог лабарума увек је ишло испред војске. Свака битка са неверницима се доживљавала као рекапитулација Милвијског моста. Знамење Крста, је било главно боевно обележје византијске војске и ишло је испред свих ратних застава. Крст је доживљаван као средство победе не само над духовним непријатељима, демонима већ и над телесним непријатељима Агарјанима. Ови и поред тога што су Христа доживљавали као пророка, нису признавали Крст као средство спасења, и Мухамед га је сматрао противним знамењем (Al-Buhārī 2004, 123). Лав Ђакон у свом опису не пропушта да Агарјане поистовети са духовним непријатељима за које каже да су се „борили као демони“ (Leo the Deacon 2005, 78), а да је Никифор при искрцавању са бродова на Криту пред непријатељем најпре високо уздигао знамење Крста, па затим победио (Leo the Deacon 2005, 61).⁴

³ Тактика Лава Мудрог упозорава генерале и војску да „увек пред очима имају Бога и Божији страх“, а да је то најуспешнији и, у ствари једини пут победе у рату (Leo VI 2010, 31).

⁴ Као веома важан ратни успех набраја се то што је у освајању Киликије Фока повратио „стегове Крста“ (Лав Ђакон 2005, 109).

1.3. Ратни исихазам?

Исихазам је догматски формулисао и одбранио као светогорску праксу Григорије Палама у XIV веку, но он се практиковао на Атону од његових почетака. Центар умносрдачне молитве је представљала дубока духовна усредсређеност у смирењу (и синергији ума и срца), тела и мисли, а коју је пратила молитва: Господе Исусе Христе Сине Божији помилуј ме грешног! Оновремени извештаји нам говоре како је Фока практиковао што у јавности, што потајно строге начине монашког подвига. Томе је свакако заслужан његов духовник Атанасије Атонски, чије је духовне поуке делатно прихватао (Поповић 1975, 92). Но да ли је инкорпорирајући монашке обичаје и молитвена правила Фока практиковао неку врсту исихазма, и како се то пресликавало на војску и ратна дејства? Лав Ђакон нас извештава да је практикујући личне молитве „био строг и непоколебив у својим молитвама, и свеноћним стајањима бденија, држећи ум свој неометен“ (Leo the Deacon 2005, 139). Будући да је ставове личне побожности Никифор у основним цретама преточио у *Сѣраѣици*, ту би се крио могући одговор.

А *Сѣраѣици* казује ратницима:

„Када се непријатељи приближе, свему војујућем људству приличи управо за хришћане непобедива молитва, коју је дужан сваки од њих изговарати: Господе Исусе Христе, Боже наш, помилуј нас. Амин“ (Фока 2005, 30).

Описујући бојно место пред битку, цар тражи од војске исповедање горе наведене молитве. На први поглед ствар која прави дистинкцију између монашке праксе исихазма и (условно) војне јесте што монаси практикују умносрдачну молитву самостално, дакле индивидуално свако за себе, па и онда када су у друштву других монаха и када су на послушањима, свако се за себе тихо, или макар помичући само усне исихастички моли. Са друге стране видимо да војни „исихазам“ подразумева „сво војујуће људство“. Друга ствар која би органски разликовала монашки исихазам и војно исповедање молитве јесу саме околности. Када се има у виду практиковање умносрдачне молитве, први појам који веже за њу јесте мир калуђерске „пустиње“, и одсуство сваке агресивности у тишини. Но да ли је тако, и да ли органски има разлике између ова два начина проузношења молитве: Господе Исусе Христе, помилуј ме (нас)?

Предање кроз житија светих нам казују да разлике нема! Монашка тишина у умносрдачној молитви је само затишје пре буру, одно-

сно рат, који долази са приближавањем најстрашнијег непријатеља човечанства — демона.⁵ Фока на бојном пољу телесно подражава духовну борбу.⁶ Како? На исти начин ко монаси кад им Кушач приступи једини начин да га поразе јесте призивање имена Христовог и то речима исихастичке форме (Господе Исусе Христе). Тако цар на бојишту тражи од војника да изговарају „за хришћане непобедиву молитву“, односно ону која побеђује противнике, јер Стратеги-ка одише мишљу да Ромејима војну победу неће донети само голо оружје, већ „уз помоћ Бога и заступништвом Пречисте Његове Мајке непријатељи бивају побеђени“ (Фока 2005, 32). Када би се војнички појам: „помилуј нас“, сагледавао у аспекту војске као колективног „Ја“ организма, онда би имао исти смисао као монашки појам „помилуј ме“. Даље пред само ступање у бој у војно-молитвеном входу „нема забуне, чак *ни звука*“, дакле од војске се захтева *тишина*! Ова заповест долази после заповести о Господњој молитви, дакле војници не кличу наглас већ, као исихасти у себи, (да би на звук трубе стали, опет кренули и поновили Господњу молитву), а на знак друге трубе на глас проузвели молитву о укрепљењу. У прилог тога свакако иде и опис свакодневног богослужења из Стратегике која каже да на молитве химни свакодневног богослужења „сва војска *узвикује* Господе помилуј“ (Фока 2005, 38). Разлике између „тихе“ Господње молитве, где је сва војска присутна и оних где сва армија „узвикује Господе помилуј“, показује нам још једним детаљем да можемо закључити да је војска исповедала Господњу молитву са елементима онога што ће доцније бити познато под именом монашке праксе исихазма.

2. Нови Израил и Синови Агарини

2.1. Новоизраиљска самосвест

Окружена непријатељима са свих страна вековима Византија је била упућена искључиво на себе. Снагу је црпила из своје вере. Као некада у старини окружен непријатељима Стари Израил, тако су себе Ромеји сматрали Новим Израилем. Овакво схватање су црпели из Библије и богослужбене самоидентификације Цркве као Новог

⁵ О демонском устројству као војном и нападима на светитеље у представама демона као наступајуће војске (Dennis 2001: 36).

⁶ Фокин егзапостилар говори како се у животу борио и против „варвара“ и против „демона“ (Служба Фоки 2008, 243), а Атанасије Атонски се као војник борио са војском демона (Поповић 1975, 94).

Израиља (Miller 2010, 57–75). Ово црквено схватање Ромејска држава је преузела и као своје. За успех у сталним одбрамбеним ратовима царство је захваљивало на чудесној Божијој помоћи и интервенцији (Phokas 1985, 147; Фока 2005, 35). Успех браће Фока⁷ у ратовима са *Атарјанима* (Арабљанима) је била приписивана „Промислу“, и благодати Божијој која је са њима (Leo the Deacon 2005, 65, 71, 74, 93). Нови Израил (Ромејско царство) је себе сматрао духовним потомством Аврамовим, односно Сариним. Непријатељ су били духовни потомци Агаре, Сарине робине, односно њеног сина Исмаила, који исповедају исламску веру.⁸ Између духовног потомства Сариног и Агариног траје рат, но будући да је он рат за веру, има свештени карактер, како за Ромеје тако и за Арабљане (Skylitzes 2010, 263; Al-Buhari 2004, 572, 559).⁹ Царев говор у ратном кампу при опсади Крита, охрабрује војску речима да ће Арабљани као „потомци робине“, ¹⁰ бити поражени (Leo the Deacon 2005, 65). Чак шта више Фока је сматрао да сам Бог води борбу против муслимана: „Христос наш истински Бог, увелико је пресекао моћ и снагу порода Исмаиловог и одбио је њихове покоље“ (Phokas 1985, 147).

2.2. Фреска Исуса Навина у Хосиос Лукас

При реконструкцији богослужбених импликација борбе *Новог Израиља* фрескопис има битну улогу. У рестаурацији цркве Хосиос Лукас 1965. године пронађена је фреска Исуса Навина. Насликана је непосредно после освајања Крита, као благодарна фреска (Сопор 1992, 305). У њеној близини су представе мозаика Луке Јеладског који пророковао освајање Крита, и Никона Метаноита који је био мисионар у рехристијанизацији острва. Фреска приказује Исуса Навина

⁷ Никифор Фока, и његов подједнако у рату успешни брат Лав Фока.

⁸ Потомство Агаре у ромејском поимању нису били само припадници арабљанског народа, већ сви они који су усвојили мухамеданску веру. Тако ромејски извори Персијанце и Турке такође називају *Атарјанима* и *Исмаилићанима*.

⁹ Мухамед је пророковао својим следбеницима да ће „засијурно бићи уништен Цезар (цар Ромеја), и после њега више Цезара неће бићи“.

¹⁰ Мисли на потомке Сарине робине Агаре. Да би размели срж Фокиних речи, у борби против „робињиног порода“, треба имати на уму не класично већ духовно ропство. У православној традицији ропство је било синоним за грех, дакле, рат против Арабљана би био рат против греха. За хришћанску идентификацију ропства као греха (Григорије Богослов 2004, 2). У вези са Исмаилом, као потомством робине Агаре, Канон Андреја Критског нам сведочи традицију како је „прогнање Исмаила детета робине“, синоним за прогнање због греха (Андреј Критски 2007, 16).

пред зидинама Јерихона. Он је представљен као типичан ромејски ратник X века. У пуној ратној опреми, у оклопу са копљем у левој руци, десном руком указује на пад зидина Јерихона (ИНав. 6, 1–16). Исто тако пред ромејским освајачима када је Фока наредио јуриш на Кандахију (критску престоницу), живописно су се урушиле њене зидине (Leo the Deacon 2005, 78). Староизраиљски праведник својом представом директно указује на критског освајача, Фоку. Са друге стране будући да фреска нема циљ да Исус-Навиновој представи да Никифоров лик, већ обичног војника, са победоносним старозаветним праведником могао је да се поистовети сваки ратник који је учествовао у светој мисији реокупације Крита, али је и сваки хришћанин у педагогији фреске могао да види поимање, циљ и смисао актуелне борбе *Новой Израиља*.

Представа Исуса Навина у Хосиос Лукас није усамљени пример из кога црпимо схватање идеје светог рата и однос цркве са војском. Напротив, X век је начинио толико велики утицај у представама светацаратника да и дан данас ми свете ратнике сликамо у ратном одјејанију ромејске војске никифоријанске ере (Grotowski 2010).

3. Војно-богослужбена дисциплина

3.1. Лични пример цара

Оновремени извори Никифора идентификују као човека које је било стало само до две ствари, а то је војска и монаштво. У његовом црквено-државној политици ове две ствари не само да нису биле секуларизоване, већ су у духу врхунца византијске симфоније биле органски везане. Ипак, пре свега Фока је ове две ствари сјединио у себи. Иако, заузет бригама државе није успео да се замонаши по плану, он је монашки подвиг инкорпорирао у свој свакодневни живот. Све оно што је тражио од војске и више од тога цар је животни практиковао строго у личној војној и монашкој дисциплини. Уздржавао се од конзумације брака, од конзумирања меса, спавао је на поду поред царског кревета, молио се целоноћно, ходио бос у литијама, у походима са војском живео као прост војник (Leo the Deacon 2005, 99, 137, 139; Skylitzes 2010, 265, 270; Ransimen 1964, 214–215).

3.2. Ратни покличи

Описи ратних Стратегија још од времена Маврикија и Лава VI су описивале ратне покличе ромејске војске пред судар са непријатељем. Ови покличи које је узвикивала сва војска имали су за циљ да подигну сопствени морал, а истовремено сруше непријатељски. Њихова садржина је била библијског и црквеног карактера. Покличи: „Са нама је Бог“, „Бог је са Римљанима“, затим „Крст покорава“, показују суштину одакле је војска црпила морал. Не помињу се световни покличи, већ они увек имају црквени карактер (Haldon 1999, 204). При Никифоровој опсади Крита, Лав Ђакон нас извештава да је истовремено Никифоров брат Лав водио контраофанзиву на граници, те да је војска са одушевљењем клицала „ратне покличе“ пред одсудни судар са муслиманима (Leo the Deacon 2005, 74). Не знамо да ли су ове покличе пре војске најпре узвикивали војни свештеници, или официри, али је јасно богослужбено порекло и самосвест војске као Божијег народа, који води свети рат.

3.3. Богослужбено-епитимијална дисциплина трупа

Да би имао непобедиву освајачку машинерију, цар је од војске непрекидно тражио војне вежбе (Leo the Deacon 2005, 68). У исто време од војске је тражено да свакодневно попут монаштва учествује у духовним вежбама,¹¹ односно свакодневном богослужењу. Оно је поред литургијског живота обухватало: јутарње и вечерње службе,¹² затим „усрдне химне и молитве“, за које се тражи од свих да буду узношене попут монашких покајања „са страхом и сузама“ (Фока 2005, 39).

Оглушење о духовне вежбе се кажњавало класичним војним епитимијама. Војник би био ошишан самим тим и понижен входом кроз шпалир, са њега би била стргнута официрска достојанства (ако их је имао), и био би кажњен до „незнатног чина“. Ипак, војник који пренебрегава богослужбене обавезе се могао спасити у једном случају. Онда када би био ухваћен требало је што пре да се окрене ка Истоку, и брзински „са страхом“ да одпочне са мољењем“ (Фока 2005, 39).

¹¹ Богослужење има обавезни карактер. Цар наређује молитве „командантима са генералима, заповедницима и осталом армијом“.

¹² Изгледа да је Фока проширио вечерње богослужење јер *Тактика* Лава VI у помиње само војне свештенике и певање Трисветог после вечере од стране све војске, док *Сираџетика* подразумева шири аспект вечерње службе (Leo VI 2010, 203).

Богослужбену дисциплину је пратила и морална. Забрањено је било у рату, убијати заробљенике, оне који су бацили оружје, жене и децу (Leo the Deacon 2005, 78–79).¹³

3.4. Пост и причешће

Захваљујући Стратегикону можемо да реконструишемо светогорске (и генерално монашке) утицаје на посничко-евхаристијску праксу војске.

Текст каже:

„Командант армије је дужан да сазове све генерале, и све људе, и да их ободри наредивши да се очисте и посте пре битке (судара са непријатељем) три дана, и то постом сухоједенија, једући само једном предвече. Исто тако сваки и, у осталим гресима да се каје пред Богом, дајући завете, да би касније од порока одступио и живео животом достојним покајања. Када се и то добро сврши, дан уочи битке, свештеници треба да принесу бескрвну жртву (евхаристије) и одслуживши уобичајену службу (литургије), да удостоје сву војску да се причести божанственим и пречистим тајнама. Потом смело и храбро са вером и поуздањем у Бога, упутити се у борбу са непријатељима“ (Фока 2005, 39).

Никифор прописује нешто несвакидашње за војску саветујући да пред судар са непријатељем трупе три дана посте и то на сухоједенију!¹⁴ Док би логични след захтевао добру телесну спремност војске која је условљена квалитетном и разноврсном исхраном цар од војске тражи три дана најстрожијег поста, баш пред војни окршај. Царево схватање успешности рата зависило примарно до воље Божије, па и не чуди да је првостепено била важна религиозна спремност и морална чистоћа.¹⁵ Испоснички аспект покајања и *мешаније* такође, доминира у тексту. Будући да су Ромеји себе сматрали Новим Израиљем, пример значаја поста пред бој је можда био инспи-

¹³ Лав Бакон нам сведочи да је Никифор видећи како се крше правила рата при освајању Кандахије јурнуо у град и обуздао распуштену војску.

¹⁴ Сухоједеније подразумева: воду, со и хлеб.

¹⁵ Сви су ратници дакле морали бити очишћени и морално беспрекорни, тим пре што су на литургијски начин тражили опрост једни од других и мирили се. На тај начин видимо системску припрему, односно предањско-житијске елементе неопходне за канонизацију.

рисан старозаветним примером Сауловог поста пред битку.¹⁶ Једење предвече је јасан указатељ на монашки утицај. Подвиг поста је био крунисан причешћем Телом и Крвљу Господа. Након тога следио је бој и страдање за веру. Ипак, Фокина испосничка војска је била победоносна. Луидпранд Кремонски јавља на Запад да Никифор Фока никада није изгубио бој, и да је то прешло у пророчанство и код Ромеја и Арабљана, да док је он жив Византија неће изгубити ни битку (Luidprand 1930, 258).

4. Војници — свети мученици

Никифор Фока 966. године је изнео пред патријарха Полиевкта захтев да сви пали ратници, и они страдали у тамницама буду свети мученици, али је одбијен (Skylitzes 2010, 263; Властар 2013, 377). Ипак неко време појављују се случајеви живости војно-мученичког култа.

Молитва Стратегике богослужбено припрема војнике пред битку: „Прими нас хришћане, удостојивши нас да бранимо веру (Фока 2005, 31). Служба која је посвећена цару Никифору, иначе написана на Светој Гори, опевава цара као другог „Авеља“, и као цара-војника и мученика који је пострадао за веру и који се борио против „демона и варвара“ (Служба Фоки 2008, 239, 243).

5. Војна освајања и рехристијанизација Истока

Вековима притискана од стране Арабљана Византија је коначно у Никифорово време кренула у контраофанзиву и освајачке походе. Као што су се границе исламског света ширили заједно са војним освајањима, тако је и византијско освајање на Истоку означавало рехристијанизацију. Крит, Киликија, Сирија су биле рехристијанизоване области. Црква је благонаклоно гледала на војне походе видећи мисионарски капацитет на новим територијама. Одмах након освајања Крита 961. године, долази на острво Никон Метаноит и почиње мисију рехристијанизације (Life of Saint Nikon 1987, 7–18). Исто се дешавало са источним војним кампањама. На походима Ромеје су пратили њихови духовници, и војни свештеници (Ransimen 1964, 211). Тако је сам Фока приликом кризе у ратној кампањи послао по

¹⁶ Битка против неверника и пост као завет Богу, да би Господ био на страни свог народа (1. Сам. 14, 24–45).

Атанасија Атонског на Свету Гору, да дође и да га ободри, а заједно са њим војску. Атанасијево житије нам приповеда да је испуњење захтева од њега тражио и савет стараца, те је свети покоровиши се захтеву са још једним монахом дошао на Крит. Иначе, раније су муслимани са Крита подузимали страховите пљачкашке и гусарске походе, од којих је патило и Атонско монаштво, сада су светогорци имали част да дођу на тријумфално освојену базу која је негда терорисала православне области (Поповић 1975, 85). Долазак Атанасија на Крит који је у међувремену пао имао је и више од симболичког значаја, јер свети био исповедник тадашњег генерала, и будућег цара који је остварио једновековни сан Ромејске државе али и цркве, претворивши својим освајањем неверничко острво у хришћанску базу. Царска Лавра на Атону се диже у спомен победе над муслиманима Крита, и то средствима из ратног плена.

Закључак

Симфонија ромејске државе и цркве је у доба Никифора Фоке резултирала великим утицајем монаштва и црквеног богослужења на војску и ратове које је Византијско царство водило против ислама на Истоку. Ширење државе се преклапало са територијама црквених мисија и рехристијанизације. Лични подвижнички примери цара, као и утицај његовог духовника Атанасија Атонског огледали су се у Никифоровој *Стирайџици* која је била не само ратни већ и богослужбени приручник за војску.

Самосвест Византије као Новог Израиља идејом се надовезала на Древни Израиљ и његове борбе са иноверним народима. Војни аспект самосвести огледао се и у рату са *Аџарјанима* као духовним потомцима Агаре. Војни покличаи су били библијског и богослужбеног порекла, а служили су подизање ратног морала трупа пред бој, као и за рушење непријатељског морала. Поред тога што је војска примала црквено-монашки утицај, дешава се обратна појава да се војни утицаји преливају на богослужење. Фрескопис и црквена химнографија су били простор успешне експанзије таквих утицаја. Осећај борбе за веру је кулминирао са захтевом Никифора Фоке да Црква канонизује све пале војнике у боју као свете мученике. Поред тога што је захтев одбијен, одређен војно-мартиролошки култ је постојао, и то управо на примеру Фоке коме се на Атону пише служба као светитељу.

Цару је изразито било стало до моралне чистоће и богослужбене дисциплине трупа јер је сматрао да је од тога зависила Божанска

наклоност и питање победе или пораза у рату. Јутарња, вечерња богослужења, литургије као и практиковање Господње молитве са елементима умносрдане молитве показују утицаје на војску атонске посничко-евхаристијске праксе. Прописи сухоједенија пред ратна дејства изразитом строгоћом откривају монашке корене.

* * *

Библиографија:

Извори — дела Никифора Фоке:

Фока, Никифор. 2005. *Стратегика*. Перевод А. К. Нефедкин. Санкт-Петербург: Алетеја.

Phokas, Nikephoros. 1985. "On Skirmishing." In *Three Byzantine Military Treatises*. Translated by George T. Dennis. Washington D. C: Dumbarton Oaks.

Други извори:

Андреј Критски. 2007. *Велики Канон Светиої Андреја Критскої*. Уредник Артемије Радосављевић. Београд: Епархија рашкопризренска.

Al-Buhari. 2004. *Buharijina zbirka hadisa*. Prevod Mehmedalija Hadžić. Sarajevo: IC El-Kalem.

Властар, Матија. 2013. *Синџајма*. Превод Татјана Суботин–Голубовић. Београд: САНУ.

Григорије Богослов. 2004. „Слово о Пасхи, и о своме колебању“. У *Свети Григорије Богослов — Дела*. Београд: Хришћанска мисао.

Поповић, Јустин. 1975. „Житије Атанасија Атонског“. У *Житија Светих за јули*. Манастир Ђелије.

Памфил, Јевсевије. 2003. *Историја Цркве*. Превод Слободан Продић. Шибеник: Епархија далматинска.

Служба в честь византийского императора Никифора Фоки. 2008. Перевод А. А. Димитриевский. Санкт-Петербург: Аксион эстин.

Leo VI. 2010. *The Taktika of Leo VI*. Translated by George Dennis. Washington D. C.: Dumbarton Oaks.

Luidprand of Cremona. 1930. *The Works of Liuidprand of Cremona: Antapodosis, Liber de Rebus Gestis Ottonis, Relatio de Legatione Constantionopolitana*. London: Carter Lane.

THE LITURGICAL ROLE OF *PRAECEPTA MILITARIA*, THE IMPORTANCE OF MILITARY CLERGY AND WORSHIP IN THE BYZANTINE IDEA OF THE HOLY WAR IN THE TIME OF NIKEPHOROS II PHOKAS (10TH CENTURY)

Slaviša Tubin

Diocese of Zvornik and Tuzla

Summary: Emperor Nikephoros II Phokas was devotee in the ascetic practice and loyal to his spiritual teacher Athanasius the Athonite. Phokas *Praecepta Militaria* show us the liturgical aspects in military services and monastic influences. Byzantium viewed itself as New Israel, and Romans considered their wars to be fights against sins of Hagarines. The main preoccupation of military priests and worship in the army was moral purity for the favor of God in war. Fasting and the Eucharists with element of Lords Prayer was the central part of the spiritual discipline prescribed by *Precepta Militaria*.

Key words: Nikephoros II Phokas, Athanasius the Athonite, *Praecepta Militaria*, military priests.

Однос Немањића ПРЕМА РИМОКАТОЛИЧКОЈ ЈЕРАРХИЈИ

Никола Илић*

Епархија крушевачка,
Крушевац

Апстракт: У овом раду се бавимо питањем односа српских владара и локалних ујравитеља из династије Немањић према римокаатоличкој јерархији у средњовековној Србији, али и ван ње. То обухвата однос Немањића према домаћој римокаатоличкој црквеној организацији, пре свега према епископату Барске и Дубровачке архиепископије, као и однос према Курији.

Кључне речи: Србија, Немањићи, Римокаатоличка Црква, Бар, Кошор, Дубровник.

Увод

Добро је позната веза српске средњовековне династије Немањић и Православне Цркве. У њихово време и њиховом делатношћу је основана аутокефална православна Српска архиепископија (1219), чији је први архиепископ и био Немањић — Св. Сава I (1219-1233), син оснивача династије, Стефана Немање. Поред Св. Саве I, на челу архиепископије је био и његов братанац Сава II (1263-1271). Захваљујући делатности немањићког владара Стефана Душана, Српска Црква је 1346. године уздигнута у ранг патријаршије. Ова помесна Црква и њен клир су били у тесној вези са Немањићима: Немањићи су бивали крунисани од стране поглавара Српске Цркве, неки су, као што је већ речено, постајали архијереји ове Цркве, велики број немањићких владара се након напуштања престола монашио у манастирима ове Цркве, неки од најзначајнијих манастира Српске Православне Цркве јесу задужбине немањићких владара, шесторица од десеторице владара из династије Немањић је канонизована, а ка-

* nickilytch@protonmail.com.

да урачунамо и Немањиће који нису били владари, тај број се диже на петнаест светитеља.

Међутим, српска држава династије Немањић је имала веома утицајну римокатоличку популацију, а самим тим и утицајан римокатолички клир. Средњовековна српска држава под династијом Немањић била је у своје време најзападнија православна држава. Као таква, она је била у најближем контакту са западним римокатоличким светом. Однос према Римокатоличкој Цркви био је битан фактор како спољашње, тако и унутрашње политике владара из династије Немањић.

Овај рад се бави управо питањем односа Немањића и јерархије Римокатоличке Цркве. Обратиће се пажња на однос према домаћој јерархији, али и према самој Курији. У циљу пружања одговора на питање односа Немањића и римокатоличке јерархије, послужиће нам пре свега домаћа хагиографска дела из овог периода и *Душанов законик* који доноси одредбе које се односе и на римокатоличко свештенство и на лаике. Поред домаћих извора, користићемо и један западњачки спис са почетка XIV века — *Анонимов Опис источне Европе* (*Anonymi Descriptio Europae Orientalis*). Најпре ћемо одредити однос оснивача лозе, великог жупана Немање, његовог брата Мирослава и старије гране Немањића — Вукана Немањића и његових синова — према римокатоличкој јерархији. У другом делу истраживања, обратићемо пажњу на однос римокатоличке јерархије и владајуће гране Немањића од краља Стефана Првовенчаног до његовог унука краља Стефана Драгутина. Трећи део истраживања се фокусира на однос римокатоличке јерархије и владајуће лозе од краља Милутина па до последњег немањићког владара, цара Уроша V. Последњи део овог истраживања јесте један екскурс у коме се износи приложничка улога владара из династије Немањић према римокатоличким светињама.

1. Однос Немање, Мирослава, Вукана Немањића и Вуканових синова према римокатоличкој јерархији

Првим контактом Немањине лозе са Римокатоличком Црквом можемо назвати само Немањино крштење. У *Житију светог Симеона* Стефан Првовенчани каже да је пре Немањиног рођења у српској земљи био „велики метеж“, те је Немањин отац био лишен земље од своје браће и склонио се у Дукљу. Затим се Немања родио у Дукљи, у Рибници, где је примио крштење — али у оквиру Римокатоличке Цркве: „А како су у земљи тој били и латински јереји, вољом Божијом удостоји

се да прими и латинско крштење у храму.¹ По повратку његовог оца у „престоно место“, Немања „се удостоји да друго крштење прими, од руке епископа и архијереја посред српске земље, у храму светих и све-хвалних и врховних апостола Петра и Павла...“² О обреду обављеном у рашком храму Св. Петра и Павла нас са више детаља обавештава Св. Сава: „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.“³ Можемо закључити да се иза „другог крштења“ Немањиног заправо крије миропомазање, што је у складу са канонским поретком Православне Цркве.⁴ Друго крштење, тј. миропомазање Немањино свакако показује његово, односно Завидино опредељење за Исток, како у црквеном тако и у политичком погледу.⁵ Немањина задужбинарска делатност у раном политичком животу, најпре на положају удеоног кнеза,⁶ а затим и у раним годинама владавине над читавом Рашком са титулом великог жупана,⁷ потврђује његову везу са Православном Црквом и окренутост Истоку. Чињеница да се Немањин најмлађи син Растко замонашио, поставши монах Сава, додатно говори о везаности ове куће за Православну Цркву.

¹ Стефан Првовенчани, *Сабрана дела*, прев. Љиљана Јухас Георгиевска (Београд — Краљево: 2017), 19.

² Исто, 19–20.

³ Свети Сава, *Сабрани списи*, Стара српска књижевност у 24 књиге, Књига друга, прев. Лазар Мирковић и Димитрије Богдановић (Београд: Просвета, Српска књижевна задруга, 1986), 118.

⁴ За више информација о начину примања неправославних хришћана у Православну Цркву кроз историју види: David Heith-Stade, „Receiving the non-Orthodox: A historical study of Greek Orthodox canon law“, *Studia canonica* 44 (2010): 399–426.

⁵ Ђоровић Немањино „прекрштавање“ оцењује овако: „Хотећи да његов син у Рашкој могне бити од утицаја и чврста корена, отац [Немањин отац Завида, *иприм. Н. И.*] је учинио ту карактеристичну промену, несумњиво као очигледан уступак схватањима која су владала у тој земљи. Ако је то крштење желео сам Немања, онда би то био јасан знак његове ране политичке увиђавности и гипкости.“ Владимир Ђоровић, *Историја Срба* (Београд: Makibook, 2010), 128.

⁶ Немања је од 1158/9. до 1166. године као удеони кнез управљао областима Топлица, Расина, Ибар и Реке (а од 1163. и Дубочицом) и у то време је у Топлици подигао два православна манастира, један посвећен св. Николи и један посвећен Богородици. За више о овоме види: Ђорђе Бубало, *Српска земља и њоморска у доба владавине Немањина*, књ. 1: *Од Сабора у Расу до сабора у Дежеву* (Београд: „Филип Вишњић“, 2019), 57–60; Ивана Коматина, *Црква и држава у српским земљама од XI до XIII века* (Београд: Историјски институт, 2016), 161–162.

⁷ После ступања на рашки престо 1166. године, а пре битке код Пантина 1168. године, Немања започиње градњу православног манастира св. Ђорђа у Расу (Ђурђеви Ступови) који је довршен 1171. године. За више о овоме види: Десанка Милошевић, Јован Нешковић, *Ђурђеви Ступови у Старом Расу* (Београд: Републички завод за заштиту споменика културе, 1983), 12.

Освајањем Зете/Дукље осамдесетих година XII века, Немањина држава се шири на територију којом у верском погледу доминира Римокатоличка Црква. Још пре самог припајања Дукље својој држави, Немања је показивао интересовање за унутрашња питања Римокатоличке Цркве у српској средини. Из једног писма сазнајемо да се противио покушајима да се Барска Црква потчини Сплиту.⁸ По припајању Дукље својој држави, Стефан Немања је поштовао затечену римокатоличку црквену јурисдикцију. Додуше, барски епископ Гргур је 1189. године напустио Дукљу, заједно са Десиславом, женом некадашњег кнеза Дукље. Ово се можда може протумачити као резултат Немањиног притиска или мешања у унутрашња питања Римокатоличке Цркве.⁹ Једна од првих одлука которске општине у доба Немање (*tempore domini nostri Nemanne, iurani Rasse*) се тиче повластица цркви Св. Трифуна.¹⁰ Ово нам говори да је црквени живот католика наставио нормалним током. Немања је, свесно или несвесно, допринео јачању дубровачке позиције у барско-дубровачком спору око барске независности. У уговору Немање и Дубровника из 1186. дубровачки архиепископ Трибун заузима истакнуто место међу потписницима, одмах испод сицилијанског краља Виљема II, који је у то време био номинални господар Дубровника, а изнад краљевог представника Тасилгарда и дубровачког кнеза Гервасија (Крваша). Већ 28. марта 1187. папа Урбан III потврђује дубровачком архиепископу јурисдикцију над Захумљем, Србијом, *што је Босна* (*regnum Seruilie quod est Bosna*), Травунијом, Котором (тј. Росама), Будвом, Баром, Улцињом, Скадром, Дривастом и Пилотом. Већ у мају 1189. године улцињски епископ фактички признаје дубровачког архиепископа за себи надређеног митрополита.¹¹

Немањин брат Мирослав, удеони кнез Хума, имао је знатно оштрији став према римокатолицима. Из два писма папе Александра III сазнајемо о Мирослављевом сукобу са Римокатоличком Црквом. Прво писмо, од 6. јула 1181. године, упућено је угарском краљу Бели III од кога се тражи да се постара да се новац који је припадао сплитском архиепископу Рајнерију врати Сплитској Цркви. Не знамо како је Мирослав ушао у сукоб са Сплитском архиепископијом — знамо да је Хум био под јурисдикцијом Дубровачке архиепископије — али се

⁸ Сима М. Ђирковић и остали, *Историја Црне Горе: књ. II, том 1*, (Титоград: Редакција за историју Црне Горе, 1970), 15.

⁹ Исто, 15.

¹⁰ Ристо Ковијанић, *Витиа Кошоранин, неимар Дечана* (Београд: Нолит, 1962), 85.

¹¹ Коматина, *Црква и држава у српским земљама*, 215–218.

новац бесправно нашао у његовим рукама.¹² Од овог сукоба је знатно битнији проблем изложен у писму од 7. јула 1181. године, које је упућено директно кнезу Мирославу. У њему се Мирослав критикује што није примио папског легата поводом враћања новца Сплитској архиепископији и што — још битније — не дозвољава да се посвете „она места у којима се зна да су некада биле катедралне столице“, због чега га је папски изасланик Теобалд екскомуницирао.¹³ Ово можда указује на прогон римокатоличких епископа од стране Мирослава, пре свега стонског епископа који је био надлежан за Хум. У Дубровнику се у каснијим временима развило предање да је кнез Мирослав протерао стонског епископа Доната и није дао да се посвети други. Такође, писма папе Мартина IV и Хонорија IV из 1284. и 1286. говоре да су Стонска и Требињска епархија дуго упражњене, те именовање нових епископа прелази са Дубровника на сам Рим. Додуше, ова писма су знатно каснијег датума и не може се са сигурношћу тврдити да је такво стање последица само Мирослављеве делатности.¹⁴ Кад је први српски архиепископ Св. Сава 1219. године основао Хумску епархију, изгледа да тамо уопште није било никакве Цркве и да је Сава само обновио запуштену римокатоличку Стонску епархију, али овај пут као епархију Православне Цркве; чак је некадашње седиште Стонске епархије преузето за ново седиште Хумске.¹⁵ Све наведено упућује на затирање римокатоличке црквене организације у Хуму, можда баш у време кнеза Мирослава.

Немањин најстарији син Вукан се, као *краљ Дукље и Далмације*, током своје управе овим крајевима издавао за заштитника Римокатоличке Цркве у својој земљи. Крајем XII века се активно посвећује решавању унутрашњих проблема Барске Цркве. Он шаље писмо папи Иноћентију III (кога из неког разлога сматра за рођака) којим га моли да му упути легате. Папа шаље два легата, Јована и Симеона, који почетком 1199. године крећу у Дукљу, те је у првој половини исте године у њиховом присуству одржан црквени сабор у Бару.¹⁶ Видимо да легати на сабору признају барског архијереја за *архиепископа дукљанског* који има јурисдикцију над епископима Арбана (Кроје), Скадра, Пилота, Дриваста, Свача, Улциња и Сарда. Овим сабором је тако привремено разрешен спор са Дубровником и Бар је потврђен као

¹² Исто, 209–210.

¹³ Исто, 209.

¹⁴ Исто, 209–211.

¹⁵ Исто, 288.

¹⁶ Ђирковић, *Историја Црне Горе: књ. II, том 1*, 15; Коматина, *Црква и држава у српским земљама*, 222–223.

архиепископија. Из касније преписке барског архиепископа Јована и папе видимо да је и Рим признао Бар као архиепископију.¹⁷ Поред положаја Барске Цркве, овај сабор се бавио проблемом симоније и неким брачним питањима.¹⁸ Битно је нагласити да Вукан у писму којим папу обавештава о одлукама дукљанског црквеног сабора пише и о присуству јеретика у Босни. Вукан оптужује бана Кулина и његову сестру, жену покојног хумског кнеза Мирослава, да су јеретици и да су одвели више од десет хиљада хришћана у јерес. Вукан овим писмом моли папу да подстакне угарског краља да истреби јеретике.¹⁹ Занимљиво је да Вукан не шаље посебно писмо о јеретичима, већ је обавештење о јереси стављено у писмо чија је главна намена да извести папу о недавно одржаном црквеном сабору у Дукљи. Стиче се утисак да Вукан само користи прилику да, као ревносни хришћанин, скрене папи пажњу на проблем.²⁰ Видимо да Вукан о јереси обавештава Римску Цркву. Он очигледно поштује јурисдикцију Римокатоличке Цркве над Босном — територија Босне је била под јурисдикцијом Дубровачке архиепископије²¹ — без обзира на шизму и окренутост његове породице према Источној Цркви.

Вуканово мешање у унутрашње ствари Римокатоличке Цркве у својој управној области видимо и на једном конкретном примеру из овог периода. Наиме, епископ Свача, Доминик је био оптужен за убиство. Он је ту оптужбу негирао и кривицу пребацио на двојицу свештеника. Не видимо да је сабор у Бару ишта озбиљније преузео по овом питању, а нешто касније Доминик одлази у Рим. Он се из Рима враћа са писмом које је говорило да му је папа вратио епископско достојанство, али је у међувремену био изабран нови епископ у Свачу. Пошто нови епископ још није био потврђен, барски архиепископ Јован је вратио Доминика на место епископа. Овде се умешао Вукан, који је наредио Доминику и новом епископу да се јаве папи на суд. Доминик је на то побегао у Угарску, а нови епископ је однео његова писма у Рим, где се показало да су фалсификати.²²

Вуканов син Ђорђе се помиње у два документа склопљена 22. априла 1242. године у Дубровнику. У првом документу се говори о пријатељским односима Улциња и Дубровника. Другим документом се, пак, улцињски епископ Марко потчињава Дубровачкој архиепи-

¹⁷ Коматина, *Црква и држава у српским земљама*, 222–227.

¹⁸ Ђирковић, *Историја Црне Горе: књ. II, шом 1*, 15–17.

¹⁹ Коматина, *Црква и држава у српским земљама*, 230–231.

²⁰ Исто, 231.

²¹ Исто, 228.

²² Ђирковић, *Историја Црне Горе: књ. II, шом 1*, 17–18.

скопији. Из документа се чини да је ово урађено уз одобрење кнеза Ђорђа.²³ Коматина сматра да је мало вероватно да би Ђорђе свесно ишао против црквене политике свога оца. Можда се његов помен од састављача документа само користи да би улцињском епископу дао легитимитет у очима Дубровчана. Из истог разлога имамо помен српског краља у првом документу.²⁴ Још један документ је склопљен 10. августа 1242. у Дубровнику. Овим документом се поново Улцињ подводи под јурисдикцију Дубровника, што значи да је први покушај био неуспешан.²⁵ Све ово се дешава непосредно после татарских пустошења приморја, а пре уклањања Стефана Владислава са престола, тако да се може претпоставити да је Ђорђе имао прилику да наступа самосталније него иначе, коју је искористио да се умеша у барско-дубровачки црквени спор. Ова епизода са Улцињом није пореметила српско-дубровачке односе: нови краљ Урош I је већ средином 1243. године склопио уговор са Дубровником.²⁶

Када узмемо у обзир све досад речено, битно је питање деноминацијске припадности Вукана и његових синова. Да ли су они били верници Римокатоличке Цркве? Одговор је по свему судећи негативан.

Што се тиче самог Вукана, имамо сведочанства која говоре у прилог његовом православљу и то из периода његове власти над читавом државом са титулом великог жупана (1202–1204/5). Два папска писма од 22. марта 1203. године сведоче о томе да је папа покушао да искористи политичку ситуацију у Србији како би проширио Римску Цркву на рашке крајеве. Једним писмом се налаже калочком архиепископу да оде у Србију и Римокатоличкој Цркви приведе *великој жуџана Вукана, њрелаше и њлемеће ње земље*. Другим писмом се Вукан обавештава о посланству калочког архиепископа. Поред тога, имамо преписку папе и угарског краља Емерика у којој се јасно види да је папа, уз слагање угарског краља, планирао да, по привођењу Римској Цркви, великом жупану Вукану да краљевску круну, уз очување угарске врховне власти.²⁷ Да све није ишло по папском плану

²³ Коматина, *Црква и држава у српским земљама*, 308–309.

²⁴ Исто, 309.

²⁵ Исто, 310.

²⁶ Ђирковић, *Историја Црне Горе: књ. II, том 1*, 12.

²⁷ Након што је Вукан, уз помоћ Угарске, преузео власт у Расу 1202. године за себе је узео титулу великог жупана, а угарски краљ Емерик је својој титули додао наслов *краља Србије*. Овим је, из угарске перспективе, Србија постала територија под угарском круном; њом су могли да управљају владари са нижим титулама, попут великог жупана, али је једини легитимни краљ у Србији био краљ Угарске. Зато је папа морао прво направити договор са угарским краљем како би се у Србији крунисао неки други краљ. Касније је и Стефан имао овај проблем. Крунисао се у јесен 1217. године, у тренутку

говори то да Вукан није добио краљевску круну, а Србија није постала римокатоличка држава.²⁸ Друго битно сведочанство јесте тзв. *Вуканово јеванђеље*. Ово дело је, како нас само обавештава, настало у пећини код града Раса, у време великог жупана Вукана. Написао га је православни монах Симеон. Доказано је да је ово Јеванђеље почело да се пише у време великог жупана Стефана, а завршено је у време Вуканове власти над Расом, што нам говори да је Вукан наставио покровитељство над књижевним радом православних монаха.²⁹

Припадност Православној Цркви је приметна и код Вуканових синова. Колико нам је познато, Вукан је имао петорицу синова: Ђорђа, Владина/Младена, Стефана, Димитрија (Давида) и Растка (Теодосија). Најстарији Вуканов син Ђорђе је сахрањен у православном манастиру Сопоћани. О Владиновом животу, осим једног помена уз брата Ђорђа, немамо података. Стефан Вукановић је учествовао у утврђивању источне границе православне Хумске епархије Српске Цркве и 1252. године је подигао православни манастир Морачу. Он је, уз своје рођаке српске владаре, фрескописан као део чувене Лозе Немањића која се налази у Високим Дечанима и у Пећком манастиру. Димитрије Вукановић се замонашио, поставши православни монах Давид, те је 1281/2. године подигао православни манастир посвећен Богојављењу, по њему прозван Давидовица. Давид је чак канонизован од стране Православне Цркве, тако да се о његовој неправославности не може говорити. Вуканов син Растко се такође замонашио, поставши монах Теодосије. Сахрањен је у Студеници.³⁰

када је угарски краљ Андрија био одсутан због крсташког похода. Андрија је по свом повратку био спреман да ратује са Србијом због овог чина. Рат је избегнут захваљујући дипломатији Стефановог брата Саве. Коматина, *Црква и држава у српским земљама*, 249–251; Бубало, *Српска земља и њоморска*, 103–108.

²⁸ Коматина, *Црква и држава у српским земљама*, 250–251.

²⁹ Исто, 251–252; Ђирковић, *Историја Црне Горе: књ. II, том 1*, 102–107. Више о овоме у: Ивица Чаировић, „Вукан Немањић и папа Иннокентије III“, *Acta Patristica*, Vol. X, no. 21 (2019): 197–214.

³⁰ Милош Благојевић, „Титуле принчева из куће Немањића у XII и XIII веку“, *Манастир Морача*, уред. Бранислав Тодић и Даница Поповић (Београд: Балканолошки институт САНУ, 2006), 41; Милош Благојевић, „Немањићи и државност Зете — Дукље — Црне Горе“, *Зборник Мајнице српске за историју*, бр. 83 (2011): 17–18; Дејан Јечменица, *Немањићи другог реда* (Београд: Филозофски факултет, 2018), 51, 66–74; Даница Поповић, „Ктитор Мораче и његов култ“, *Манастир Морача*, уред. Бранислав Тодић и Даница Поповић (Београд: Балканолошки институт САНУ, 2006), 55–72.

2. Однос Стефана Провенчаног, Стефанових синова, Јелене Анжујске и Драгутина према римокатоличкој јерархији

Стефан Провенчани (велики жупан: 1196–1202, 1204/05–1217, краљ: 1217–1227) у свом првом познатом писму папи (1199) каже да су његов отац и он увек ишли *с ѿојама свѣше Римске Цркве*. Видимо да се Стефан овде папи обраћа неискрено, користи неистину како би приволео папу да делује на начин који би му донео политичку корист, конкретно краљевску круну.³¹ Стефан Немањић је у више наврата тражио краљевску круну од папе, добивши је најзад 1217. године. Ово политичко повезивање са папом има корене у политичкој улози коју је римска катедра себи приписала. Моћ папства доживљава врхунац у време понтификата папе Иноћентија III (1198–1216). Његова делатност проткана је идејом да римски епископ поред примата у Цркви има и врховну световну власт. Иноћентије је говорио како је Бог створио две власти: папску као врховну и световну (царску) као потчињену папској. Папска власт је представљена као извор световне власти. Папа се назива *намесник Христов* (*Vicarius Christi*), он „држи средину између Бога и човека, мањи од Бога, већи од човека“. Папа је својој политичкој власти тежио подредити не само римокатолике, већ и некатоличке владаре. У Иноћентијево време се (1204. године) десило и крсташко рушење Византије, што папа у почетку није подржавао, али је касније овај догађај тумачио као Божију вољу да Грци поново крену стопама Римске Цркве.³² Тако се на Западу развија политички систем где папа потврђује, тачније пружа већи или мањи степен суверенитета некој држави. На Истоку то није постојало: византијски цареви су околним владарима давали само ниже византијске титуле, наглашавајући тако подређеност тих владара Византији и власт цара као једину суверену. Једини облик признавања независности долазио је изокола црквеним уређењем — цариградски патријарх би дозволио формирање помесне Цркве са локалним народним језиком у некој држави, признавајући тако неки вид засебности и самосталности на том подручју.³³ Стефан је 1217. године, у време Иноћентијевог наследника папе Хонорија III, коначно добио краљевски венац, те је признао папску власт. Ово признање се односило на политички систем: признат је папски државотворни ауторитет круни-

³¹ Коматина, *Црква и држава у српским земљама*, 248–249.

³² Владан Станковић, „Утицај папства на Србију и Бугарску крајем XII и почетком XIII века“, *Теме* XL, бр. 2 (2016): 585–587.

³³ Исто, 587, 593.

сањем од стране папског легата, а сам Стефан је остао православан. Штавише, само две године касније (1219) Стефанов брат Сава издејствовао је стварање аутокефалне Српске архиепископије од патријарха у Никеји, те постао и први српски архиепископ, јачајући тако позицију Православне Цркве у држави свога брата.³⁴

Стефан Првовенчани је због своје политичке везаности за папу сигурно морао бити у добрим односима са Римокатоличком Црквом у својој држави, конкретно Барском архиепископијом, Которском епархијом и епархијама Дубровачке архиепископије. Постоји сачувана повеља упућена бенедиктинском манастиру на острву Мљету, из 1220. године, којом се потврђују манастирски поседи и повластице.³⁵ Но, за разлику од свог старијег брата Вукана, Стефан се изгледа није мешао у унутрашња питања римокатолика у својој држави. Заправо, у његово време, делатношћу његовог млађег брата Саве, настаје највећи такмац Римокатоличке Цркве у овим крајевима — Српска Црква. Оснивање Српске архиепископије 1219. године резултовало је смањењем утицаја и броја верника Барске и Дубровачке архиепископије у приморју. Не видимо да су Барска и Дубровачка Црква било како реаговале на оснивање Зетске и Хумске православне епархије на територији под својом јурисдикцијом.³⁶

Радослав (1227–1234) и Владислав (1234–1243) се изгледа нису много занимали за унутрашња питања Римокатоличке Цркве у својој држави. Барско-дубровачки спор је наставио да тече без мешања српских краљева. Додуше, средином треће деценије XIII века се из Бара често чују жалбе због притисака од стране лаика. Сам архиепископ је неканонски посветио једног епископа из страха од „световног господара“. Можда се под овим мисли на краља Владислава. Из каснијег периода (након његовог силаска са престола) видимо да је Владислав био непријатељски расположен према самом папи. У време његове владавине улцињски епископ отказује послушност Бару и приклања се Дубровнику.³⁷

Римокатоличком Црквом у Србији ће се активније бавити Стефанов син и трећи по реду наследник на престолу краљ Стефан Урош I (1243–1276). Урош је узео учешћа у решавању барско-дубро-

³⁴ Исто, 589–590.

³⁵ Драгослав Срејовић и остали, *Историја српског народа*, књ. I: *Од најстаријих времена до Маришке бишке (1371)* (Београд: Српска књижевна задруга, 1981), 304.

³⁶ Коматина, *Црква и држава у српским земљама*, 304–305.

³⁷ Ђирковић, *Историја Црне Горе*: књ. II, *том 1*, 20; Ivica Puljić, „Sedam stoljeća otoka Mrkana u naslovu trebinjskih biskupa“, *Hercegovina: Časopis za kulturno i povijesno naslijeđe*, Vol. XXVI, no. 1 (2015): 91–92.

вачког спора, поступајући као заштитник барских интереса. Ово му је донело огромну популарност међу домаћим римокатолицима у приморју. О Урошевој популарности међу римокатолицима из приморја говори и један конкретан пример. Дубровник је у мају 1247. године послао у Бар једно посланство на чијем је челу био ђакон Матеј. Посланици су од римокатоличког клира дочекани хладно, чак су одбили да разговарају и чују писмо дубровачког архиепископа. Народ је пак показивао отворено непријатељство, наводно узвикујући: „Шта је папа?! Господар наш краљ Урош је нама папа!“ Након овога су Дубровчани од барског кнеза тражили да им обезбеди пролаз до мора, јер су до њих долазили гласови да им се спрема препад на путу.³⁸ Стављање световног владара, чак некатоличког световног владара, изнад папе говори о поверењу домаћих римокатолика у Уроша. Видеће се касније да уздање Барске архиепископије у Уроша није било узалудно.

Спровођење доказног поступка у Дубровнику, јула 1252. године, у оквиру парнице између Бара и Дубровника, било је оптерећено присуством војске краља Уроша под дубровачким зидинама. Српска војска је опустошила дубровачку околину. Чак су довучене и опсадне справе. Непријатељски став српског краља осујетио је понављање поступка у Бару предвиђено за 24. август. Краљ Урош не само да није издао дубровачком архиепископу, или његовом изасланику, писану гаранцију за слободан пролаз, већ су до Дубровника стизале гласине да је претио како ће одрати архиепископа. Краљевом брату Владиславу стављају се у уста увреде према папи и кардиналима, које је наводно називао псима.³⁹ Дубровник је, у жељи да силом реши црквени спор у корист Дубровачке архиепископије и одговори на силу краља Уроша, у лето 1253. године склопио савез са Бугарском против Српске краљевине. Савезу се у мају 1254. године прикључио и син хумског кнеза Андрије, жупан Радослав. Овај савез није имао успеха у рату са Србијом. Бугарска војска јесте упала у Србију плачкајући и том приликом је страдао манастир Св. Петра на Лиму, али није начинила озбиљније последице. Дубровник је 8. новембра 1254. био принуђен да склопи неповољан мир са Урошем. Већ почетком 1255. године Дубровчани су повукли са Курије свог заступника у спору са Баром.⁴⁰

³⁸ Ђирковић, *Историја Црне Горе: књ. II, том 1*, 22–23; Бубало, *Српска земља и њоморска*, 166–167; Коматина, *Црква и држава у српским земљама*, 312–313; Ђоровић, *Историја Срба*, 152–153; Радослав М. Грујић, *Православна Српска Црква* (Београд — Крагујевац: Каленић, 1995³), 35.

³⁹ Бубало, *Српска земља и њоморска*, 169.

⁴⁰ Исто, 170–172.

Иако се Урош издавао за заштитника Барске архиепископије и римокатолика у Српској краљевини, ситуација није увек била повољна по католички клир. На пример, папа Александар IV је 1258. године наредио Задарској и Барској архиепископији да пружи заштиту фрањевцима, који су у Далмацији и Србији подвргнути *непријатностима и насртјајима неваљалаца*.⁴¹ Не можемо са сигурношћу рећи ко су ови неваљалци, али није немогуће да је у питању српска властела. У Урошево време је такође протеран римокатолички требињски епископ. Додуше, требињски епископ је био суфраган дубровачког архиепископа, тако да се његово протеривање може везати за барско-дубровачки сукоб и Урошеву интервенцију у корист Бара.⁴²

Ближе односе са римокатолицима одржавала је Урошева жена Јелена Анжујска, посебно после Урошевог пада са власти и смрти која је уследила следеће године. Сама Јелена је дуго била римокатолкиња. Данило II за Јелену каже да је „од племена фрушкога“, повезујући је тако са Французима.⁴³ Данашња историографија је Јеленине родитеље препознала у угарском племићу Јовану Анђелу и Матилди де Куртене.⁴⁴ По доласку у Србију, Јелена је примила православље, о чему сведочи то што је имала духовне оце у Светој земљи и на Светој Гори, подигла је православни манастир Градац, те се у старости замонашила по православном обреду и изразила жељу да буде сахрањена у Градцу,⁴⁵ али она никад није заборавила деноминацију својих родитеља.

Могуће је да је управо она обавестила Рим о томе да су Требињска и Стонска епархија Римокатоличке Цркве упражњене. Папа Мартин IV је 1284. године наредио дубровачком архиепископу Бо-

⁴¹ Валентина Живковић, „Проповеднички редови у касносредњовековном Котору“, *Историјски часопис*, књ. L (2003): 79.

⁴² Puljić, „*Sedam stoljeća otoka Mrkana u naslovu trebinjskih biskupa*“, 91.

⁴³ Данило Други, *Животи краљева и архиепископа српских*; *Службе*, уред. Гордон Мак Данијел, прев. Лазар Мирковић, Димитрије Богдановић и Дамњан Петровић (Београд: Просвета, 2008), 98.

⁴⁴ Борис Стојковски, „Краљица Јелена и Угарска“, *Јелена — краљица, монахиња, светитељка: Темашки зборник радова посвећених краљици Јелени*, уред. Катарина Митровић (Манастир Градац: 2015), 41–42.

⁴⁵ Данило Други, *Животи краљева и архиепископа српских*, 104–132. Такође, треба имати на уму карактер средњовековног династичког брака по коме је конфесија увек била усклађена са мужем и владарским двором у који се долази. Више о вероисповести краљице Јелене у: Растко Јовић, „Краљица Јелена: светитељство Истока и Запада“, *Јелена — краљица, монахиња, светитељка: Темашки зборник радова посвећених краљици Јелени*, уред. Катарина Митровић (Манастир Градац: 2015), 171–182; Бранислав Цветковић, Гордана Гаврић, „Краљица Јелена и фрањевци“, *Јелена — краљица, монахиња, светитељка: Темашки зборник радова посвећених краљици Јелени*, уред. Катарина Митровић (Манастир Градац: 2015), 129–130.

навентури да постави нове епископе, што је вероватно учињено после 1286. године. У сваком случају, у време Јеленине управе Зетом и Требињем долази до обнове римокатоличке Требињске епархије.⁴⁶ Из папских писма сазнајемо да је архиђакон Марин Жаретић у Јеленино име обавестио папу о жељи бугарског цара Ђорђа Тертера да пређе у Римску Цркву, те папа преко Јелене покушава да обави ову мисију. Јелена се заиста састала са царем Ђорђем овим поводом, али од његовог преласка у римокатоличанство ништа није било. Из писма од 11. јуна 1291. године видимо да се краљица Јелена, уз барског архиепископа Михаила, лично заложила да римокатолици у недавно обновљеном граду Сапи добију право да оснују епископију.⁴⁷

Јелена се старала и о римокатоличким монашким редовима у српском приморју. Богато је даровала бенедиктински Ратачки манастир и обновила бенедиктински манастир Св. Срђа и Вакха на Бојани. Уз сам тај манастир, у Јеленино време, настаје трг који је био једно од четири места преко којих се у српској држави одвијала трговина сољу.⁴⁸ Јелена је помагала и фрањевце у српском приморју. Захваљујући њеном деловању 1288. године су освећене четири фрањевачке цркве у приморју: у Бару (црква Св. Николе), Котору (црква Св. Фрање), Улцињу (црква Св. Марије) и Скадру (црква Св. Марије).⁴⁹

Блиске везе са Римокатоличком Црквом је одржавао и краљ Стефан Драгутин (1276–1282). Блискост Драгутина и Римске Цркве довела је до тога да се у хрватској историографији он готово по правилу сматра римокатоликом.⁵⁰ Његов пријатељски став према Риму се види у годинама владавине над угарском Мачванском бановином, која је обухватала Београд, Мачву и североисточну Босну, такозваном Сремском краљевином. Драгутин као „сремски краљ“ влада од 1284. године па до своје смрти 1316. године.

Папа Никола IV, 1291. године, у Драгутинову земљу шаље два фрањевца, познаваоце словенског језика, ради званичне истраге против јеретика. Ово се свакако односи на истрагу богумила у босанским крајевима Драгутинове Сремске краљевине, а у вези са претходном пре-

⁴⁶ Ђуро Тошић, *Требињска област у Средњем вијеку* (Београд: Историјски институт САНУ, 1998), 81; Puljić, „Sedam stoljeća otoka Mrkana u naslovu trebinjskih biskupa“, 92–93.

⁴⁷ Коматина, *Црква и држава у српским земљама*, 381.

⁴⁸ Катарина Митровић, „Краљица Јелена и бенедиктинске традиције у Приморју“, *Јелена — краљица, монахиња, свейишљка: Тематски зборник радова посвећених краљици Јелени*, уред. Катарина Митровић (Манастир Градац: 2015), 65–81.

⁴⁹ Цветковић, Гаврић, „Краљица Јелена и фрањевци“, 121.

⁵⁰ Немања П. Цвитковац, „Верска политика Стефана Драгутина Немањића у светлу српске и хрватске историографије“, *Теолошки погледи*, год. L, бр. 1 (2017): 101–105.

писком са краљем Драгутином у којој Драгутин обавештава папу да у Босни има пуно јеретика и тражи редовнике који би поучили становништво правој вери.⁵¹ Овде видимо да се Драгутин ослања на Римску Цркву у процесу (ре)христијанизације својих поданика. Исте године се из преписке папе Николе и Драгутина види да су Драгутинове земље стављене под папску заштиту.⁵²

Историчари наклонени тези да је Драгутин током управе Сремском краљевином био римокатолик истичу преписку папе и Драгутина из 1291. године за доказ његове оданости Риму у црквеном погледу. Ипак, папска заштита не означава аутоматски и припадност Римокатоличкој Цркви. Наиме, под папском заштитом је једно време током XIII века био и православни манастир Св. Катарине на Синају. Овај манастир је остао под јурисдикцијом Православне Цркве, а папа се јавља као заштитник манастира у споровима око прикупљања десетка, повреде манастирских поседа и крађе његових добара. Под заштитом папа су кроз средњи век често били и Јевреји. Овде исто није у питању покатоличавање, већ су Јевреји стављани под папску заштиту управо да би се спречило насилно покатоличавање.⁵³

Што се тиче мисије у Босни, занимљиво је да архиепископ Данило II хвали Драгутина због обраћања јеретика у *хришћанску веру*. Из Даниловог *Зборника* се да закључити да он под хришћанством и хришћанском вером мисли на православље, док римокатоличанство назива латинском вером. Данило II има негативан став према Западу, чак за византијског цара Михаила VIII Палеолога због склапања Лионске уније каже да га је ђаво преварио. Као такав, сигурно не би имао речи хвале за Драгутиново покровитељство над римском мисијом у Босни. Ово упућује на постојање православне мисије у Босни у Драгутиново време. Током Драгутинове владавине севернобосанским крајевима имамо помен „епископа босанског“ Василија. Није искључено да је у Драгутиново време Српска Црква имала своју епархију у Босни. Постоји теза да се под босанским епископом заправо мисли на мачванског епископа Српске Цркве.⁵⁴ Вероватно је Драгутин у Босни организовао две мисије: једну са Запада и једну са Истока.

⁵¹ Јелена Мргић, *Северна Босна: 13–16 век* (Београд: Историјски институт, 2008), 61; Миодраг Ал. Пурковић, „Авињонске папе и српске земље“, *Из српске средњовековне историје* (Београд: Радио-телевизија Србије, 2016), 15–16.

⁵² Немања П. Цвитковац, „Црквена припадност краља Драгутина после 1291. године“, *Баштина*, св. 48, (2019): 355–357.

⁵³ Исто, 357–359.

⁵⁴ Немања П. Цвитковац, „Архиепископ Данило II, ‘хришћанска вера’ и фрањевци“, *Баштина*, св. 44 (2018): 121–138; Цвитковац, „Верска политика Стефана Драгутина Немањића“, 107–108; Коматина, *Црква и држава у српским земљама*, 386–387.

У прилог Драгутиновој православној идеји и неуспели покушај брака неког Драгутиновог сина (вероватно Владислава) и ћерке ердељског војводе Ладислава Апора 1308-1309. године. Из преписке између папе Климента V и кардинала Гентила види се да је препрека браку то што Драгутин и његов син нису католици. Због овог брака је кардинал Гентил екскомуницирао Ладислава Апора за Божић 1309. године, те је Ладислав одустао од брака.⁵⁵ Драгутин је био приложник православних светиња у Светој земљи, на Синају, па и у далекој Русији. Одржавао је живу преписку са својим духовним оцем на Јордану, монахом Галактионом. Сам се замонашио пред крај живота, поставши монах Теоктист. Сахрањен је по својој жељи у православном манастиру Ђурђеви Ступови. Чак је по смрти канонизован од стране Православне Цркве.⁵⁶ Ове чињенице недвосмислено говоре о његовој православној идеји у црквеном погледу.

Драгутинова управа Мачвом и Београдом пропраћена је јачањем утицаја Православне Цркве у тим крајевима. Једно писмо папе Николе IV упућено 1. августа 1290. године легату епископу Еугубину сведочи о потискивању римокатоличке црквене организације из Београда. Папа истиче да се *шизматски епископ* учврстио у Београду, уз подршку моћника, те диже цркве, доводи своје свештенике и чини *свијари скандалозне и увредљиве за самог Бога и истинске вернике*. Поменути шизматски епископ је свакако мачвански епископ Српске Цркве.⁵⁷ По повратку Београда у угарске руке 1319. године, почиње обнова римокатоличке црквене организације. У документу о именовању доминиканца Андрије за београдског епископа из 1322. године, папа Јован XXII говори како у граду нема довољно свештеника ни верника, а да је шизматика много. Ширење православног утицаја на сремску земљу у Драгутиново доба је оставило трагове видљиве деценијама након њеног враћања под власт Угарске — мачвански бан Никола I Горјански је 1375. године писао папи, захтевајући да му упути фрањевце из Босне како би сузбили деловање шизматика у његовој бановини.⁵⁸ Мачванска епархија Српске Цркве је наставила да делује и након поновног успостављања угарске власти, али у смањеном обиму и са промењеним седиштем.⁵⁹

⁵⁵ Цвитковац, „Црквена припадност краља Драгутина“, 364.

⁵⁶ Исто, 366–367.

⁵⁷ Катарина Митровић, Марија Копривица, „Београдско-мачванска епископија између православља и католичанства (XI — прве деценије XIV века)“, *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*, књ. LXXXII (2016): 7–8.

⁵⁸ Исто, 13–16.

⁵⁹ Исто, 14.

Напред наведено показује двојак однос краља Стефана Драгутина према Римокатоличкој Цркви — он ју је изгледа сматрао довољно правоверном и легитимном за борбу са јеретичима, али је дозвољавао, а готово сигурно и подстицао потискивање римокатоличке црквене организације у корист Православне Цркве.

Упркос потискивању Римске Цркве из Београда и Мачве у време његове управе, Драгутин је остао позитивна личност из перспективе оновременог Запада. О томе нам сведочи *Опис источне Европе*, дело анонимног западног писца настало 1308. године, у коме се за Драгутина каже: „краљ Стефан је правичан и добар човек и у својој вери сматра се правим свецем. Воли и штити католике, јер има за жену ћерку угарског краља, сестру сицилијанске краљице.“⁶⁰

3. Однос Милутина, Стефана Дечанског, Душана Силног и Уроша Нејаког према римокатоличкој јерархији

Док са поштовањем пише о Драгутину, Аноним има само оштре речи за његовог брата краља Милутина (1282–1321).⁶¹ Почетком XIV века на Западу је била жива идеја обнове крсташког Латинског царства, срушеног 1261. године кад је обновљена Византија. Зато настаје савез на чијем је челу био Карло од Валоа, брат француског краља Филипа IV Лепог. Он је био ожењен Катарином од Куртене, унуком

⁶⁰ Тибор Живојић, Владета Петровић, Александар Узелац, *Anonymi Descriptio Europae Orientalis: Анонимов Опис источне Европе*, уред. Срђан Рудић, прев. Драгана Кунчер (Београд: Историјски институт, 2013), 125.

⁶¹ Аноним земљу под непосредном Милутиновом управом назива Рашка (*Rasia*), а оне крајеве под Драгутиновом управом Србија (*Serua*). У складу са тим Милутина назива рашким краљем и то под именом Урош (*Vrosius*), али га једном назива и Милутин (*Milutinus*). У тексту даје објашњење да се сви рашки краљеви зову Урош и да се тренутни краљ раније звао Милутин. Драгутина назива српским краљем и ословљава га именом Стефан (*Stephanus*). Напомиње се да је рашки краљ „главни“. Након говора о католичким становницима приморске области Милутинове Рашке краљевине, у *Анониму* пише и ово: „Остали у овом краљевству, као и краљ, су издајнички шизматици и стога преко сваке мере прогоне поменуте католике, веома уништавају и пљачкају латинске цркве, нападају свештенике, заробљавају их и још чине бројна неописива зла и стога су ове цркве сиромашне.“. Даље, говорећи о самом краљу Милутину, Аноним саопштава: „превртљив је и лажљив човек и не може да одржи ниједну заклетву, нити договор, колико год пута да се закуне над светим Јеванђељем и телом Христовим и моштима светаца. [...] Преко сваке мере прогони католике и мрзи их, а због страха од господина Карла покушава да покаже неки знак оданости према римској цркви да би римска црква спречила господина Карла да га нападне.“ Битно је истаћи да је, ипак, овај спис имао конкретну политичку примену. *Anonymi*, 119–124, 126–127.

последњег латинског цара Балдуина II, те је на том браку заснивао своје право на Цариград. Анонимни аутор овим списом даје Карлу увид у политичку ситуацију на Истоку, те у могуће савезнике и непријатеље. Он је очигледно Драгутина сматрао могућим савезником, а Милутина непријатељем.⁶²

Другачији поглед на Милутина са Запада имамо нешто раније, у писму папе Климента V од 1. марта 1307. године. Папа у овом писму обавештава Милутина о именовању фрањевца Андрије за барског архиепископа. Климент V овде има само лепе речи за Милутина: српски краљ је представљен као неко ко штити цркве и пружа потребну помоћ црквеним лицима.⁶³

У пролеће исте године кад Аноним пише свој спис (1308), Милутин шаље изасланике папи Клименту V и Карлу од Валоа. Милутин је папи изгледа наговештавао да жели прећи под окриље Римокатоличке Цркве. Српски краљ није желео да се нађе на удару западног антивизантијског савеза. Видимо да је Карло од Валоа, као одговор на Милутиново посланство, пристао на савез и — сматрајући се легитимним владарем византијских области — поклонио му скопску, овчепољску, полошку и дебарску област, територије које је Милутин раније освојио од Византије, па су му после тога признате као мираз по женидби са византијском принцезом Симонидом. Из овога се види Милутинова брига да осигура од Византије скоро одузете крајеве ако Латини поново завладају Цариградом и положи право на ромејску земљу. Папа шаље своје изасланике, али се у међувремену распада западни савез и Карло одустаје од идеје обнове латинске власти у Цариграду, те Милутин одбија да пређе у римокатоличанство.⁶⁴

Милутин је након смрти своје мајке Јелене (1314) и брата Драгутина (1316) био у лошим односима са Римокатоличком Црквом. Рат са Дубровником 1317–1318. је погоршао положај римокатоличког становништва у дубровачком залеђу. Дубровчани су током овог сукоба из страха срушили фрањевачки манастир на Пилама. Највероватније је током тог сукоба римокатолички требињски епископ напустио своју епархију и настанио се на острву Мркан. Изгледа да су у овом периоду неки римокатолици насилно превођени у православље.⁶⁵ Три писма

⁶² Пурковић, „Авињонске папе и српске земље“, 13–16.

⁶³ Катарина Митровић, „Сукоб барског архиепископа и которског епископа око јурисдикције над католичким парохијама у средњовековној Србији“, *Споменица академика Симе Ђирковића*, уред. Срђан Рудић (Београд: Историјски институт, 2011), 296.

⁶⁴ Пурковић, „Авињонске папе и српске земље“, 16–22.

⁶⁵ Тошић, *Требињска област у Средњем вијеку*, 84; Puljić, „Sedam stoljeća otoka Mrkana u naslovu trebinjskih biskupa“, 95–96.

папе Јована XXII од 17. јуна 1319. године, упућена римокатоличким великашима из породица Мусаки и Бленишти, затим Виљему Аријаниту, Павлу Матарангу, Владиславу Јоними и неком кнезу Радославу, откривају да су се ови феудалци спремили на буну против краља Милутина, *правої шизматика и нейријашеља хришћанске вере*.⁶⁶ Папа је у ово време активно радио на стварању шире римокатоличке коалиције против Милутина. Угарска је већ била напала Србију, а папа је позивао пољског и чешког краља, и неке немачке племиће да помогну угарском краљу у борби против *рашкої неверника*. Ови западњачки владари, окупирани својим проблемима, нису се одазвали на папски позив, те је угарска — самим тим и папска — акција остала бесплодна.⁶⁷

Када се разматра однос краља Милутина и Римокатоличке Цркве, треба имати на уму и велике промене кроз које је немањихка држава крајем XIII и почетком XIV века пролазила. Ширење на југ, започето још у време Стефана Немање, под Милутином улази у кључну фазу. Он Ромејима 1282. године одузима Скопље. Продирање ка југу се наставља; српска држава се шири на долину Вардара. Године 1299. Србија склапа мир са Византијом у виду брака краља Милутина и ћерке цара Андроника II Палеолога — Симониде. Овим миром су Милутину све освојене територије — територије северно од линије Охрид—Прилеп—Штип — предате као мираз. Склопљен мир и родбинска веза са царском династијом допринели су ширењу византијског утицаја у Србији.⁶⁸ Поред тога, треба имати на уму Милутинову задужбинарску делатност. Како саопштава архиепископ Данило II, краљ Милутин је задужбине дизао „не само у Богом дарованој држави свога отачаства, него и по целој Великој Романији“, тј. Византији. Данило нам говори о Милутиновом дизању цркава на Светој Гори, у Солуну, Цариграду, чак и у Палестини.⁶⁹ Изгледа да је Милутин себе видео, пре свега, као источног владара, можда чак и неког ко би требало да преузме улогу предводника Истока, улогу која је у ондашњем светоназору припадала византијском цару. Милутиново јаче везивање за Исток се осећа и у црквеној архитектури: у његово време настаје тзв. српско-византијски стил који преузима све одлике византиј-

⁶⁶ Ђирковић, *Историја Црне Горе: књ. II, том 1*, 63.

⁶⁷ Ђоровић, *Историја Срба*, 173.

⁶⁸ О овом периоду Острогорски каже: „Византијски обичаји уводе се на српском двору, византијске институције продиру у државну управу, византијска култура делује на читав јавни живот. Већ тада почиње ‘византинизација’ која ће доћи до пуног изражаја у Душановој полугрчкој држави.“ Георгије Острогорски, *Историја Византије* (Београд: Мiба books, 2017), 557–558.

⁶⁹ Данило Други, *Животи краљева и архиепископа српских*, 158–168.

ског стила градње. Све чешће се мајстори траже међу Грцима, а ређе се посеже за римокатолицима из приморја.⁷⁰ Милутиново ослањање на Православну Цркву и стварање јаке православне државе, можда са визијом преузимања византијске улоге у православној екумени, остављало је мало места за Римокатоличку Цркву.

Поред Милутинове византизације српске државе, треба имати на уму и да је папа од 1309. до 1376. године столовао у јужнофранцуском граду Авињону, а не у Риму.⁷¹ Можда је Милутин у овом напуштању Рима и папској везаности за француски двор видео знаке слабости, те је након пропасти идеје обнове Латинског царства, а затим и смрти мајке и брата, одлучио да у потпуности занемари Римокатоличку Цркву. Радослав Грујић Милутиново захлађење према римокатолицима повезује са Авињонским ропством и падом папа под француски утицај, прецизније са Милутиновим сукобима са француском династијом Анжујаца која је владала у Напуљу и Угарској.⁷²

Изгледа да домаћи римокатолички црквени врхови нису били на страни Стефана Дечанског (1322–1331) током борби за престо након упокојења краља Милутина 1321. године. Ипак, Стефан побеђује у грађанском рату, те бива крунисан на Богојављење 1322. године. Почетком исте године му је умрла жена Теодора. Дечански се онда окренуо тражењу друге супруге, те се обратио анжујском двору,

⁷⁰ Прибислав Симић, *Црквена уметност: преглед развоја традицијелства и живописа*, (Фоча: Православни богословски факултет „Свети Василије Острошки“, 2007³), 233–234.

⁷¹ Седиште Западне Цркве је из Рима у Авињон преместио папа Климент V (1305–1314). Папа је неко време провео селећи се из града у град док 1309. године није коначно изабрао Авињон у Прованси за своје седиште. Ово је учињено из више разлога: Апенинско полуострво је било несигурно због сукоба и грађанских ратова; Климент је био Француз и осећао је везаност за ове крајеве; Климент је био близак саветник француског краља Филипа IV Лепог (1285–1314); одавде је ефикасније могао да утиче на измирење зараћене Француске и Енглеске. Значајно је и то што се Авињон налазио у грофовији Прованси, која у ово време није била део Француске, већ Напуљске краљевине, а напуљски краљ је био папски вазал. Климент је намеравао да се врати у Рим, али ипак остаје у Авињону до своје смрти 1314. године. Њега наслеђује Јован XXII (1316–1334), претходно авињонски епископ, те Авињон постаје стално папско седиште. Рим је поново постао седиште Западне Цркве тек 1376. године, у време папе Гргура XI (1370–1378). У овом периоду се папство највише ослањало на француски двор. Погрешно је посматрати папе у овом периоду као обичне инструменте француских краљева, али околности су биле такве да је судбина папства била везана за судбину француске круне, те су се морали ослањати једно на друго. На Западу је овај период прозван Вавилонско ропство папа, по угледу на песника Франческо Петрарку који је Авињон називао Вавилоном. За више о Авињонском ропству: Patrick N. R. Zutshi, “The Avignon Papacy”, *The New Cambridge Medieval History*, vol. VI c. 1300 — c. 1415, ed. Michael Jones (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 651–673.

⁷² Грујић, *Православна Српска Црква*, 36.

тражећи за жену Бланку, ћерку Филипа Тарентског. Но, изгледа да је са друге стране за услов постављан прелазак српског краља и целог народа под окриље Римокатоличке Цркве. Из једног папског писма сазнајемо како је Филип обавестио папу да српски краљ, са све клиром, племством и народом, жели да пређе у Католичку Цркву. Папа Јован XXII 12. јуна 1323. године пише једно писмо краљу Стефану Дечанском у којем говори о посланству легата који ће га превести у католичанство. Чак је састављена и формула коју је српски краљ требао да прочита народу пред отвореним Јеванђељем. Од овог брака се одустало; Дечански се највероватније 1324. године оженио Маријом Палеологином, ћерком солунског намесника Јована, а Бланка се 1327. године удала за Петра од Рибаргосе и Ампурије.⁷³

Значајнија дешавања на пољу немањихке политике према Римокатоличкој Цркви се одвијају у време Душана Силног (краљ: 1331–1346, цар: 1346–1355). Душан је изгледа спроводио реформе које су погађале римокатоличко свештенство. Знамо да је неке римокатоличке цркве и римокатоличке свештенике Арбанасе у Пилоту потчинио православном манастиру Св. Архангела у Призрену као надлежном феудалцу. Ово потчињавање није било јурисдикције природе, манастир се јавља као локални феудалац, док цркве и свештеници остају под Римокатоличком Црквом, али није немогуће да је Душан овако желео да стави Римокатоличку Цркву у подређен положај. Такође, призренском манастиру су потчињени и неки Арбанаси римокатолици из Бара.⁷⁴ Душан је изгледа гајио непријатељство према Римокатоличкој Цркви, иако је у својој служби имао многе католике. Мавро Орбин признаје постојање негативног расположења према римокатолицима у Душаново време, али кривицу приписује његовој жени Јелени.⁷⁵

Душанов законик (1349) доноси одредбе у циљу затирања римокатоличке мисије у Србији. Тако шести члан каже: „И за јерес латинску што су обратили хришћане у азимство, да се врате опет у хришћанство, ако се нађе ко пречувши и не повративши се у хришћанство, да се казни како пише у закону светих отаца.“⁷⁶ Надовезујући се на ово, седми члан заповеда „да постави Велика црква протопопе по свима градовима и трговима, да поврате хришћане од јереси латинске, који су се обратили у веру латинску, да им дадне заповест духовну и да се

⁷³ Пурковић, „Авињонске папе и српске земље“, 29–33.

⁷⁴ Исто, 57; Милош Благојевић, „Арбанаси у светлости најстаријих српских извора“, *Зборник Матице српске за историју* 75–76 (2007): 17–19.

⁷⁵ Пурковић, „Авињонске папе и српске земље“, 58–59.

⁷⁶ Душанов законик, уред. Данило Јокановић (Београд: Граматик, 2014), 11.

врати сваки у хришћанство.⁷⁷ Осми члан предвиђа казну за католичког свештеника који преведе православца у Римску Цркву, односно *веру латинску*, како је писац *Законика* назива: „И поп латински, ако се нађе, обративши хришћанина у веру латинску, да се казни по закону светих отаца.“⁷⁸ *Законик* својим прописом о браку предвиђа покрштавање римокатолика који се ожене православним женама: „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 од куће, а он да се изагна.“⁷⁹

Но, не треба Душана сматрати искључиво непријатељем римокатолика. Знамо да су у његовој служби многи римокатолици добили високе државне положаје. Најистакнутији пример јесте которски властелин Никола Бућа, који је под Душаном постао протовестијар. Душан је слао дарове цркви Св. Трифуна у Котору. Кад се крунисао за цара, дао је базилици Св. Николе у Барију приход од две стотине перпера који су му плаћали Дубровчани. Кад је долазио у Дубровник, обдарио је многе дубровачке цркве. Не треба заборавити ни његову телесну гарду коју су чиниле три стотине немачких плаћеника предвођених витезом Палманом, римокатоликом. Душан је, такође, покушао да ожени свог сина Уроша ћерком француског краља, али овај брак није остварен због разлике у вери.⁸⁰

Цар Душан је изгледа два пута покушавао да начини црквену унију са Западном Црквом. Папа Климент VI (1342–1352) је некад почетком 1347. године примио скадарског епископа Марка. Скадарски епископ је обавестио папу да Душан хоће да напусти шиизму. Папа ову вест радо прима, те исте године шаље писма бројним римокатоличким великашима Српског царства, молећи их да утичу на владара и пораде на превазилажењу шиизме. Занимљиво је да се овај догађај одвија док је Србија на врхунцу своје моћи.⁸¹ Но, односи између Душана и Римокатоличке Цркве се из неког разлога заоштравају; само две године касније (1349), Душан доноси *Законик* којим се доста ограничава Римокатоличка Црква у Српском царству. Папа је тражио од Дубровачке Републике да интервенише због Душановог лошег посту-

⁷⁷ Исто, 11–12.

⁷⁸ Исто, 12.

⁷⁹ Исто, 12.

⁸⁰ Ђирковић, *Историја Црне Горе: књ. II, том 1*, 82; Пурковић, „Авињонске папе и српске земље“, 61–62; Aleksandar Uzelac, „Foreign soldiers in the Nemanjić state — a critical overview“, *Belgrade Historical Review* VI (2015): 78–80.

⁸¹ Пурковић, „Авињонске папе и српске земље“, 59.

пања са римокатолицима. Године 1350. папски легат кардинал Гвидо пише угарском краљу, млетачком дужду и магистру Јовановаца о Душану, који се самовласно начинио царем, те вуче хришћане у својој држави неверништву.⁸² Поновно зближавање Душана и Курије имамо у време папе Иноћентија VI (1352–1362). У Иноћентијево време се ситуација у Српском царству променила: Српска Црква је анатемисана од стране Цариградске, а Душан се уверио у опасност коју представљају Турци, те је тражио моћног савезника. Такође, 1354. су северне крајеве Српског царства нападали Угари, пробијајући се чак до Рудника. Исте године Душан шаље посланство папи да преговарају око уније. Од папе се тражило обустављање рата Србије и Угарске, као и помоћ око борбе са Турцима. Душан је желео да буде именован за *кайеџана хришћанствва*, вођу нове крсташке војске која би се обрачунала са Османлијама. Папски легати, на челу којих је био Француз Петар Тома, епископ у Пати и Липари (Сицилија), долазе на Душанов двор у мају 1355. године. Међутим, њиховом доласку претходио је нови напад Угарске на Србију, што је разгневило Душана. Српски цар губи поверење у Римокатоличку Цркву; папско посланство је примљено хладно, а Душан под претњом вађења очију брани својим поданицима да присуствују Литургији коју је служио Петар Тома. Служби су ипак присуствовали Душанови гардисти, Немци предвођени Палманом. Суочен са царем, Палман саопштава да се више боји Бога него цара. Након овога, како нас извештава писац Филип де Мезијер, цар Душан прима Петра Тому са свим почастима. Но, склапање уније је ипак пропало, те се папско посланство враћа на Запад не урадивши ништа. Петар Тома средином пролећа 1356. године стиже у Авињон, те је папа обавештен о неуспеху.⁸³

После овог пропалог покушаја уније нема више контакта између Курије и српског двора.⁸⁴ По Душановој смрти (1355), престо наслеђује његов син Стефан Урош V (1355–1371). Међутим, српска властела, која је под Душаном стекла велика богатства и поседе, креће путем осамостаљења, те је Урошева владавина заправо период цепања Српског царства на више независних области.⁸⁵ Тешко стање у држави и фактички губитак власти нам везује руке по питању односа цара Уроша са Римокатоличком Црквом. Знамо да је на његовом двору био ути-

⁸² Исто, 60–61.

⁸³ Исто, 67–75.

⁸⁴ Исто, 76.

⁸⁵ За више о распаду Српског царства: Сима Ђирковић и остали, *Историја Црне Горе: књ. II, том 2* (Титоград: Редакција за историју Црне Горе, 1970), 3–5; Ђоровић, *Историја Срба*, 132; Срејовић, *Историја српског народа*, књ. I, 566–592.

цајан римокатолички племић Трипе Миховић Бућа из Котора, као и да је 1363. године безуспешно покушавао да натера Дубровчане да део трибута српској држави плаћају римокатоличкој базилици Св. Николе у Барију, како је његов отац Душан уредио.⁸⁶

4. Немањићи као приложници римокатоличких светиња

Иако су најпознатији као ктитори и приложници православних светиња, Немањићи су неретко даривали и светиње Римокатоличке Цркве. У набрајању храмова које је велики жупан Немања даривао, његов син Стефан Првовенчани наводи и цркву светих апостола Петра и Павла у Риму.⁸⁷ Постоји и сведочанство да је први српски архиепископ, Свети Сава, послао једно скупочено кандило у Рим, за гроб светог апостола Петра.⁸⁸ Радослав Грујић каже да је цар Душан давао годишњи дар женском римокатоличком манастиру Св. Кларе у Дубровнику, а да је бенедиктински манастир *Санкџа Марија* на острву Мљет имао даровнице српских владара од Стефана Првовенчаног до цара Уроша.⁸⁹

О римокатоличким светињама унутар српске државе се вероватно највише старала краљица Јелена Анжујска, жена краља Уроша I. Она је у другој половини XIII века богато обдарила Ратачку опатију, римокатолички манастир најпре посвећен Св. Михаилу, а некад од друге половине XIII века, вероватно под утицајем саме Јелене, посвећен Богородици. Овај дар, у виду земљишних поседа, потврдио је Јеленин син Милутин 1306. године.⁹⁰ Године 1290. краљица Јелена је обновила манастирски комплекс Св. Срђа и Вакха, који је у ранијем периоду под непознатим околностима био урушен. Краљ Милутин је такође предузео опсежне радове на рестаурацији манастира, о чему сведочи један натпис из 1318. године.⁹¹ Краљица Јелена стоји иза подизања фрањевачких цркава у Бару, Котору, Улцињу и Скадру 1288. године.⁹²

Најзначајнија и најистакнутија веза династије Немањић и неке римокатоличке богомоље је свакако веза са базиликом Св. Николе у

⁸⁶ Ђирковић, *Историја Црне Горе: књ. II, том 1*, 82; Бојан Миљковић, „Немањићи и Свети Никола у Барију“, *Зборник радова Византолошког института* XLIV (2007): 290.

⁸⁷ Стефан Првовенчани, *Сабрана дела*, 43.

⁸⁸ Миљковић, „Немањићи и Свети Никола у Барију“, 277.

⁸⁹ Грујић, *Православна српска црква*, 36.

⁹⁰ Митровић, „Краљица Јелена и бенедиктинске традиције у Приморју“, 70–71.

⁹¹ Исто, 75.

⁹² Цветковић, Гаврић, „Краљица Јелена и фрањевци“, 121.

Барију, у јужној Италији, у којој се од XI века налазе мошти Св. Николе Мирликијског. Стефан Првовенчани у *Житију святої Симеона* говори да је Стефан Немања даривао базилику у Барију: „Штавише и угодницима његовим светим слаше дарове, почевши од велике цркве Господње, која у Јерусалиму, [...] и светог архијереја и светитеља Николаја и чудотворца у Великом Бару...”⁹³

Следећи познати ктитори из ове владарске куће су краљица Јелена и њени синови Драгутин и Милутин. Они су базилици поклонили икону Св. Николе. На овој икони је било насликано попрсје Св. Николе, а при дну су се налазиле три клечеће фигуре које натписи откривају као Драгутина, Милутина и Јелену. Икона је дарована вероватно након сабора у Дежеву (1282), у раним годинама Милутинове владавине и нажалост није сачувана.⁹⁴ Свакако најраскошнији немањићи дар овом храму јесте олтар који је приложио краљ Стефан Урош II Милутин. Најстарији познати опис овог олтара је сачуван у инвентару ризнице од 30. септембра 1362. године. То је био мермерни олтар, са свих страна обложен сребрним плочицама на којима су изображени ликови светитеља. Био је наткривен циборијумом од сребра на коме се налазила изображена представа Бога Оца, а око њега представе четири јеванђелиста. Иза циборијума је била олтарска пала опточена сребрном оплатом на којој је био лик Св. Николе и других светитеља. Олтар је осветљавало осамнаест сребрних кандила, а помињу се и велики сребрни свећњаци. Овај олтар је израђен 1319/20. године, по свему судећи од стране италијанских мајстора на Апенинском полуострву.⁹⁵

Везе је наставио да одржава и краљ Стефан Урош III — Стефан Дечански. Он је базилици поклатио икону оковану позлаћеним сребром, која се и данас чува. Ова икона је вероватно израђена око 1322. године, а постоји и писмо Карла, војводе Калабрије, упућено из Напуља 24. новембра 1325, којим се налаже капитолу базилике да пошаље изасланика *Урошу, краљу Србије и Далмације*, ради преузимања поклана намењеног светилишту Николе Мирликијског.⁹⁶ На икони су, поред светитеља, при дну представљени сам краљ Стефан и његов наследник Душан. Занимљиво је да је Св. Никола на овој икони изображен одевен у сакас — одежду коју у то време у Православној Цркви носе само поједини архијереји виших степена управне јерархије, нпр. патријарси, охридски архиепископи и српски архиеписко-

⁹³ Стефан Првовенчани, *Сабрана дела*, 43; Миљковић, „Немањићи и Свети Никола у Барију“, 275–276.

⁹⁴ Миљковић, „Немањићи и Свети Никола у Барију“, 277–279.

⁹⁵ Исто, 279–281.

⁹⁶ Исто, 285–287.

пи.⁹⁷ Ово показује да су Немањићи имали велико поштовање према Св. Николи Мирликијском.⁹⁸ Ова икона је била веома поштована у Барију у каснијим вековима, јер се сматрало да је лик изображен на њој аутентична представа светитеља. Често је ношена у процесијама и начињен је велики број њених реплика.⁹⁹

Добре односе са базиликом у Барију је наставио и цар Стефан Урош IV Душан. У повељи издатој у Скопљу 20. августа 1346. године, цар Душан налаже дубровачкој општини да од годишњег трибута српском владару убудуће издваја две стотине перпера у венецијанским грошима и даје их каноникима базилике у Барију. Дубровчани су се оглушили о ову заповест, те је Душанову одлуку 1363. године потврдио и следећи цар, Стефан Урош V, али безуспешно.¹⁰⁰

Веза римокатоличке базилике Св. Николе у Барију и православне династије Немањић није случајна. Култ Св. Николе је био изузетно јак у средњовековном православном свету. Његов култ се јаче развија током арабљанских напада на ромејску област Ликију у VIII и IX веку, а зна се да је врло бројна црквена делегација из Ликије учествовала на Седмом васељенском сабору (Цариград, 787), када је васпостављен култ икона. Треба имати на уму да су се у ромејском граду Мира у Ликији и налазиле мошти овог светитеља до 1087. године, када су премештене у Бари. Култ Св. Николе је, дакле, изникао у Византији, те се одатле раширио на западне земље и на православне земље византијског комонвелта. Током средњег века су базилици Св. Николе у Барију стизали бројни дарови и из далеке православне Русије. У *Житију краља Стефана Дечанског* је забележено да је Свети Никола вратио вид краљу Стефану, што јасно указује на развијеност култа овог светитеља у средњовековној Србији.¹⁰¹ Поред распрострањености култа Св. Николе, вероватно је велики утицај на формирање блиских односа Нема-

⁹⁷ За више информација о значају сакоса као црквене одежде у средњовековној Србији: Татјана Стародубцев, „Сакос црквених достојанственика у средњовековној Србији“, *Византијски свет на Балкану*, књ. II, уред. Бојана Крсмановић, Љубомир Максимовић, Радивој Радић (Београд: Византолошки институт САНУ, 2012), 523–548.

⁹⁸ Миљковић, „Немањићи и Свети Никола у Барију“, 288–289.

⁹⁹ Исто, 289.

¹⁰⁰ Исто, 290.

¹⁰¹ Радивој Радић, *Византија: ђурџур и ђерџаменџ* (Београд: Evoluta, 2008), 85–88; за више о култу св. Николе Мирликијског у средњовековној Србији види: Perica Šperhar, Marka Tomić Đurić, „Architectural, artistic and archaeological traces of the cult of St. Nicholas in Medieval Serbia“, *En orient et en occident le culte de saint Nicolas en Europe (X^e–XXI^e siècle), actes du colloque de Lunéville et Saint-Nicolas-de-Port, 5 au 7 décembre 2013*, sous la direction de Véronique Gazeau, Catherine Guyon et Catherine Vincent (Paris: «Partrimoines», 2013), 229–255.

њића и базилике Св. Николе имало и то што је Которска епископија била потчињена архиепископу Барија.¹⁰²

Закључак

Видимо да је однос према римокатоличком клиру од почетка био компликован. Док је велики жупан Стефан Немања водио толерантну политику, његов брат кнез Мирослав је по свему судећи прогонио римокатолички клир. Вукан Немањић се поставио као заштитник интереса локалних римокатоличких епископа, те им помогао у њиховој борби за самосталност од Дубровачке архиепископије.

С обзиром на крупне политичке промене почетком XIII века и растућу световну моћ римског епископа, српским владарима ће бити важно да очувају добре доносе са Куријом. Стефан Немањић је 1217. године крунисан од стране папског легата, што је довело до јаке политичке везе између немањићког двора и римске катедре. Улога заштитника римокатоличке јерархије је настављена, прелазећи са Вукана и његових синова на српске краљеве, што се посебно видело у време краља Уроша I, који је био ватрени борац за интересе Барске архиепископије у барско-дубровачком спору. Немањићи су остајали православни, али су одржавали присну везу са Римом. Ово се најбоље види на примеру краља Драгутина, за кога хрватска историографија инсистира да је био римокатолик, иако је током целог живота остао православан, како смо у овом раду приказали. На примеру истог краља се види замршеност ових односа: док је с једне стране Драгутин сарађивао са Римском Црквом по питању сузбијања јеретика у Босни, са друге је Српска Црква у исто време у његовој управној области потискивала римокатолички клир.

До хладнијих односа са Римокатоличком Црквом долази у време краља Милутина. Од Милутиновог времена Србија поприма све јачи утицај из Византије. Окретање Истоку и византизација Србије достиже свој врхунац у време Стефана Душана, који је 1346. године крунисан за цара. *Душанов законик* (1349) садржи одредбе које су јасно окренуте против Римокатоличке Цркве. Занимљиво је да су обојица поменутих владара који су гурали Србију даље од Запада — Милутин и Душан — у неком тренутку своје владавине покушавали да склопе унију са Римокатоличком Црквом, што се у случају обојице завршило неуспешно.

¹⁰² Грујић, *Православна Српска Црква*, 35.

Најзад, видимо да су Немањићи поштовали и светиње под римокатоличком јурисдикцијом. Активно су помагали римокатоличке манастире у приморју. Најистакнутија је веза са римокатоличком базиликом Св. Николе у Барију, где се налазе мошти поменутог светитеља. Ову базилику су многи немањићки владари даривали; најзначајније краљ Милутин, који јој је даровао драгоцен олтар.

* * *

Библиографија

Извори:

- Данило Други. *Животи краљева и архиепископа српских; Службе*, уред. Гордон Мак Данијел и Дамњан Петровић, превод Лазар Мирковић, Димитрије Богдановић и Дамњан Петровић. Београд: Просвета, 2008.
- Душанов законик, уред. Данило Јокановић. Београд: Граматик, 2014.
- Живковић, Тибор, Петровић Владета и Узелац Александар. *Anonymi Descriptio Europae Orientalis: Анонимов Опис источне Европе*, уред. Срђан Рудић, прев. Драгана Кунчер. Београд: Историјски институт: 2013.
- Свети Сава. *Сабрани списи*, прев. Лазар Мирковић и Димитрије Богдановић. Стара српска књижевност у 24 књиге, Књига друга. Београд: Просвета, Српска књижевна задруга, 1986.
- Стефан Првовенчани. *Сабрана дела*, прев. Љиљана Јухас Георгиевска. Београд — Краљево: 2017.

Литература:

- Благојевић, Милош. „Арбанаси у светлости најстаријих српских извора“. *Зборник Матице српске за историју* 75–76 (2007): 7–22.
- Благојевић, Милош. „Немањићи и државност Дукље — Зете — Црне Горе“. *Зборник Матице српске за историју* бр. 83 (2011): 7–24.
- Благојевић, Милош. „Титуле принчева из куће Немањића у XII и XIII веку“. У *Манастир Морача*, уред. Бранислав Тодић и Даница Поповић, 33–44. Београд: Балканолошки институт САНУ, 2006.
- Бубало, Ђорђе. *Српска земља и поморска у доба владавине Немањића*, књ. 1: *Ог Сабора у Расу до Сабора у Дежеву*. Београд: „Филип Вишњић“, 2019.
- Грујић, Радослав М. *Православна Српска Црква*. Београд — Крагујевац: Каленић, 1995.³

- Живковић, Валентина. „Проповеднички редови у касносредњовековном Котору“. *Историјски часопис*, књ. L (2003): 67–85.
- Јечменица, Дејан. *Немањићи другог реда*. Београд: Филозофски факултет, 2018.
- Јовић, Растко. „Краљица Јелена: светитељство Истока и Запада“. У *Јелена — краљица, монахиња, светитељка: Тематски зборник радова посвећених краљици Јелени*, ур. Катарина Митровић, 171–182. Манастир Градац, 2015.
- Ковијанић, Ристо. *Види Кошоранин, неимар Дечана*. Београд: Нолит, 1962.
- Коматина, Ивана. *Црква и држава у српским земљама од XI до XIII века*. Београд: Историјски институт, 2016.
- Милошевић, Десанка и Нешковић Јован. *Ђурђеви Спашови у Старом Расу*. Београд: Републички завод за заштиту споменика културе, 1983.
- Миљковић, Бојан. „Немањићи и Свети Никола у Барију“. *Зборник радова Византолошког института* XLIV (2007): 275–294.
- Митровић, Катарина. „Краљица Јелена и бенедиктинске традиције у Приморју“. У *Јелена — краљица, монахиња, светитељка: Тематски зборник радова посвећених краљици Јелени*, уред. Катарина Митровић, 65–81. Манастир Градац, 2015.
- Митровић, Катарина. „Сукоб барског архиепископа и которског епископа око јурисдикције над католичким парохијама у средњовековној Србији“. У *Споменица академика Симе Ђирковића*, ур. Срђан Рудић, 289–306. Београд: Историјски институт, 2011.
- Митровић, Катарина и Копривица Марија. „Београдско-мачванска епископија између православља и католичанства (XI — прве деценије XIV века)“. *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*, књ. LXXXII (2016): 3–18.
- Мрђић, Јелена. *Северна Босна: 13–16 век*. Београд: Историјски институт Београд, 2008.
- Острогорски, Георгије. *Историја Византије*. Београд: Miba books, 2017.
- Поповић, Даница. „Ктитор Мораче и његов култ“. У *Манастир Морача*, ур. Бранислав Тодић и Даница Поповић, 55–72. Београд: Балканолошки институт САНУ, 2006.
- Пурковић, Миодраг Ал. „Авињонске папе и српске земље“. У *Из српске средњовековне историје*, 1–110. Београд: Радио-телевизија Србије, 2016.
- Радић, Радивој. *Византија: урбур и перјаменит*. Београд: Evoluta, 2008.
- Симић, Прибислав. *Црквена уметност: преглед развоја традиционалства и живописа*, Фоча: ПБФ „Свети Василије Острошки“, 2007.³
- Срејовић, Драгослав и остали. *Историја српског народа, књ. I: Од најстаријих времена до Маричке битке (1371)*. Београд: Српска књижевна задруга, 1981.
- Станковић, Владан. „Утицај папства на Србију и Бугарску крајем XII и почетком XIII века“. *Теме* XL, бр. 2 (2016): 583–596.
- Стародубцев, Татјана. „Сакос црквених достојанственика у средњовековној Србији“. *Византијски свет на Балкану* књ. II, ур. Б. Крсмановић, Љ. Максимовић, Р. Радић, 523–548. Београд: Византолошки институт САНУ, 2012.

- Стојковски, Борис. „Краљица Јелена и Угарска“. У *Јелена — краљица, монахиња, светийишељка: Тематски зборник радова посвећених краљици Јелени*, ур. Катарина Митровић, 41–48. Манастир Градац, 2015.
- Тошић, Ђуро. *Требињска област у Средњем вијеку*. Београд: Историјски институт САНУ, 1998.
- Ђирковић, Сима М. и остали. *Историја Црне Горе: књ. II, том 1*. Титоград: Редакција за историју Црне Горе, 1970.
- Ђирковић, Сима М. и остали. *Историја Црне Горе: књ. II, том 2*. Титоград: Редакција за историју Црне Горе, 1970.
- Ђоровић, Владимир. *Историја Срба*, Београд: Makibook, 2010.
- Цветковић, Бранислав и Гаврић Гордана. „Краљица Јелена и фрањевци“. У *Јелена — краљица, монахиња, светийишељка: Тематски зборник радова посвећених краљици Јелени*, ур. Катарина Митровић, 119–135. Манастир Градац, 2015.
- Цвитковац Немања П. „Архиепископ Данило II, 'хришћанска вера' и фрањевци“. *Баштина*, св. 44 (2018): 121–138.
- Цвитковац Немања П. „Верска политика Стефана Драгутина Немањића у светлу српске и хрватске историографије“. *Теолошки погледи*, год. L, бр. 1 (2017): 101–114.
- Цвитковац Немања П. „Црквена припадност краља Драгутина после 1291. године“. *Баштина*, св. 48 (2019): 355–371.
- Чаировић, Ивица. „Вукан Немањић и папа Инокентије III“. *Acta Patristica*, vol. X, no. 21 (2019): 197–214.
- Heith-Stade, David. “Receiving the non-Orthodox: A historical study of Greek Orthodox canon law”. *Studia canonica* 44 (2010): 399–426.
- Puljić, Ivica. „Sedam stoljeća otoka Mrkana u naslovu trebinjskih biskupa“. *Hercegovina: Časopis za kulturno i povijesno naslijeđe*, Vol. XXVI, no. 1 (2015): 89–114.
- Špehar, Perica, and Tomić Đurić Marka. “Architectural, artistic and archaeological traces of the cult of St. Nicholas in Medieval Serbia”. *En orient et en occident le culte de saint Nicolas en Europe (X^e-XXI^e siècle), actes du colloque de Lunéville et Saint-Nicolas-de-Port, 5 au 7 décembre 2013*, sous la direction de Véronique Gazeau, Catherine Guyon et Catherine Vincent. Paris: «Patrimoines», 2013, 229–255.
- Uzelac, Aleksandar. “Foreign soldiers in the Nemanjić state — a critical overview”. *Belgrade Historical Review* VI (2015): 69–89.
- Zutshi, Patrick N. R. “The Avignon Papacy”. У *The New Cambridge Medieval History*, Vol. VI c. 1300 — c. 1415, ed. Michael Jones, 651–673. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Примљено: 13. 10. 2020.
Исправљено: 19. 11. 2020.
Одобрено: 1. 12. 2020.

THE RELATIONS OF THE NEMANJIĆ DYNASTY TO ROMAN CATHOLIC HIERARCHY

Nikola Ilić

Diocese of Kruševac, Kruševac

Summary: *The paper deals with the issue of the relationship between Serbian rulers and local princes of the Nemanjić dynasty and Roman Catholic clergy, both inside and outside of medieval Serbia. This includes the relations of the Nemanjić dynasty to the local Roman Catholic Church, primarily towards the episcopate of the Archdiocese of Bar (Antivari), and the Archdiocese of Dubrovnik, as well as the relationship to Roman Curia.*

Key words: *Serbia, Nemanjić, Roman Catholic Church, Bar, Kotor, Dubrovnik.*

СРПСКА ПРАВОСЛАВНА ЦРКВА И СВЕШТЕНСТВО У БОСАНСКОЈ КРАЈИНИ (ОД „САФЕРСКЕ НАРЕДБЕ“ ДО ПОЧЕТКА УСТАНКА, 1859–1875)

„Српска Црква је под турском влашћу била једина организација која је могла обухватити цео српски народ; она је у условима ропства једина могла политички представљати српски народ“.

(Branislav Đurđev, „Uloga srpske crkve u borbi protiv osmanske vlasti“,

Pregled 1 [1953]: 42)

Братислав Теинових*
Музеј Републике Српске,
Бања Лука

Апстракт: У раду је приказан тежак положај српске православне цркве и свештенства у Босанској Крајини после Крајишке буне 1858. године. Иако су православни Срби након Портиних реформских олакшица добили право на обнову и изградњу православних бојотоља, они су у том послу ометани од фанатизованих муслимана у бројним градовима и местима. То се пре свега односи на: Босанску Градишку, Босанску Дубицу, Приједор, Бању Луку, Бихаћ, Босански Пејшровац и Гламоч.

Кључне речи: Православна црква, Срби, муслимани, Босанска Крајина, Бања Лука, Бањолучка бојословија

Турска власт је октобра 1858. године у крви угушила побуну православних Срба у Босанској Крајини,¹ а Порта у септембру идуће године издала „Саферску наредбу“, којом су само наизглед уређе-

* b.teinovic@hotmail.com.

¹ Крајишка буна отпочела је лета 1858. године прогоном православних свештеника и убиством угледног попа Пилипа Карановића из Крњеуше код Босанског Петровца (Из биљежака Стојана Зорића, „Дољанска буна 1858. године“, *Развитак* 7–8/VII [1940]: 218).

ни односи између Срба и њихових муслиманских господара.² Декларативно, „Саферска наредба“ је прокламовала веће слободе у целом Турском царству, јер је предвиђала формирање Скупштине са седиштем у Цариграду за све православне народе. Србе из Босанског ејалета на тој скупштини заступао је тридесетогодишњи коџобаша, полиглот Гавро Вучковић Крајишник,³ родом из Санског Моста, који је све до овог политичког ангажмана радио као трговац у Босанском Петровцу. Његова политичка функција није била безначајна, тим пре, јер је Цариградска скупштина, чији је он више година био делегат, претресала углавном верска и просветна питања православних хришћана, па тако и Срба из Босанске Крајине.⁴

Након пропасти Крајишке буне 1858. године верска служба и даље је ометана у већини побуњених места. Многи храмови су и даље рушени, пљачкани, обешчашћивани, а бројни невини свештеници, ако нису убијени, били су злостављани, хапшени и понижавани тако што су многи од њих у време „свештенодејствовања“ носили епитрахиле изрешетане турским куршумима.⁵ Кључки кајмакам затворио је црквицу брвнару у Рамићима, западно од Кључа, саграђену годину после устанка. Служба у цркви обновљена је тек 1862. године⁶ и то највише дипломатском заслугом посланика „народн[их] и вјерск[их] интерес[а] код порте и код патријархе“ у Цариграду, како је Вучковића назвао савременик догађаја, политички заступник босанских католика фра Грго Мартић.⁷ Осим тога, Вучковић је уочи православног Божића 1862. из затвора у Малој Азији успио да ослободи двојицу бихаћких свештеника, попа Василија Вајана Ковачевића и попа Давида Грубора,⁸ и да, према личном сведочењу, три године касније

² Васиљ Поповић, *Айрано ишшање у Босни и турски нереди за време реформног режима Абдул Меџида (1839–1861)* (Београд: САН, 1949), 279.

³ Исто, 286.

⁴ Аноним, „Гавро Вучковић“, *Развизак* 1 (1910): 28–29.

⁵ *Боснијски беженцев в Србији (Несрећни Босанци: Ристко Стојановић, Давид Ђурђевић, Градаћка наја, Крсто Несћоровић, Брчка наја, Лазар Шарчевић, Беленска наја, Паво Симић, Баниа Лука наја, Аћим Ђурђевић, дејо, Того Стојановић, Новска наја, Јовица Милићевић, Маиданска наја, Васил Лазич, Крујска наја, Голуб Бабић, Бићка наја, Нина Мандић, Цазинска наја)–Александру II, Белград, 8 јуна 1859 г., в: Освободителна борба народова Босније и Герцеговини и Русија 1850–1864, документи* (одговорни редактори Ј. А. Писарев, М. Екмечич) (Москва: Наука, 1985), 231.

⁶ Хаџи Миле А. Попадић, „Опис цркве Рамићке (у кључком протопрезвитерату)“, *Босанско–херцеговачки Источник* X–XI/VII (1893): 503–504.

⁷ Grgo Martić, *Zapamćenja (1829.–1878.)*, po kazivanju autorovom zabilježio Janko Kohnarić (Zagreb: Nakladom Gjura Trpinca, 1906), 45.

⁸ *Narodne novine*, 260/XXXI (13. 11. 1865); Гавро Вучковић Краишник, *Ручь Краишника* (Земун: Книгопечатњомъ I. К. Сопрона, 1866), 82.

брату попа Василија, Николи Ковачевићу „скин[е] двоје вериге са ногу“.⁹ За манастир Рмањ („Св. Никола“, с краја XV века),¹⁰ код Мартин Брода, који је запаљен током последњег устанка, Вучковић је 1863. на Порти испословао дозволу за његову поправку. И поред великих ометања, која су чинили Кулен–вакуфски бегови Куленовићи и Куртагићи, овај манастир је за две године обновљен, да би на Успење Богородично 1865. године у њему била обављена прва литургија. Уочи Илиндана 1867. године манастир је из Русије на поклон добио: „једну одежду, четрнаест црквених књига, путир и лажицу од злата, копље и два диска са сребрним звездицама“. Сличне поклоне добиле су и цркве у оближњим местима Горињи, Колунићу и Бихаћу,¹¹ али тек пошто су фебруара 1866. године чланови православне црквене општине у Бихаћу замолили Вучковића да руски конзул Јевграф Р. Шулеников (1858–68) како су навели: „од претеклих црквених хаљина и књига које је даровала Русија православним црквама босанским, обдари и бихаћку цркву, јер нема оскудније цркве у Босни“.¹²

И црква у Колунићу код Босанског Петровца, коју је 1858. године први руски конзул у Босанском ејалету Александар Ф. Гилфердинг (1856–59) назвао „старом“,¹³ након Крајишке буне делила је сличну судбину црквице у Рамићима. Њу је у фебруару 1859. године самовољно затворио Тахир–бег Куленовић¹⁴ и једно време држао код себе кључ њених двери. Цркву је отварао само у време сахрана, коју је наплаћивао по један дукат.¹⁵ Ову цркву посвећену „Христовом Преображењу“, иначе стационирану на једном брдовитом узвишењу протопрезвитер Василије Новаковића два пута је 1850–тих и 1860–тих прекривао и поправљао.¹⁶

⁹ Краишник, *Рѣчь Краишничка*, 17.

¹⁰ Олга Зиројевић, *Цркве и манастири на јодручју Пећке папирјарије до 1683. године* (Београд: Историјски институт, 1984), 136.

¹¹ Бранко Цвејановић, „Манастир Рмањ на Уни (Путописна црта.)“, *Матица* 34/II (1867): 830–832; К[оста] Новаковић, „Кратак опис протопрезвитерата петровачког“, *Босанско–херцеговачки Источник* IV–V/VIII (1894): 185.

¹² Јово Михајловић, Илија Ђорђевић, Сивео Ситричевић, Лука Калаб, Михаило Николић и Сисаја Лакић (чланови Православне црквене општине у Бихаћу)–Гаври Вучковићу, Бихаћ, 8. (20.) Фебруара 1866, у: Хајрудин Ђурић, „Из преписке Гавре Вучковића“, *Чланици и траја за културну историју Источне Босне* I (1957): 239.

¹³ А[лександар] Гилфердинг, „Боснія въ началѣ 1858 года“, в: Гилфердинг, А[лександар]. *Собрание сочинений, Боснія, Герцеговина и Старая Сербія*, Томъ третій (С. Петербургъ: Изданіе Д. Е. Кожанчикова, 1873), 287–288.

¹⁴ Краишник, *Рѣчь Краишничка*, 113.

¹⁵ *Србске Новине*, 32/XXVI (14. 3. 1859).

¹⁶ Новаковић, „Кратак опис“ II/VIII (1894): 82.

Бања Лука, која је свршетак Крајишке буне дочекала са око 70 православних домова,¹⁷ није имала парохијску православну цркву, тако да је већина верника на црквену службу ишла у оближње село у коме је, како Гиљфердинг сведочи, једна колибица служила као црква.¹⁸ Мањи део бањолучких Срба, према сведочењу шпијуна српске владе Стеве Богдановића, настањених већином у „христијанск[ој] српско[ој] улици“ током ратне 1858. године молио се Богу у „ћелији“,¹⁹ највероватније у цркви брвнари у предграђу Ребровац која је потицала из XVIII века.²⁰ Ову цркву водили су у то време свештеници поп Трифун Јунгић и поп Тодор Дабовић.²¹ Отпор подизању православног храма у Бањој Луци ескалирао је 1859. године, када су представници српске општине под вођством проте Јунгића добили од Порте ферман за његово слободно подизање. Градски муслимански моћник Хаџи Назиф-ага Ђумишић предводио је групу муслиманских конзервативаца, отворених непријатеља бањолучких Срба. Поводом одобрења да се у овом граду изгради православна црква Ђумишић је сазвао Градско веће, у чијем су раду поред угледних муслиманских грађана и имама, учествовали и представници црквене православне српске општине. Овај муслимански конзервативац се позивао на Фархат-пашину вакуфнаму са почетка XVI века, у којој је записано да се цркве нису смеле подизати у близини џамије на удаљености до 3.500 аршина (2, 5 км, колико је била удаљена црква на Ребровцу од централне градске џамије „Ферхадије“—Б. Т.), уз потврђивање муслиманских већника узвиком на турском језику: „сахи“ (срп.—*шако је*). Неки хоџа додао је да се црква не би смела градити: „докле год се може чути мујезин, кад езан учи“, на шта су сви присутни муслимански већници поново узвикнули: „сахи“. Већник Хаџи Дервиш-ага, ваљда да би забавио своје сународнике, предложио је Србима да цркву изграде на свињској пијаци.²² Православни Срби су због ових и сличних ометања тек почетком 1863. наставили са реализацијом идеје о изградњи цркве у центру Босанске Крајине—Бањој

¹⁷ А[лександр] Гиљфердинг, „Поџдка по Герцеговинѣ, Босніи и Старой Сербіи“, в: Гиљфердинг, *Собрание сочинений, Боснія, Герцеговина и Старая Сербія*, 270–271.

¹⁸ Гиљфердинг, „Боснія“, 287–288.

¹⁹ Радош Љушић, „Споменица и прошеније Стеве Богдановића“, *Зборник за историју БиХ* 2 (1997): 216.

²⁰ Архив Републике Српске, Збирка оријенталних рукописа и докумената—бр. док. 26–1/2, *Молба за појравак православне цркве у селу Ребровац 1798. године*.

²¹ Mato Džaja, „Ličnost i rad Gavre Vučkovića Krajišnika (njegove veze s Banjom Lukom)“, *Putevi* XVII (1971): 165.

²² Ст.[ојан] Бијелић, „Градња српске цркве“, *Врбаске новине*, 15. септембра 1933, 3.

Луци,²³ а српска општина, предвођена свештеником Јунгићем крајем исте године поновила је захтев за добијање дозволе.²⁴

Будући да је Бања Лука 1860–тих била место „ђе [је] највише православног српства у околини живе[ло]“, српска влада изразила је спремност да се помогне, како би се у том граду, осим изградње цркве подигла и Богословија.²⁵ Заправо, главни иницијатор за њено подизање био је београдски митрополит Михаило (1859–81), пре свега зато што је Босанска Крајина, као регија са највећом концентрацијом православних Срба у целом Босанском ејалету, била све чешће на мети, осим муслиманског екстремизма, и католичке верске пропаганде.²⁶ Митрополит Михаило препоручио је српском премијеру Илији Гарашанину (1861–67) да у том послу ангажује свршеног београдског богослова, Србина из Босне, Василија Васу Пелагића.²⁷ Рад Богословије од њеног оснивања 1866. године текао је несметано од турске власти. Зграда (у данашњој „Господској улици“) у којој је отпочело школовање младих богослова купљена је од бањолучког трговца и туркофила Томе Радловића за 800 цесарских дуката и то од средстава које је бањолучкој српској општини даровао сарајевски владика Игњатије II (1860–68). Богословска школа је у тој згради егзистирала све до 1871. године, када је у њеној непосредној близини изграђена двоспратна зграда Богословије са 14 просторија, величине од 36 до 66 квадратних метара.²⁸

Манифестовање српске националне идеје и светосавске традиције било је оно чиме се Бањолучка богословија одликовала од свог постанка. Њен печат из 1866. године садржавао је слику св. Саве и св. Симеона са црквом у рукама, док је испод слике био аплициран српски грб са оцилима.²⁹ Према правилнику њеног рада, који су марта 1868. године усвојили владика Игњатије II и чланови бањолучке општине, на челу са протом Јунгићем, обележавање дана српског

²³ *Narodne novine*, 18/XXIX (23. 1. 1863).

²⁴ Музеј Републике Српске, архивска грађа, Збирка докумената из османско–турског периода (1527–1878)–бр. док. 19, *Пуномоћје бањалучких ојшћинара Јови Пишћељићу и Ђорђу Делићу*, Бањалука 1. [13.] децембар 1863.

²⁵ Ђорђе Лазаревић, „Опис Босанско–бањалучке Богословије и знатнија основна школа у Босанској крајини, у Београду 14 Августа 1870. год.“, у: В. Г. Карасев–В. Н. Кондратьева, „Васа Пелагич и Баинјукска православна семинарија“, *Glasnik Arhiva i Društva arhivskih radnika BiH VI/VI* (1966): 366.

²⁶ Коста Ковачевић, „Српска бањалучка богословија 1866–1875“, *Босанска вила* 8/XXIV (1909): 122.

²⁷ Атанасије Николић, *Опис радње по предмету ојшћине сјоразумљења за устјанак и сјединење* (предговор и објашњења Васо Војводић), *Грађа* 7. (Београд: Историјски институт, 1979), 193.

²⁸ Ковачевић, „Српска бањалучка богословија“, 123.

²⁹ Исто, 11/XXIV (1909): 173.

светитеља св. Саве (27. јануар) заузимало је посебно место.³⁰ Млади богослови су у највећем броју потицали из бањалучког и бихаћког санџака и то углавном из свештеничких породица. Са бесплатно добијаним уџбеницима из Кнежевине Србије, великим таблама, глобусом, планиглобом, катедрама, столовима и намештајем, Бањолучка богословија највише је личила на београдску.³¹ Професори, који су потицали већином из Србије и Аустро–Угарске, као главни педагошки задатак имали су, да код ученика пробуде „идеју патриотизма, домољубља и родољубља“. То се посебно односило на предавања о Косову, косовској погибији, али и о издаји Вука Бранковића. Предавајући историју српског народа, они су наглашавали значај историјских личности као узора за будућност, чиме је ученицима сугерисано да се и они у будућности „за веру православну и народност српску требају неустрашиво жртвовати“.³² Пелагић је у члану 36. свог уџбеника „Руковођа“ наставницима Богословије налагао да се сваки ученик, када би га неко упитао шта је по националности, научи одговорити: „Ја сам Србин“ и да таквој деци као награду дарују „по коју крајцару“.³³

Пелагић се средином јануара 1868. године обратио београдском митрополиту Михаилу са молбом да му српско Министарство спољних послова пошаље 120 дуката за Богословију, коју је назвао „пансионом српско–босанским“ у коме је у националном духу васпитавао: „Српчад, узданицу будућности наше“ из разних делова Босанске Крајине. Он је Богословију у Бањој Луци желео учинити „центром, који би могао пуштати благотворне клице к Јадранском мору, које је за будућу српску државу [представљао] орган за дисање“. Ово бањолучко „српско училиште“, како се Пелагић изјаснио у писму митрополиту Михаилу требало је да „стане на пут подлој пропаганди у Далмацији, Рватској и Славонији“ и да се изједначи са Штросмајеровом Богословијом у Ђакову која је сваке година школовала преко тридесет фрањеваца са јасним прозелитистичким циљем у Босни. Осим богословији у Ђакову, Бањолучка богословија је по Пелагићу требала да буде противтежа и богословији у Широком Бријегу.³⁴ У одбрани од прозелитистичке по-

³⁰ Јов.[ан] Фил. Иванишевић, „Српско–православно школство у Босни и Херцеговини“, *Школски вјесник* (1909): 826–827.

³¹ Ковачевић, „Српска бањалучка богословија“, 9/XXIV (1909): 140.

³² Исто, 10/XXIV (1909): 155–156.

³³ Василије С. Пелагић, *Руковођа за српско–босанске, ерцеговачке, старосрпбијанске и македонске учитеље, школе и обшћине* (Београд: Државна штампарија, 1867), 45.

³⁴ Ђоко Слијепчевић, *Михаило, архиепископ београдски и митрополит Србије* (Минхен: Искра, 1980): 535.

литике трапистичких монаха, насељених лета 1869. године у близини Бање Луке, а који су према Пелагићу имали задатак да делују „на штету православља и српства“, Богословија је добила кључну улогу.³⁵

Препреке око изградње цркве у Бањој Луци наставиле су се и након смрти митрополита Игњатија и доласка у мају 1868. на његово место митрополита Дионисија II Илијевића (1868–71). За турску власт било је неприхватљиво што су православни Срби тражили да на цркви подигну звоник.³⁶ Новоизграђену православну цркву у Бањој Луци, али без права на звоно³⁷ нешто пре 1869. године коначно је освештао Пелагић,³⁸ а водили су је свештеници поп Јунгић и поп Лука (Давидовић–Б. Т.).³⁹

Пелагић је недуго затим задобио поверење бањолучке српске општине, која је од Цариградске патријаршије затражила његово именовање за митрополита. Даља процедура око његовог именовања омела је једна туча између његових богослова и бањолучке полиције услед чега се повела судска парница између Пелагића и бањолучке власти.⁴⁰ Митрополит Дионисије је код турске власти оптужио Пелагића да је руски и српски шпијун. Невезано за ова сумњичења, оптужница против Пелагића је изгледала уверљиво, тим пре јер се у Богословији поред других предмета учила за турску власт спорна историја српског народа и српска граматика.⁴¹ Прогону Пелагића и његових најближих сарадника допринели су и неки бањолучки грађани, учитељи, трговци, па чак и свештеници. Против Пелагића су од трговаца први иступили туркофили Јово Пиштељић и Томо Радуловић, највише из страха, како су истицали, да његово даље деловање не распламса српско–муслиманске тензије.⁴² Овој антиПелагићевој коалицији здушно је помагао аустроугарски конзуларни агент у Бањој Луци, Хрват Станислав Драганчић, упозоравајући турску власт да су Пелагићеви богослови „више солдати за рат него ђаци“.⁴³ Пелаги-

³⁵ *Архимандрит В. Пелагић–митрополићу Михаилу*, Сарајево, 1869 године 6 јулија, у: Драгослав Страњакновић, „Васа Пелагић и митрополит Михаил (преписка и документи)“, *Живот* 19/III/IV (1954): 269.

³⁶ *Novi Pozor*, 271/II (9. 8. 1868).

³⁷ *Засјава*, 44/VI (16. 4. [28. 4.] 1871).

³⁸ *Исто*, 37/IV (26. 3. [7. 4.] 1869).

³⁹ *Zatočnik*, 61/I (15. 11. 1869).

⁴⁰ Јован Скерлић, „Из Аутобиографије Васе Пелагића, рад у Бањалуци“, *Развитак* 2/I (1910): 76–77.

⁴¹ В. Г. Карасев–В. Н. Кондратьева, „Васа Пелагич и Баиняукская православная семинария“, 367–368.

⁴² Скерлић, „Из Аутобиографије Васе Пелагића“, *Развитак* 1/I (1910): 46–47.

⁴³ Исто, 2/I (1910): 75–76.

ћева изразито српска национално–политичка делатност је временом, без сумње, морала изазвати озбиљно подозрење код бањолучке турске власти.⁴⁴ Оптужујући Пелагића да је „допис[ивао] неким србским новинам[а]“, турска власт⁴⁵ је још од пролеће 1869. године отпочела хајку на неке учитеље његове Богословије, протерујући их.⁴⁶ Архимандрит Пелагић, за чију је трагедију руски историчар и славенофил Нил Попов (ин)директно сумњио сарајевског фанариотског владика Дионисија, који се по њему „гадио на све парохијске свештенике“ школоване у Бањолучкој богословији,⁴⁷ утамничен је осам месеци у сарајевски затвор, а потом пребачен у кућни притвор у владичански дом.⁴⁸ Овај поступак изазвао је жестоку реакцију православних верника у Бањој Луци, који су проту Јунгића чак истерали из цркве.⁴⁹ Пелагић је убрзо протеран у Малу Азију из које је побегао у Русију где је усвојио идеје руских левих народњака–револуционара. Променивши темељно свој политички светоназор, Пелагић је од ранијег „националног бунције израстао у чистог социјалног утописту“.⁵⁰

Доласком 1861. године монаха Кирила Хаџића у спаљени манастир Моштаницу започиње његова обнова.⁵¹ Српска влада је 1866. године као помоћ овом манастиру издвојила суму од 1.000 „пореских гроша“.⁵² Иако је дозвола за обнову манастира Липље („св. Никола“, с краја XV века)⁵³ спаљеног пола века раније⁵⁴ добијена 1858. године,⁵⁵ његова изградња започела је тек десетак година касније.⁵⁶ У Долини Сане, у Старом Мајдану, у којем је 1850–тих православну

⁴⁴ Ристо Бесаровић, „О првом периоду дјеловања Васе Пелагића у Босни“, *Годишњак Историјског друштва БиХ* II (1950): 195.

⁴⁵ *Narodne novine*, 68/XXXV (24. 3. 1869).

⁴⁶ *Novi Pozor*, 474/III (15. 4. 1869).

⁴⁷ Нил Попов, *Православие въ Боснии и его борьба съ католическою пропагандой и протестантскими миссионерима* (Москва: въ Университетской типографіи, 1873), 10.

⁴⁸ Скерлић, „Из Аутобиографије Васе Пелагића“, 2/I (1910): 78–79.

⁴⁹ Исто, 76–77.

⁵⁰ Бранко Чубриловић, „Васо Пелагић“, *Развитак* 3/III (1936): 69–70.

⁵¹ М. Костић, „Манастир Моштаница у Бос. Крајини“, *Босанска вила* 10/IV (1889): 156.

⁵² Милош Јагодић, „Помоћ Кнежевине Србије црквама, манастирима и школама изван Србије (1839–1868)“, *Српске студије* VII (2018): 62.

⁵³ Зиројевић, *Цркве и манастири на подручју Пећке епархијаршије до 1683. године*, 127.

⁵⁴ Аноним, „Православни манастири сарајевске архидијецезе“, *Шемањизам православне митрополије и архидијецезе Дабро–босанске за годину 1883*. (Сарајево: Земаљска тискара, 1883), 22.

⁵⁵ Јово Новаковић, „Манастир Липље“, *Први Шемањизам православне српске митрополије Бањалучко–Бихаћке за годину 1901*. (Бањалука: Издање и штампа књижаре С. Угреновића, 1903), 93–94.

⁵⁶ Љиљана Шево, *Манастири и цркве брвнаре Бањолучке епархије* (Бања Лука: Библиотека Баштина, 1996), 57.

српску општину водио поп Јово Стојановић,⁵⁷ изграђена је 1861. године парохијска црква „Успенија пресвете Богородице“,⁵⁸ у којој су службу обављали и месни католици. Пошто би „мису они пораније свршили, те би онда од половине (православне) службе и шокадија (погрдан назив за католике—Б. Т.) смјешала се с (православнима) и до свршетка заједно [би] се молили богу. По свршетку њиов поп фра Ловро састо би се [са] протом поп Јовом (Стојановић—Б. Т.), те би се частили, а мјешовити народ пјево би и игра“.⁵⁹ Старомајданску цркву од 1860—тих водио је поп Дионисије Маринковић.⁶⁰

Обнова православних цркава од средине 1860—тих текла је независно од воље фанариотских владика. Нешто турским попуштањем, а више Вучковићевом национално—политичком делатношћу обнављане су порушене и подизане нове цркве у Босанској Крајини. Православи Срби у Бихаћу изградили су 1863. године своју прву цркву у којој је једно време била смештена српска основна школа.⁶¹ У селу Буковачи крај Босанског Петровца је 1866. године саграђена камена црква „Рођења Богородичног“,⁶² коју је водио месни парох Давид Кеџман. Старешинство буковачке цркве молило је три године касније руског конзула Алексеја Н. Кудрјавцева (1867—78) у Сарајеву за помоћ у црквеним утварима, одећи и књигама.⁶³ У Језеру, у близини Бихаћа је саграђена средином 1860—тих мања црква брвнара,⁶⁴ за коју је крајем 1869. године коџобаша Вучковић од врха Цариградске патријаршије тражио поклоне какве су добиле и друге цркве.⁶⁵

⁵⁷ *Представителей православного населения Боснии и Герцеговины—Николаю I, Мостар, 17 декабря 1854 г., в: Освободительная борьба народов Боснии и Герцеговины и Россия 1850—1864, 22—23.*

⁵⁸ „Протопрезвитерати“, у: *Први Шемаџизам православне српске митрополије Бањалучко—Бихаћке за годину 1901, 198.*

⁵⁹ *Dionizije Marinković: „Moji doživljaji“, priredio za štampu Vojislav Bogićević. Sarajevo: ANU BiH, 1966, 131.*

⁶⁰ *Милан Карановић, „Бањолучани и Вукова књига о обичајима“, Развиџак 2/V (1938): 38—39.*

⁶¹ *Исаије Митровић, „Српске школе у Бос. Крајини за турске управе“, Развиџак, 8—9/VI (1939): 257.*

⁶² *Новаковић, „Кратак опис“, II/VIII (1894): 83.*

⁶³ *Парох местни Давид Кеџман, Симо Ковачевић, Симо Чавка, Тоде Стефановић—А. Н. Кудрјавцеву, Ноябрь 1869. г., в: Освободительная борьба народов Боснии и Герцеговины и Россия 1865—1875, документы (ответственные редакторы Ю. А. Писарев, М. Экмечич) (Москва: Наука, 1988), 209.*

⁶⁴ *Краишникъ, Ръчь Краишничка, 90—91.*

⁶⁵ *Протойерезвиѣтер Филиј Ковачевић—Гаври Вучковићу, Бихаћ, 13. (25.) децембар 1869, у: Ђурић, „Из преписке“, 240.*

Православна црква у српском селу Рујница код Цазина изграђена је између 1861. и 1869. године.⁶⁶ На Јањској висоравни, у шиповском крају, у српском селу Бабићи подигнут је 1866. године манастир Глоговац на истоименој реци и посвећен три године касније св. Георгију. Цркву грађену од камена су по посвећењу водили јеромонаси поп Раде Сурутка, поп Никола Обрадовић и неки игуман Бугарин Дионисије.⁶⁷ Поп Обрадовић молио је на пролеће 1868. године конзула Кудрјавцева за помоћ у богослужбеним књигама, одежама и црквеним утварима.⁶⁸ У Гламочу су 1867. године православни Срби изградили цркву брвнару у чему им је помогао ливањски свештеник поп Павле Павловић.⁶⁹ По добијању дозволе са Порте у Босанској Градишкој је 1865. подигнута парохијска црква „Покрова пресвете Богородице“,⁷⁰ годину дана касније у Босанском Новом „св. апостола Петра и Павла“,⁷¹ а две године касније у Хашанима код Босанске Крупе „Рођења св. Јована Крститеља“. ⁷² У Оштрој Луци код Старог Мајдана у служби од 1871. године је парохијска црква „Јединства св. Духа“, ⁷³ у Бусновима код Приједора од 1872. године црква „Вознесења Господњег“, ⁷⁴ а у Санском Мосту од 1873. године црква „св. апостола Петра и Павла“. ⁷⁵

Руски конзул Шулепников је у својим извештајима после устанка 1858. године наглашавао, да су за разлику од католика чији су верски објекти и свештенство поштеђени и то највише захваљујући лојалним држањем њихових фратара, православни били изложени прогону и исламском фанатизму.⁷⁶ Бројни невини православни свештеници након устанка оковани су одведени у Цариград, као на пример поп Василије Башић из Варцар Вакуфа (Мркоњић Град — Б. Т.), коме се стављало на терет да је примао некакве књиге из Црне Горе⁷⁷

⁶⁶ Hamdija Kreševljaković, „Cazin i okolina“, *Narodna uzdanica za 1935* (1934): 91.

⁶⁷ Аноним, „Православни манастири сарајевске архидијецезе“, 17–18.

⁶⁸ Поп Никола Обрадовић—А. Н. Кудрявцеву, Јйце, 20 марта 1868 г., в: *Освободительная борьба народов Боснии и Герцеговины и Россия 1865–1875*, 109.

⁶⁹ Братислав Теиновић, „Гламоч у османско–турском периоду“, у: Славица Арсенијевић, Милка Ђукић, Горан Симоновић, Братислав Теиновић, Жељко Савановић, *Гламоч кроз вијекове* (Бањалука: Завичајно удружење „Гламоч“, Гламоч: СПКД „Провсјета“, 2008), 168.

⁷⁰ „Протопрезвитерати“, 121.

⁷¹ Исто, 164.

⁷² Исто, 150.

⁷³ Исто, 198.

⁷⁴ Исто, 170.

⁷⁵ Исто, 199.

⁷⁶ Ибрахим Тепић, *Босна и Херцеговина у руским изворима (1856–1878)* (Сарајево: Веселин Маслеша, 1988), 435.

⁷⁷ *Србске Новине*, 56/XXVI (12. 5. 1859)

због чега је утамничен до 1863. године.⁷⁸ Иста пракса настављена је и касније, поготово од времена када је 1864. и 1866. године петровачки свештеник поп Ђурађ Карановић, осумњичен да буну Србе, насилно одведен и бачен у сарајевски затвор,⁷⁹ одакле га је ослободио Гавро Вучковић.⁸⁰ Код турске власти у то време владало је уверење да су многи православни свештеници били придобијени од руских агената, како би у нападу Србије на Босну подигли устанак и тако допринели стварању „заједничког циља“. У овим оптужбама Турци су имали савезника у аустријском конзулу у Сарајеву Фердинанду Хасу (1866–68), који је почетком 1867. известио владу у Бечу како је главни катализатор „српске пропаганде“ међу свештеницима био руски конзул Шулепников.⁸¹

Међутим, када се говори о утицају Русије на православне у Турској требало би имати на уму две чињенице. Пре свега, руски народ исте је религије као и већина хришћанских поданика Порте, и повезаност свих подложних патријаршији у Цариграду била је у то време јача него у било којој другој цркви. Према томе, симпатија православних Срба према Русима, као што тврди савременик догађаја Вилијем Дентон, била је ослобођена било каквих руских политичких интрига.⁸² Турке је у то време вероватно забрињавао и податак аустријске власти да је православних Срба у Босанском ејалету било једнако колико и муслимана, око пола милиона,⁸³ а код којих је православно свештенство сачувало народно име—Срби, за разлику од друга два народа, који су сами себе називали Турцима и Латинима.⁸⁴

У време ових сумњичења и оптужби на рачун православних свештеника, на пролеће 1868. године у близини Бихаћа група фанатизованих Турака је некажњено нападала једну православну капелицу.⁸⁵ Исти су се на јесен идуће године прикључили злогласној банди, под вођством Кулен—вакуфљанина Мустај—бега Алајбеговића, да би

⁷⁸ Архив Босне и Херцеговине, Сарајево—инв. бр. 820/1103–2/1950, *Животнойс своје ручно Перо Крецо Војвода* (рукопис).

⁷⁹ Петар С. Иванчевић, „Поп Ђурађ Каран—Карановић, српски јунак и борац“, *Босанска вила* 19/XV (1900): 258.

⁸⁰ Краишникъ, *Ръчъ Краишничка*, 17.

⁸¹ Galib Šljivo, *Bosna i Hercegovina 1861–1869*. (Tešanj: Planjax, 2005), 417.

⁸² William Denton, *Servia and the Servians* (London: Bell and Daldy, 1862), 282.

⁸³ [Otto Blau], „Aus Bosnien“, *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin* II (1867): 388.

⁸⁴ Karl von Sax, „Skizzen über die Bewohner Bosniens, mit einer geographischen Einleitung“, *Mittheilungen der Kaiserlich—Königlichen Geographischen Gesellschaft* VII/1863 (1863): 104.

⁸⁵ *Novi Pozor*, 271/II (9. 8. 1868).

заједно своје активности преселили у гламочку нахију. Они су у октобру 1869. у Гламочу злостављали православног свештеника Шпире Убовића, чију су цркву похарали и „давали псету да једе месо са икона, а после су псу кадионицу свезали око врата, говорећи да је то пасје накиће“.⁸⁶ Ова злочиначка дружина, предвођена самозваним „цар[ем] крајишки[м]“ Мустај-бегом Алајбеговићем, до краја 1869. године изместила се у долину Сане. Овом познатом силоватељу српских жена и прогонитељу православља у том крају приписује се, „да је својом руком 43 хришћанина убио“, односно, „да је на његово име преко 120 Срба погинуло“. Алајбеговић је многе свештенике лично пребијао и чупао им браде. Од свештеника најгоре је прошао поп Саво Варица из Грдановаца у Старомајданској нахији, кога су Мустај-бег Алајбеговић и његов пријатељ Џафер-бег Церић свезали у његовој кући, тражили новац и завезаног тукли, чупали браду и са њом пунили цеви пушака.⁸⁷ Поп Ђурађ Карановић са браћом попом Стевом из парохije Слабиња у Кнешпољу⁸⁸ поново је затворен 1870. године, али овај пут у бихаћки затвор. Турци су браћу Карановић намеравали одвести у Коњу у Малој Азији, али су неким чудом успели побећи у Србију, где им је митрополит Михаило дао парохiju у околини Шапца.⁸⁹

Аустроугарски конзуларни агент у Ливну Јулије Јакса-Дембицки (1859–71) крајем 1860-тих година пратио је међуверске односе у Босанском ејалету закључивши, да се јединим вођама православних могу сматрати њихови свештеници.⁹⁰ То се дешавало у време када су отпочели интензивнији напади на православно свештенство и имовину православне цркве у Босанској Крајини. На северу Босанског ејалета, у Босанској Дубици почетком 1869. године једна група муслиманских насилника је „српску цркву најгадније обешчастил[а]“.⁹¹ У градишком крају крајем исте године јавност је узнемирила вест да је поштени свештеник Ђуро Давидовић из подмотајичког села Каоца, код Кобаша на Сави био ухапшен под лажном оптужбом да је убио локалног капетана Али-бега Алибеговића Шеховића. Иако је, уз асистенцију владике Дионисија и најотменијих бањолучких срп-

⁸⁶ *Narodne novine*, 248/XXXV (29. 10. 1869).

⁸⁷ *Zatočnik*, 77/1 (3. 12. 1869).

⁸⁸ Светозар Л. Ђулибрковић, „Поп-Каран, Стеван Карановић, војвода српски“, *Босанска вила* 4/XXII (1907): 50.

⁸⁹ Иванчевић, „Поп Ђурађ Каран-Карановић, српски јунак и борац“, 258–259.

⁹⁰ Julius. v. Jaxa-Dembicki, „Der westliche Theil von Bosnien, Ethnographisch-handelspolitische Skizze“, *Mittheilungen der kais. und königl. geographischen Gesellschaft in Wien* XIII/3–1870 (1871): 164.

⁹¹ *Застава*, 37/IV (26. 3. [7. 4.] 1869).

ских трговаца његов брат поп Лука молио код турске власти његово ослобађање, поп Ђуро остао је утамничен у бањолучком затвору.⁹² На црквеном збору, одржаном октобра 1870. године код нове бањолучке цркве, градски трговац Асим Шибић напао је учеснике збора Благоја Лукића и Јошана Кодрина само зато што су му засметали звук звона и неке црквене песме. Првог је ранио ножем, док је другог усмртио и обезглавио.⁹³ Штавише, неки фанатизовани бањолучки муслимани су априла идуће године поред паљења бројних кућа српско-православних градских породица (Милошевић, Спаић, Лубура, Билбија, Узуновић, Делић, Авдаловић, Вукић, Баслаћ, Наумовић) покушали запалити градску православну цркву у хришћанској вароши.⁹⁴ У Гламочу је на пролеће 1871. на градском пазару турски капетан из села Јакир „испребијао као живину, камењем дрвљем обћено љубљеног попа Стефана Матића и најпошље [га] у блато баца[о] и ногама гази[о], од којие је рана тешко да жив остане“.⁹⁵ Турска власт исте године православнима је забранила коришћење звона на цркви у Босанској Градишкој,⁹⁶ коју су у то време водили свештеници поп Стојан Угреновић, поп Илија Билбија⁹⁷ и поп Тешо Петковић.⁹⁸

У Босанској Крајини, нарочито од лета 1872. године православне цркве су биле све чешћа мета нових напада, а зато је најодговорнији био босански валија Мустафа Асим-паша (1872–73), који је „пустио да турски фанатизам слободно бесни“ и да се многе „цркве скрнавe и обезсвећују“.⁹⁹ Градска црква у Приједору у јуну исте године изгорела је до темеља у великом пожару,¹⁰⁰ који је највероватније био подметнут. Ова богомоља, а не црква, како наводи аустроугарски путописац Франц Маурер, убрзо је обновљена, егзистирајући без већих проблема све до почетка устанка 1875. године.¹⁰¹ На њеном улазу, уместо забрањеног звона, као и код већине цркава, висило је клепало. Уз исту

⁹² *Zatočnik*, 61/I (15. 11. 1869); *Поп Ђуро Давидовић, Долађај из Босне, испријо-виједао Јован Јовановић Кобаши* (Нови Сад: Српска штампарија дра Свет. Милетића, 1894), 20–24.

⁹³ *Застава*, 100/VIII (26. 8. [7. 9.] 1873).

⁹⁴ Прошение представителей католического и православного населения Баялуки великому везиру Мидхад-паши, Баялука 5. октября 1872. г., в: *Освободительная борьба народов Боснии и Герцеговины и Россия 1865–1875*, 308–309.

⁹⁵ *Застава*, 34/VI (21. 3. [2. 4.] 1871).

⁹⁶ *Branik*, 60/I (6. 6. 1871).

⁹⁷ Карановић, „Бањолучани“, 38–39.

⁹⁸ „Читула, Тешо Петковић“, *Босанско-херцеговачки Источник* III/IX (1895): 120.

⁹⁹ *Српске новине*, 181/XXXXI (17. 8. 1873).

¹⁰⁰ Anonim, *Prijedor i okolina* (Prijedor: Narodni odbor opštine, 1961), 36–37.

¹⁰¹ *Српска зора*, 7–8/I (1876).

богomoљу било је мало гробље са само једним крстом.¹⁰² Ново подизање православног храма у Градишкој отежавано је од турске власти на разне начине. Посетивши ово место средином јула 1873. године валија Асим–паша лично је представницима православних Срба, који су поседовали ферман за њену слободну градњу, саопштио „да Турци имају подпуно право разорити србску цркву“.¹⁰³ Штавише, валија је том приликом запленио „црквену касу“.¹⁰⁴ Убрзо после ове валијине посете неки градишки Срби од турске власти лажно су оптуживани да су у градској цркви крили „барут и оружје“ и спремали устанак.¹⁰⁵ Охрабрени валијиним односом према српском свештенству, неки градишки муслимани насрнули су на свештеника Стеву Поповића из оближњих Подградаца, натеравши га да сјаше са коња, да би га потом бацили у блато.¹⁰⁶ Иако су старомајдански Срби добили од Порте ферман за изградњу олтара уз црквицу, они су лета 1874. у том послу имали значајна ометања од стране својих фанатизованих муслиманских суседа.¹⁰⁷ Припремљена дрвена грађа од јеловине за градњу цркве изревортирала је локалне муслимане, који су подметнули пожар и запалили је.¹⁰⁸ Покушај да се у Бањој Луци сазида нова и већа црква, када је почетком 1870–тих купљена нова земљишна парцела у центру града и грађевински материјал за њену изградњу се изјаловио. Изградњу ове цркве омео је српски устанак,¹⁰⁹ када су обесни Турци крајем лета 1875. године запалили градску православну „српску цркву“¹¹⁰ и Богословију.¹¹¹ Тада је целокупно православно свештенство са богословима, осим новог проте Јована Михајловића који је почетком 1870–тих дошао на место проте Јунгића¹¹² и остао током устанка лојалан турској власти,¹¹³ било протерано из града.¹¹⁴

¹⁰² Исто, 3/I (1876).

¹⁰³ Српске новине, 152/XXXXI (10. 7. 1873).

¹⁰⁴ „Споменица хришћанским гарантним великим силама о положају и страдању хришћана у Босни“, *Летопис Маџице српске* 116 (1874): 155.

¹⁰⁵ Исто, 151.

¹⁰⁶ *Засјава*, 85/VIII (22. 7. [3. 8.] 1873).

¹⁰⁷ *Dionizije Marinković: „Moji doživljaji“*, 135–136.

¹⁰⁸ Исто, 129–130.

¹⁰⁹ Ђорђе Микић, *Бања Лука, култура ирађанској друштва* (Бања Лука: Институт за историју, 2004): 131–132.

¹¹⁰ *Глас народа*, 36/V (7. 9. 1875).

¹¹¹ Стојан Бијелић, „Из бањолучке прошлости“, *Врбаске новине*, 8. септембра 1935, 4.

¹¹² Rudolf Zaplata, „Pretstavka kršćana banjolučkog sandžaka sultanu 1873 godine“, *Razvitak* 10/III (1936): 301.

¹¹³ *Засјава*, 163/XI (24. 10. [5. 11.] 1876).

¹¹⁴ Charles Yriarte, *Bosnie et Herzégovine souvenirs de voyage pendant l'insurrection* (Paris: E. Plon et Cie, 1876): 130–131.

Закључак

Српска Православна Црква у Босанској Крајини изашла је из буне 1858. године девастирана. На десетине цркава је запаљено и порушено, међу којима и два манастира—стубови крајишког православља, Рмањ (XV век), код Мартин Брода и Моштаница (XVI век) код Босанске Дубице, а бројни свештеници били су ухапшени или убијени. Иако су „Саферском наредбом“ годину касније односи турске власти и православних Срба поправљени, фанатизоване групе муслиманских моћника наставиле су са ометањем обнове порушених и код изградње нових цркава. У Бихаћком крају на челу једне такве групе стајали су Кулен—Вакуфљани Тахир—бег Куленовић и Мустај—бег Алајбеговић, а у Бањолучком градски конзервативни првак Назиф—ага Ђумишић. Ипак, нешто Портиним попуштањем, а више национално—политичком делатношћу делегата Скупштине православних народа у Цариграду Гавре Вучковића Крајишника током 1860—тих и у првој половини 1870—тих обнављане су порушене и подизане нове цркве у Босанској Крајини, и то у: Рамићима код Кључа, Горињи, Буковачи и Колунићу код Босанског Петровца, Бихаћу, Језеру код Бихаћа, Бањој Луци, Старом Мајдану, Оштрој Луци код Старог Мајдана, Гламочу, Босанској Градишкој, Босанском Новом, Хашанима код Босанске Крупе, Приједору, Бусновима код Приједора и Санском Мосту, и обновљени порушени манастири, Рмањ, Моштаница и Липље (XV век) код Котор Вароши. Јачање позиције православне цркве започело је подизањем Богословије у Бањој Луци 1866. године, која је постала бастион одбране, не само од муслиманског екстремизма него и све присутнијег католичког прозелитизма.

* * *

Библиографија

Извори

Необјављени:

Архив Босне и Херцеговине
Архив Републике Српске
Музеј Републике Српске

Објављени:

- Гильфердинг, А[лександр]. „Поџдка по Герцеговинѣ, Босни и Старой Сербіи“. 1–277; „Боснія въ началѣ 1858 года“. 279–328, в: Гильфердинг, А[лександр]. *Собрание сочинений, Боснія, Герцеговина и Старая Сербія*, Томъ третій. С. Петербургъ: Изданіе Д. Е. Кожанчикова, 1873.
- Dionizije Marinković: „*Moji doživljaji*“, priredio za štampu Vojislav Bogićević. Sarajevo: ANU BiH, 1966.
- Из билежака Стојана Зорића. „Дољанска буна 1858. године“. *Развитак* 7–8/ VII (1940): 218–220.
- Карасев В. Г.–Кондратьева В. Н. „Васа Пелагич и Баинјукская православная семинария“. *Glasnik Arhiva i Društva arhivskih radnika BiH* VI/VI (1966): 357–368.
- Љушић, Радос. „Споменица и прошеније Стеве Богдановића“. *Зборник за историју БиХ* 2 (1997): 207–233.
- Николић, Атанасије. *Опис радње по предмету оишћења сјоразумљења за уста-нак и сједињење* (предговор и објашњења Васо Војводић). 149–254, *Грађа* 7, Београд: Историјски институт, 1979.
- Освободительная борьба народов Боснии и Герцеговины и Россия 1850–1864.*, документы (ответственные редакторы Ю. А. Писарев, М. Экмечич). Москва: Наука, 1985; 1865–1875, 1988.
- Пелагић, С. Василије. *Руковођа за србско–босанске, ерцеговачке, старосрбијанске и македонске училище, школе и общине*. Београд: Државна штампарија, 1867.
- Пој Ђуро Давидовић, Дођађај из Босне, испријовиједао Јован Јовановић Кобаиш*. Нови Сад: Српска штампарија дра Свет. Милетића, 1894.
- „Протопрезвитерати“ у: *Први Шемањизам православне српске митрополије Бањалучко–Бихаће за годину 1901*. 100–209, Бањалука: Издање и штампа књижаре С. Угреновића, 1903.
- „Споменица хришћанским гарантним великим силама о положају и страдању хришћана у Босни“. *Летопис Мајнице српске* 116 (1874): 148–158.
- Страњковић, Драгослав. „Васа Пелагић и митрополит Михаило (преписка и документи)“. *Живот* 19/ III/IV (1954): 259–284.
- Ђурић, Хајрудин. „Из преписке Гавре Вучковића“. *Чланици и грађа за културну историју Источне Босне* I (1957): 223–243.

Штампа:

- Branik*, Sisak (1871).
- Глас народа*, Нови Сад (1875).
- Застава*, Нови Сад (1869, 1871, 1872, 1873, 1876).

Zatočnik, Sisak (1869).

Narodne novine, Zagreb (1863, 1865, 1869).

Novi Pozor, Zagreb (1868, 1869).

Србске Новине/Српске новине, Београд (1859, 1873).

Српска зора, Беч (1876).

Литература

Књиѣ, моноѣрафије:

Anonim. *Prijedor i okolina*. Prijedor: Narodni odbor opštine, 1961.

Denton, William. *Servia and the Servians*. London: Bell and Daldy, 1862.

Зиројевић, Олга. *Цркве и манастири на њодручју Пећке ѡаширијаршије до 1683. ѡдине*. Београд: Историјски институт, 1984.

Yriarte, Charles. *Bosnie et Herzégovine souvenirs de voyage pendant l'insurrection*. Paris: E. Plon et Cie, 1876.

Краишникъ Вучковићъ, Гавро. *Ръчъ Краишничка*. Земун: Књигопечатњомъ I. К. Сопрона, 1866.

Martić, Grgo. *Zapamtćenja (1829.–1878.)*, po kazivanju autorovom zabilježio Janko Koharić. Zagreb: Nakladom Gjуре Trpinca, 1906.

Микић, Ђорђе. *Бања Лука, кулштура ѣрађанској грушишва*. Бања Лука: Институт за историју, 2004.

Попов, Нил. *Православіе въ Босни и его борьба съ католическою пропагандой и протестантскими миссионерами*. Москва: Въ Университетской типографіи, 1873.

Поповић, Васиљ. *Аѣрарно ѡишанье у Босни и шурски нереди за време реформној режима Абдул Меѡида (1839–1861)*. Београд: САН, 1949.

Слијепчевић, Ђоко. *Михаило, архиепиској беоѣрадски и митроѡполиш Србије*. Минхен: Искра, 1980.

Тепић, Ибрахим. *Босна и Херцеговина у руским изворима (1856–1878)*. Сарајево: Веселин Маслеша, 1988.

Шево, Љиљана. *Манастири и цркве брвнаре Бањолучке еѡархије*. Бања Лука: Библиотека Баштина, 1996.

Šljivo, Galib. *Bosna i Hercegovina 1861–1869*. Теѡанј: Planjах, 2005.

Расѣраве и чланци:

Аноним. „Православни манастири сарајевске архидијецезе“. 15–24, *Шемашизам ѡравославне митроѡполије и архидијецезе Дабро–босанске за ѡдину 1883*. Сарајево: Земаљска тискара, 1883.

Аноним. „Гавро Вучковић“. *Развишак* 1 (1910): 28–30.

- Бесаровић, Ристо. „О првом периоду дјеловања Васе Пелагића у Босни“. *Годишњак Историјског друштва БиХ* II (1950): 185–206.
- Бијелић, Ст.[ојан]. „Градња српске цркве“. *Врбаске новине*, 15. септембра 1933.
- Бијелић, Стојан. „Из бањолучке прошлости“. *Врбаске новине*, 8. септембра 1935.
- [Blau Otto]. „Aus Bosnien“. *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin*, II (1867): 388–390.
- Ђурђев, Бранислав. „Uloga srpske crkve u borbi protiv osmanske vlasti“, *Pregled* 1 (1953): 35–42.
- Zaplata, Rudolf. „Pretstavka kršćana banjolučkog sandžaka sultanu 1873 godine“. *Razvitak* 10/III (1936): 298–304.
- Иванчевић, С. Петар. „Поп Ђурађ Каран–Карановић, српски јунак и борац“. *Босанска вила* 19/XV (1900): 257–259.
- Иванишевић, Фил. Јов.[ан]. „Српско–православно школство у Босни и Херцеговини“. *Школски вјесник* (1909): 789–837.
- Јагодић, Милош. „Помоћ Кнежевине Србије црквама, манастирима и школама изван Србије (1839–1868)“. *Српске студије* VII (2018): 50–101.
- Јаха–Dembicki, v. Julius. „Der westliche Theil von Bosnien, Ethnographisch–handelspolitische Skizze“. *Mittheilungen der kais. und königl. geographischen Gesellschaft in Wien* XIII/3–1870. (1871): 162–176.
- Карановић, Милан. „Бањолучани и Вукова књига о обичајима“. *Развишак* 2/V (1938): 36–41.
- Ковачевић, Коста. „Српска бањалучка богословија 1866–1875“. *Босанска вила* 8/XXIV (1909): 122–123; 9/XXIV (1909): 139–140; 10/XXIV (1909): 155–157; 11/XXIV (1909): 171–174.
- Костић, М. „Манастир Моштаница у Бос. Крајини“. *Босанска вила*, 10/IV (1889): 155–157.
- Kreševljaković, Hamdija. „Cazin i okolina“. *Narodna uzdanica za 1935* (1934): 86–113.
- Митровић, Исаије. „Српске школе у Бос. Крајини за турске управе“. *Развишак* 8–9/VI (1939): 254–259.
- Новаковић, Јово. „Манастир Липље“. 89–94, у: *Први Шемањизам православне српске митрополије Бањалучко–Бихаћке за годину 1901*. Бањалука: Издање и штампа књижаре С. Угреновића, 1903.
- Новаковић, К[оста]. „Кратак опис протопрезвитерата петровачког“. *Босанско–херцеговачки Источник* II/VIII (1894): 81–84, IV–V/VIII (1894): 184–190.
- Попадић, А. Хаџи Миле. „Опис цркве Рамићке (у кључком протопрезвитерату)“. *Босанско–херцеговачки Источник* X–XI/VII (1893): 503–504.
- Sax, von Karl. „Skizzen über die Bewohner Bosniens, mit einer geographischen Einleitung“. *Mittheilungen der Kaiserlich–Königlichen Geographischen Gesellschaft* VII/1863 (1863): 93–107.

- Скерлић, Јован. „Из Аутобиографије Васе Пелагића, рад у Бањалуци“. *Разви-
шак* 1/I (1910): 42–48; 2/I (1910): 74–79.
- Теиновић, Братислав. „Гламоч у османско–турском периоду“. У *Гламоч кроз
вијекове*, ур. Славица Арсенијевић, Милка Ђукић, Горан Симоновић, Бра-
тислав Теиновић и Жељко Савановић, 145–175. Бањалука — Гламоч: За-
вичајно удружење „Гламоч“ — СПКД „Просвјета“, 2008.
- Ђулибрковић, Л. Светозар. „Поп–Каран, Стеван Карановић, војвода српски“. *Босанска вила* 4/XXII (1907): 50–51.
- Цвејановић, Бранко. „Манастир Ръмањ на Уни (Путописна црта.)“. *Матица*
34/II (1867): 830–832.
- „Читула, Тешо Петковић“. *Босанско–херцеговачки Источник* III/IX (1895): 120.
- Чубриловић, Бранко. „Васо Пелагић“. *Развишак* 3/III (1936): 69–72.
- Džaja, Mato. „Ličnost i rad Gavre Vučkovića Krajišnika (njegove veze s Banjom
Lukom)“, *Putevi* XVII (1971): 164–172.

Примљено: 6. 10. 2020.

Исправљено: 27. 11. 2020.

Одобрено: 1. 12. 2020.

SERBIAN ORTHODOX CHURCH AND CLERGY IN BOSANSKA KRAJINA (FROM THE LAND REGISTRATION LAW TO THE BEGINNING OF THE REBELLION 1859–1875)

Bratislav Teinović
Museum of Republic of Srpska
Banja Luka

Summary: The paper discusses the difficult position of the Ser-
bian Orthodox Church and clergy in Bosanska Krajina after the
1858 Rebellion in Krajina. Though the reforms introduced by the
Porte granted the right to reconstruct and build new Orthodox
churches, Muslim extremists hindered these initiatives in many

towns and places, including Bosanska Gradiška, Bosanska Dubica, Prijedor, Banja Luka, Bihać, Bosanski Petrovac and Glamoč. The Rebellion in Krajina of 1858 left the Serbian Orthodox Church in Bosanska Krajina devastated. Dozens of churches were set on fire or torn down, including the two monasteries—pillars of the Orthodoxy in Bosanska Krajina—Rmanj from the 15th century and Moštanica from the 16th century. Many priests had been arrested or killed. The year later, in 1859, the Safer Order settled relations between the Turkish authorities and Serbs, however, the groups of powerful Muslim leaders continued to obstruct the attempts to reconstruct destroyed churches and build new ones. In the Bihać area, Tahir-bey Kulenović and Mustaj-bey Alajbegović from Kulen-Vakuf lead one such group and in Banja Luka Nazif-aga Djumišić. Later on, the relaxation of the Porte stands and political efforts of the deputy in the Orthodox Peoples' Assembly in Constantinople Gavro Vučko-vić Krajišnik in the 1860s and 1870s resulted in reconstruction of destroyed and construction of new churches in Bosanska Krajina, in Ramići near Ključ, Gorinja, Bukovača and Kolunić near Bosanski Petrovac, Bihać, Jezero near Bihać, Banja Luka, Stari Majdan, Oštra Luka near Stari Majdan, Glamoč, Bosanska Gradiška, Bosanski Novi, Hašani near Bosanska Krupa, Prijedor, Busnovi near Prijedor and Sanski Most. Monasteries Rmanj, Moštanica and Liplje from the 15th century near Kotor Varoš had been reconstructed. The Orthodox church started to strengthen its position with establishing of the Orthodox seminary in Banja Luka in 1866 that became the main defence from the Muslim extremism and, even more important, increasing Catholic proselitism.

Key words: Orthodox church, Serbs, Muslims, Bosanska Krajina, Banja Luka.

ФЕНОМЕН ДИЈАСПОРЕ У КОНТЕКСТУ ПРОМЕНА И ПОВЕЗАНОСТИ РАЗЛИЧИТИХ КУЛТУРНИХ ОКРУЖЕЊА

Дамјан С. Божић*
Архиепископија
београдско-карловачка
Београд

Апстракт: Намера овог рада је да кроз праксу и искуство прикажемо феномен дијаспоре у контексту данашњице. Православна емиграција ширила је Православље по свету, међутим није значајно допринела православној мисији. Чак и након треће или четврте генерације емиграната, црквене службе се углавном држе на језику земаља из којих долазе емигранти. Ово се односи на САД и Канаду, где је већина православне емиграције из Грчке, Русије, Србије, Бугарске, Либије и Румуније. Иако су емигранти (из наведених земаља) већ средином деведнаестог века били насељени у САД, тек почетком двадесетог века дошли су православни свештеници. Тада почиње изградња храмова од Галвестона у Тексасу до Џексона у Калифорнији. Тек у двадесет првом веку имамо појаву свештенства чији је матични језик енглески. Цркве су стога биле (и још увек су) етничке енклаве, ајатичне према — или чак сувројствављене — друштву, окружењу и мисији Цркве. Постоји тенденција да се Православно хришћанство схвата као део етничке културе те се оно као такво не може делићи са људима из других етничких група.

Каква су и која су искуства наших у дијаспори у свакодневном животу? Који су изазови у (не) прилагођавању новој култури? Да ли постоји имиграција са немајичним срединама полазна сушта овај излаза? Шта артикулише усаглашавање са новим срединама, са динамиком, новим системом, менталним карактеристикама, идентитетским разноликостима градова, држава, теографских простора у којима се привремено,

* dsbozic@me.com.

иј. стално налазе? Ово је покушај анализе црквене мисије, кроз парохијски живот и друштвена окупљања. Ово је покушај приказа феномена дијаспоре у контексту промена и повезаности између различитих култура и окружења.

Кључне речи: православље, дијаспора, мисија, евангелизација, етноцентризам, парохија.

1. Уводне напомене

Северна Америка је земља контраста. То је мултикултурална и мултинационална средина. Са верске тачке гледишта, Америчка култура је веома компликована. У њој постоји мрежа вера и верских заједница, које се преплићу, расплићу и саплићу, а понекада допуњују. Јудаизам, протестантизам, католицизам и православље доприносе „бољаштву различитости али и проклетштву малих разлика“ (Kuburić 2010, 13). Наши исељеници који нађу дом далеко од дома, махом долазе из српских земаља, где је становништво хомогено, и етнички и верски. Већина Срба је православне вероисповести. У Републици Србији, веома је мали проценат римокатолика, протестаната и муслимана. Према процени у некадашњој државној заједници Србије и Црне Горе живело је око 10,6 милиона становника. 75% се изјаснило да су хришћани. Од тога 68% су православни, 5% римокатолици, 2% протестанти, 20% муслимани и 5% осталих (Kuburić 2010, 15).

Српски емигранти одмах по доласку у Сједињене Америчке Државе доживе културолошки шок. Велики број протестантских храмова представља сабласан за њих. Потребно им је доста времена да се навикну на етничку разноврсност и верски плурализам Америке. Њихово уклапање и мирење ставова представља комплексан феномен. Понекада је уклапање лако и једноставно. Познавање језика, стицање држављанства, запослење у струци, али може бити и веома отежано тврдим ставовима или доживљеним и преживљеним несрећама. На пример, губитком ближњих у рату и затвореност према другима и другачијем. Асимилација, интеграција, алијенација или изолација? Анализом историјског пресека врши се припрема сусрета две културе.

2. Дијаспора

Термин дијаспора првобитно је коришћен за Јевреје који су били расути међу народима након различитих освајања своје земље —

у Вавилону, Египту и другим земљама. Термин „дијаспора“ такође се користи да опише православне хришћане који су емигрирали из православних земаља Источне Европе и са Блиског истока у друге делове света, углавном у деветнаестом и двадесетом веку. Овим и оваквим (е) миграцијама Православље долази у земље западног света и, условно речено, доприноси ширењу Православља у различитим деловима света. У којој мери дијаспора доприноси православној мисији и да ли је препрека или помоћ? Како нас виде Протестанти или римокатолици у Америци? Како нас виде они који никада нису чули за Православну Цркву? *„Најчешћа слика Православља у Америци је слика емигрантских заједница, парохија и епархија окућених према организационом принципу културној и језичкој наслеђа. Овако у очима 'Мајке Цркве', шј. Патријаршија изгледа дијаспора и не само у њиховим већ и у америчким медијима. Виде нас у светлу емигрантске слике.“* (Kishkovsky 2017).

3. Оправослављање Америке

Православље у Америку долази преко Аљаске крајем осамнаестог века. Руски мисионари у почетку искључиво шире истину православне вере локалном становништву. Не руским емигрантима! Рад руских мисионара је изузетан и никада се не треба занемарити. Он треба да служи као пример оправослављања Америке.

Од самог почетка, мисионари се баве проповедањем само и једино јеванђељске истине. Мисионари су учили и говорили језик локалног становништва. Крштавањем локалног становништва, природно оснивају Православне парохијске заједнице. Поштовали су њихове обичаје и тај први корак ширења Православља у Америци имао је апостолски значај. Први благослов мисионарима као и директиву дао је Митрополит петроградски Гаврило рекавши: *„Када вас Сјасишѐљ, Госѓод Исус Христѓос доведе до сусрѐта са онима који не ѓознају Божији закон, ваша прва бриѓа биће служити им кроз ѓримере добрих дела усмерених ка ѓима, како би их својим личним живѓѓом и ѓримѓром ѓреѓворили у ѓослѓшине слѓѓе Госѓодње.“* (Afonsky 1977, 23).

Један од предводника Православне мисије на Аљасци био је Св. Герман Аљаски, са правом назван Апостол Православља у Америци. Он је, заједно са својим монасима, учио обичаје и језик локалног становништва. Свој живот посветио је проповедању јеванђељске науке, али се због тога никада није градио важнијим од оних који су његове проповеди слушали. Домородачка племена била су крајње дивљачког понашања, тако да су их Св. Герман и његови монаси, уз велике

тешкоће, учили Христовоме миру и састрадалној милости. Учили су домороце дугоочекиваној Истини Христовој, коју су многи домороци прихватили без оклевања. Аљаски домороци су сасвим природно прихватили Христа зато што су одавно већ чекали на откривење пуне Истине Божије, која је требало да буде објављена свету. Они су ту истину препознали у Христу. Св. Герман је кроз лични пример и жртву задобио житеље Аљаске. У то време на Аљаску долазе и насељавају се Руси у потрази за златом. Св. Герман је за њих био сметња и често мета напада јер је бранио локално становништво (*Свети Герман Аљаски — Апостол Православља у Америци* 2010). Године 1867. Аљаска је продата Сједињеним Америчким Државама (Noll 1992, 346). Већ у то време постојало је око 100 православних заједница и преко 10.000 православних домородаца.

Након већег прилива емиграната и њихове миграције ка већим градовима почиње организовање црквено-парохијског живота преко Сан Франциска, Чикага до Њујорка. Један од главних проблема са православним заједницама дијаспоре био је еклисиолошки. Емигранти стижу у нову домовину без Цркве и неког већег знања о њој. Немају теолошке смернице у оснивању цркава и не размишљају о томе како да започну тј. како да правилно успоставе Цркву. Прву потребу имали су за свештеником који би обављао венчања и крштења. Не толико да буде духовни вођа. Третиран је као запослено лице. Већ на самом почетку видимо утицај америчке слободе, права и демократије. Углавном се Црква водила и води се као секуларно пословно предузеће. Тако су многи свештеници долазили у Америку са идејом о мисији и жељом за духовним напретком, међутим погрешно устројена парохијска заједница такву визију није делила са њима. Свештенство је сматрано за запослене који су плаћени да обављају *шребе*.

Парохијски свештеник је духовни отац парохије. Позван је да води заједницу у молитви, да подучава и води Божији народ. Постоји много парохија у којима је тај однос на месту и води ка духовним погодностима и за свештеника и за парохијане. Међутим, у неким парохијским заједницама, свештеник се и даље сматра „запосленим“ који служи по вољи црквених одборника. Овакав однос знатно отежава мисију свештеника и угрожава идентитет парохије. Ово је посебно изражено тамо где парохијска заједница не може финансијски да издржава свештеника. Са друге стране, тамо где Управни одбор парохије има секуларних тенденција мисија је уназађена. Парохијски дом се у већини случајева види као нешто што би требало да донесе новац парохији. Међутим, мисија углавном не доноси новац, па зато не желе дозволити да се објекти цркве користе за потребе мисије.

4. Асимилација или тренутно навикавање

Прилагођавајући се новом дому далеко од дома, исељеници се суочавају са новим моментима и разним изазовима. Један од тих изазова везан је за њихову верску припадност. Овде се ради о модификацији верске и културне традиције, са једне и одржавању интегритета и историјског континуитета, са друге стране. У *старом крају*, црква се схвата као светотајински простор где се врше богослужења и обављају молитвене радње. Међутим, у новој домовини, црква није само светотајински простор већ и место за друштвене и културне активности. Овде долази до забуне код самих исељеника. Храм са пратећим објектима постаје место за друштвене догађаје који омогућавају и стварају нову структуру етничке идентификације, а самим тим постаје и полифункционалан. Ова нова улога цркве модификује, тј. трансформише ум верника у дијаспори који почиње да посматра своју цркву кроз призму секуларизације.

У животу емиграната постоје извесне константе које се показују као сметња разумевању, сарадњи и помирењу народа, вера и култура. Ти јаки обрасци мишљења, национални, политички, културни и верски, јесу традиција, политичка (не)култура, антиинтелектуализам и предрасуде. Ове појмове Фернан Бродел назива *„појмови дугог трајања“* (Фејић 1994, 300). Ја их у раду не појашњавам због временске ограничености. Изложићу традиционалне аргументе, а кроз анализу окружење у коме досељеници одрастају пре доласка у САД. Проблематика је дуга век и по. Акценат стављам на неколико кључних историјских догађаја који нам дају повода за веома видљиву нетрпељивост између православних Срба и римокатолика из Хрватске. Побројаћу само неколико: Срби у средњем веку, положај Срба у Републици Хрватској, покушај унијаћења, Срби после слома Аустроугарске монархије, конкордат, други светски рат, Јасеновац, новонастала комунистичка република, грађански рат. Ово помињем јер је од великог значаја за разумевање затворености новије емиграције према другима и другачијима.

Психологија каже да смо *производи наше прошлости, окружења и искуштва*, што доводи до закључка да је природно и неизбежно да међу људима постоје разлике. Они који су одрасли у Србији разумеју ствари другачије од оних који су одрасли у Хрватској и обрнуто. По истом принципу, људи из САД имају друге обрасце понашања и навике од оних у Европи. Безброј етничких, образованих, финансијских и верских позадина резултира у великој различитости. Ипак, та разлика не значи да је једна особа у праву, а друга не, или да један од начина бољи

од другог. Наше емигранте, који се вежу за Цркву и локалну парохију, везује заједничка прошлост, заједнички језик и међусобна блискост.

5. Механизам обредних услуга

У једној студији која је настала из анкете проф. Марк Тисдејл са Герет Универзитета у Чикагу указује на следеће. „За 70% испитаника Српска Православна Црква је важна јер је то пример српској идентитету. Интересантно, од испитаника који се нису сложили с тим, седам је било у старосној групи од 21–30 година, а четири особе биле се у старосној групи од 31–40 година. То значи да 42% испитаника у најмлађима два старосним групама не сматра Српску Православну Цркву значајним делом свој националној идентитету. Ако се ово узме у обзир, наговештава се да ће Српска Православна Црква морати да развије нове начине да се приориори млађим генерацијама“ (Teasdale 2014, 13). Можда је још изненађујућа чињеница да 19% младих испитаника не само да нису открили да је Српска Православна Црква важна за српски идентитет, али такође не осећају да Црква пружа осећај наде. Пет од испитаних у овој анкети сматрају да је једини значај Српске Православне Цркве пружање верских услуга (венчања, сахране, крштења). Један испитаник није ништа помињао о Српској Православној Цркви.

Ова анкета је алармантна. Црква у *дијаспори* мора озбиљно да размотри како се односи према младима. Постоји опасност да ће ови млади људи када одрасту сматрати Цркву као ништа друго него само један механизам који пружа обредне услуге.

6. Мањина се повлачи тамо где ће бити већина

Српска Православна Црква у Чикагу (са околином) има једанаест храмова са тринаест парохија. Саборни храм Васкрсења Христовог у Чикагу има три парохије. Основана је 1905. године. Првом службом началствовао је Архимандрит Себастијан Дабовић. По територији парохија и броју верника представља највећу Српску заједницу у *дијаспори*. Недељом у овом храму свештеници служе две литургије. Користе се два антиминос. Прва литургија са почетком у 8:30 служи се на енглеском језику, а друга на српском са почетком у 10:30. На обе литургије пева хор сачињен од парохијана. На првој служби већи део верника приђе Светој чаши и знатно мање пале свеће. На другој служби ситуација је *vice-versa*.

Многи се не би сложили са оваквим парохијско-литургијским устројством, али је то био једини начин да се *помири* јаз између старе и нове емиграције, и да се сви заједно задрже под окриљем Српске Православне Цркве.

Након прве службе одржава се веронаука за децу. Број полазника је преко стотину. Веронаука се одржава у већини случајева на енглеском језику. После друге службе почиње настава српског језика, културе и историје. Полазника има знатно мање. Сваког петка одржава се проба фолклора са више од две стотине полазника. У паузама свештеници држе часове веронауке за децу и за родитеље. Са родитељима се разговара на српском. Са децом најчешће на енглеском језику. Полазници су деца новије емиграције досељеника из српских земаља, након распада бивше Југославије. Њихова деца иако рођена у *старом крају* већ полако заборављају језик. У школама говоре искључиво енглески. Код куће такође. Понекада родитељи у жељи да науче језик са својом децом комуницирају на енглеском. Међутим, од свештеника и Цркве очекују се да се са децом искључиво комуницира на српском. Деца су збуњена. Идентитет им је нејасан. Ако њихови родитељи знају одакле долазе, деца не знају, бар у средњошколском узрасту. Овде се види појава *вишеструкости идентитета*. Деца припадају родитељском дому који је традиционалан: припадају и школи која је секуларна и нуди другачији вид едукације који је пак супротан родитељском, и на крају имају Цркву, коју они, попут родитеља, виде као место окупљања и забаве. Важно је напоменути и то да су се до скоро у црквеним просторијама одржавали концерти новокомпоноване музике.

Трећа и четврта генерација Срба у Америци скоро да и не говори српски језик. Неки од њих су можда имали баке и деке који су говорили српски па се и сећају по које речи. Већина њих ступила је у мешовити брак. Имамо и појаву да су многи отишли у цркве својих супружника где су и децу крштавали уз образложење да се тамо говори енглески. Један део њих се, под утицајем пријатеља, поп-културе и хипи покрета, придружује протестантским заједницама. Има и оних који у Православну Цркву иду само на венчања и сахране.

7. Парохија као дом

Млади дијаспоре сазревају у социјалном и образовном окружењу и систему у коме постоји широк спектар религиозних и етичких ставова. Ако желимо да помогнемо родитељима да негују своју децу у православној вери и вредностима, парохија мора схватити озбиљ-

ну одговорности према младима. Младе морамо третирати као интегрални део парохијске заједнице и њеног живота. Ово почиње са литургијским животом, али свакако се не завршава тамо. Да ли је парохија заједница вере у којој се наша деца осећају „као код куће“ за време службе, као и у друштвеним активностима који се нуде након служби? Локална парохија не сме игнорисати питања везана за протестанте и католике који их окружују, баш због младих. Чињеница да има све више „мешовитих бракова“ који су благословени, тј. одобрени од стране Православне Цркве значи да многе породице у нашим парохијама морају да се суоче са практичним и теолошким последицама разједињености историјских цркава. Да ли је парохија заједница која препознаје трагичне последице хришћанске разједињености? Да ли је парохија заједница која покушава да допринесе процесу помирења у складу са православним учењима? Све је ово јако битно због правилног сазревања српске омладине.

Да се вратимо на литургију. Литургија се нуди „за *цео свет*“, као што је Господ Исус Христос дошао „за *живи свет*“, Црква постоји на свету ради света. Стога, евхаристија на делу мора бити изражена и у нашој бризи за добробит заједнице, ближњих и спасење свих. Када парохија показује своју бригу за друштво и благостање свих, нарочито кроз филантропију и великодушност за оне којима је то потребно, тада сведочимо истину јеванђеља. Да ли је парохија заједница вере која је позната у граду као весник јеванђеља?

Из бриге за повереном паством, а из горе наведених разлога Митрополит средњезападноамерички Христофор (Ковачевић) даје благослов (1994. године) пароху Саборне цркве у Чикагу, протопрезвитеру Денису Павићевићу и јерођакону Иринеју (Добријевићу),¹ да отпочну са служењем две литургије. Ово је, назовимо, први корак пробоја дијаспоре ка мисији. Ово је, по сведочењу проте Павићевића, убрзо привукло људе из других српских парохија као и поједине протестанте који су били везани за Српску Православну Цркву преко брака. Људи недељом прелазили велике раздаљине да би присуствовали литургијама у Српској Православној Цркви на енглеском језику. Јерођакон Иринеј почиње и са веронауком за децу и одрасле на енглеском. Ова новина изазвала је опозицију међу локалним свештенством, а било је и тензија унутар парохије. Неки су ову одлуку Митрополита Христофора сматрали стварањем српске парохије за оне који не говоре српски (америчке Србе), док су други имали ширу визију сматрајући је за све-православну парохију. Напомињем да је било и оних који су у

¹ Сва три свештенослужитеља су Срби рођени у Америци.

овоме видели увод у цепање Српске Православне Цркве и одлазак у тзв. Америчку Православну Цркву. Овим питањем бавиле су се чак и новине у Србији! Оно што треба подвући јесте језик. Матерњи језик архијереја, свештеника и ђаконa био је енглески.

Интересантно је сведочење руског свештеника Алексеја Чернаја који је по одласку на једну парохију у Африци покушао да сведочи Православље локалном становништву. У својим мемоарима између осталог пише: *„Постојала је заједница црнаца у Лесоту (бивши Басутоланд) која себе назива Православном афричком црквом. Послали су ми захтев да их прихватим као чланове наше Цркве. Њихов свештеник посетио ме је више пута. Да је моје знање енглеског језика било боље, можда би могао довести до неких плодних резултата“* (Архив Српске Православне Цркве у Северној и Јужној Америци, Либертивил, Регистратор 7/92). Овај случај може се применити на већину наших свештеника који служе у САД.

Ситуација у грчким заједницама је знатно другачија. Богослужења се обављају на грчком језику уз додавање делова на енглеском. Веронаука се одржава на енглеском, као и часови историје и културе. Свештеници су махом рођени у САД и врло добро познају културу своје земље. Они као и њихова емиграција Америку сматрају својом земљом.

Пословица каже да *шума обликује стабло*, од родитеља наслеђујемо презиме, национални, као и верски идентитет. Међутим, сведок сам многих породичних трагедија када деца пронађу духовно уточиште на другом месту. Омладина дијаспоре, као што између осталог потврђује анкета проф. Тисдејла, често осећа да њихова црквена заједница, тј. парохија, не решава њихове духовне проблеме. Да ли смо свесни и да ли препознајемо реалност наше ситуације? Сматрам да је прошлост да ће наша деца у Северној Америци по неком аутоматизму изабрати Српску Православну Цркву. Не можемо више очекивати од њих да ће они пасивно „присуствовати“ црквеним богослужењима која не разумеју. Неће више толерисати наше слабости и поделе. Фолклор им можда у неком узрасту нешто значи, али касније у животу не... Многи напуштају Цркву јер се не осећају као *дијаспора*.

8. Да ли смо дијаспора?

У једном обраћању Митрополит Христофор између осталог каже: „Питање дијаспоре се везује за нас који живимо у Сједињеним Америчким Државама. Нас категоришу као дијаспору. Ми не седимо на обали реке Вавилон чекајући да се вратимо кући. Да ли неко овде че-

ка да се врати у земљу својих предака? Колико вас хоће да се врати у *стари крај*? Ја сам први који категорично одбацује да ме ставе у ту категорију дијаспоре. Ја нисам дијаспора. Ја сам Американац српског порекла. Ово је моја земља и ја сам поносан на своје српско порекло. Подразумева се да имам љубав и поштовање према моме наслеђу, то сам ја. Православни народи имају дивно наслеђе и користи нам да се изразимо још боље као Православни хришћани у нашој домовини Америци, али не осећам да морам бити под нечијим страним надзором и доминацијом како бих имао поштовање и љубав према наслеђу мојих предака“ (Kovacevich 2007).

Трећој или четвртој генерацији реч дијаспора не значи ништа, али им Црква као заједница верних и брод спасења представља све. То је изазов овог века. Тешко је признати, али има и оних у „тој дијаспори“ који су напустили Српску Православну Цркву само зато што нису нашли Христа и Његову Цркву. Правилан развој парохијског живота у Северној Америци је изузетан феномен који сведочи о стварности Христа и Јеванђеља. Имајући ово на уму, сматрам да је ово изазов 21. века са којим се суочава Српска Православна Црква и наше парохије у Америци. Ови изазови захтевају пажњу епископата, свештенства и црквених лидера. Ово су изазови са којима се суочава већина наших парохија без обзира на величину.

9. Парохија или клуб

Парохија треба да буде увек и само заједница верних усмерена на стварност Христа и Његовог учења. Ништа у животу парохије не може бити важније од тог момента. Свака парохијска активност мора да се односи на Јеванђеље и сведочење Христа као Сина Творца. Шта је кључно за оживљавање наших парохија као и за живот парохијана? Разумљива литургија. Она пружа могућност парохијанима не само да се *хвале и захваљују* Богу већ и да се формирају у православној вери. Да се тиме још више преобразе у синове и кћери Божије. Међутим, ово захтева да богослужење Цркве буде разумљиво и приступачно. Са свештеником као духовним вођом, литургија мора бити истинско „деловање сабраних“, а не перформанс „црквених великодостојника“. Литургијски препород за сваку парохију је прека потреба.

Сведоци смо да се и овде у Србији зидови који раздвајају људе у нашим различитостима полако руше. Ми као православни хришћани не смемо бити имуни на ове промене и глобални развој. Теолози, као будуће духовне вође морају озбиљно да схвате свој верски и духов-

ни живот. Потребно је време и припрема, као и храброст, стрпљење и знање. То је могуће само ако узајамно побољшамо знање о вери и култури којој припадамо и у којима смо се нашли сплетом околности, а на првом месту вољом Божијом. Ако наши теолози, тј. будући свештеници буду игнорантни према другим верским убеђењима онда ће неспремни служити и проповедати у америчкој клими културне и религијске разноликости.

10. Закључак

Све наведено је део илустрације једне тензије између дијаспоре и мисије и може нам помоћи да уочимо зашто дијаспора није *ефикасни алат мисије*, нити би се, по свој природи ствари могло очекивати да буде ефикасан алат за мисију. Да ли је Православна црква, црква мисије или је Њена улога очување српске, грчке или руске културе? Овај став се јасно изражава у филму „My big fat Greek wedding“. Класична прича о грчкој дијаспори у Америци. У филму се Гркиња удаје за Американца, а непосредно пре њиховог венчања он се крштава у Грчкој Православној Цркви. Одмах након крштења он каже: „*Ја сам сада Грк*“.

Циљ је да емигранти престану да буду емигранти. Да постану део заједнице у којој живе. А постаће само ако буду имали довољно знања о својим ближњим. Љубав између појединаца расте само и једино преко знања и упознавања. Господ Исус Христос заповедио је својим ученицима да прво проповедају јеванђеље „*из љубљеним овцама дома Израиљева*.“ Онда им је речено да крсте све народе у име Оца и Сина и Светога Духа. Ако желимо да останемо верни Христовим речима, морамо да следимо Његов пример. Не смемо да скривамо наше таленте и да се изолијемо у верска гета и самосажаљива друштва. Црква сабира све народе свих времена. У Њој се превазилазе временске границе и она води свакога у постојање вечности. Стога веру морамо доживети, а не свести на традицију, личну историју или обичаје. Црква и духовне вође су дужни да вернима понуде осећај духовне сигурности. Спаситељ је рекао ученицима: „Жетве је много, а посленика мало: зато се молите господару жетве да изведе посленике на жетву своју“ (Лк. 10, 2–3). Црква се моли за све народе, али је сада је тренутак да попут Св. Саве, поново изађемо на жетву. Изазови пред савременом православном парохијом у Сједињеним Америчким Државама данас су огромни. Штавише, изазови које смо поменули блиско су повезани са другим изазовима са којима се суочава Црква у целини. Ово укључује низ питања везаних за руковођење, посебно квалитетом свештеничке при-

преме и квалитета епископског надзора, као и питања везана за тачну анализу карактеристика и духовност америчког друштва. Ово такође укључује питања везана за успостављање административног јединства Цркве, а у срцу свега овога је крајњи изазов за Цркву да заиста буде Божанска Црква у друштву Северне, Средње и Јужне Америке.

* * *

Библиографија:

- Архив Српске Православне Цркве у Северној и Јужној Америци, Либертивил, Регистратор 7/92.
- Свети Герман Аљаски — Апостол Православља у Америци. 2010. Информативна служба Српске Православне Цркве. Доступно на http://www.spc.rs/sr/sveti_german_aljaski_apostolpravoslavlja_u_americi (приступљено: 29. 10. 2017. г.).
- Фејић, Н. 1994 „Поглед на новију Француску историографију о средњем веку“. *Историјски часопис*, књига 39, САНУ.
- Afonsky, G. 1977. *A History of the Orthodox Church in Alaska, 1794–1917*. Kodiak, AK: St. Herman's Theological Seminary [= Епископ Григорије Афонски, *Историја Православне Цркве на Аљасци 1794–1917*. Кодијак: Православна богословија Св. Германа, 1977].
- Kishkovsky, L. 2004. *Orthodoxy in America: Diaspora or Church?*. OrthodoxyToday.org. Доступно на <http://www.orthodoxytoday.org/articles4/KishkovskyDiaspora.php> (приступљено: 19. 9. 2017. г.).
- Kovacevich, C. 2007. *The Need for a Great and Holy Council*, Orthodox Christian Laity, November 3rd 2007, доступно на https://www.ancientfaith.com/specials/ocl_20/metropolitan_christopher (приступљено: 29. 10. 2017. г.).
- Kuburić, Z. 2010. *Verske zajednice u Srbiji i verska distanca*. Novi Sad: CE-IR — Centar za empirijska istraživanja religije.
- Noll, M. 1992. *A History of Christianity in the United States and Canada*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Teasdale, M. 2014. *Developing a Serbian Orthodox Praxis of Financial Stewardship for the 21st Century*. Chicago.

Примљено: 22. 12. 2020.
Одобрено: 15. 1. 2021.

THE PHENOMENON OF DIASPORA IN THE CONTEXT OF CHANGES AND CONNECTIONS BETWEEN DIFFERENT CULTURAL ENVIRONMENTS

Damjan S. Božić

*Archbishopric of Belgrade and Karlovac
Belgrade*

***Summary:** This paper intends to present the phenomenon of diaspora in the contemporary context. Orthodox emigration spread Orthodoxy around the world but did not significantly contribute to the Orthodox mission. Even after the third or fourth generation of emigrants, church services are generally held in the language of the countries from which the emigrants come. This applies to the United States and Canada, where the majority of Orthodox emigrants are from Greece, Russia, Serbia, Bulgaria, Lebanon, and Romania. Although emigrants from the mentioned countries were already settled in the USA in the middle of the nineteenth century, Orthodox priests came only at the beginning of the twentieth century. Then began the construction of orthodox churches from Galveston, Texas to Jackson, California. Only in the late twentieth or early twenty-first century, there is American Orthodox clergy whose mother tongue is English. Therefore, Orthodox Church parish communities were (and still are) ethnic enclaves, apathetic to — or even opposed to — the society, environment, and mission of the Church. There is a tendency for Orthodox Christianity to be understood as a part of ethnic culture, and as such, it cannot be shared with people from other ethnic groups.*

What are the experiences of our people in the diaspora in everyday life? What are the challenges in (not) adapting to the new culture? Is there an interaction with the envi-

ronment? What articulates harmonization with the new environment, with the new system, mental characteristics, diversity of cities, countries, geographical areas? These are the starting questions of this presentation. This paper is an attempt to analyze the Church's mission, through parish life and social gatherings. This is an attempt to present the phenomenon of the diaspora in the context of changes and connections between different cultures and the environment.

Key words: *Orthodoxy, Diaspora, Mission, Evangelization, Ethnocentrism, Parish.*

ВЕРСКА НАСТАВА У СРБИЈИ: ПЕРИОД ОД ФОРМИРАЊА КРАЉЕВИНЕ СХС ДО ПОЧЕТКА ДРУГОГ СВЕТСКОГ РАТА

Марко Трајковић*

Епархија нишка,
Ниш

Апстракт: Циљ овог рада је да укаже на специфичности увођења Верске наставе у Србији између два светска рата. Период је подељен на три целине у којима се оцртавају изазови и напори државе у погледу унификације, као и напори за увођење и очување Верске наставе Православне цркве на свим образовним нивоима. У првој целини осврћемо се на положај који је Верска настава имала у Краљевини Србији до уједињења, као и на промену позиције у новооснованој држави. Друга целина указује на све веће сукобе између „либералних“ и „клерикалних“ снага у друштву када је реч о уређењу просвете. Трећа целина се односи на период од 1929. године и коначној унификацији просветне политике у Краљевини Југославије.

Кључне речи: Верска настава, Краљевина Србија, Краљевина СХС.

Увод

У периоду између два светска рата Српска православна црква се налазила у сложеним друштвеним околностима, на, по ко зна који пут, новом почетку, али са богатом историјом и поштовањем у народу. Црква је настојала да се уједини, и да својим присуством у образовном систему додатно помогне учрковљењу младих нараштаја и њиховом моралном изграђивању, као што је и чинила кроз читаву своју историју. Друштвено-политичке околности чиниле су ову мисију изузетно сложеном. Релативизовање значаја вере за живот савременог човека, праћено покушајима наметања одређених атрибута

* marko.trajkovic1989@gmail.com.

(архаична, превазиђена, агресивна и сл.) само су неке од тешкоћа са којима се Црква сусретала. Упркос томе, Црква је успела да се избори са изазовима и да овај период упише као један од најпросперитетнијих у својој историји, а решење статуса Верске наставе свакако је један од већих успеха у том периоду.

Нова држава — „нова“ Црква

Пре ступању у нову, већу и мултиконфесионалну државу, Српска Православна Црква је у оквиру Краљевине Србије имала статус државне цркве.¹ На тај начин Црква је била код контролом државе али је имала привилегован положај, заштиту и слободу у вршењу своје земалске мисије. Уставом Краљевине Србије из 1888. године гарантују се права и слободе свих вероисповести. Ипак, истиче се да је Православна црква државна и аутокефална (чл. 3), даље се у члану 19 забрањује свака делатност усмерена против Цркве (нарочито се истиче прозелитизам). Члан 41. наводи да суверен и читава његова породица морају бити источно-православне вере.

Законска регулатива у Краљевини Србији огледала се „у настојању државе да јасно одреди и законом зајемчи слободу вере, да призна и нагласи позитивну улогу православне цркве у народном животу, народној култури и историји, и да обезбеди што боље услове за њено деловање у друштву. Црква је, дакле, имала правни статус јавне установе, односно јавне организације и јавног система од великог значаја за народни живот и државу.“² Сви архијереји, свештеници, вероучитељи и црквени службеници третирани су као државни чиновници, односно примали су плату из државне касе,³ а вера је сматрана врло важним делом живота људи у Србији оног времена, због чега је природна била тежња да наука о вери буде део образовног система.

¹ Српска Православна Црква је у Краљевини Србији имала достојанство митрополије, са пет епархија (београдска, нишка, жичка, шабачка и тимочка). Православна вера била је државна јер је скоро сво становништво било православне вере. Све државне и народне светковине биле су праћене обредима Православне Цркве. Благота Гардашевић, *Избор црквено-правних радова* (Београд: Богословски факултет СПЦ, 2002), 206.

² Милан Радуловић, *Обнова српској државно-црквеној права* (Београд: Фондација Конрад Аденауер — Хришћански културни центар, 2009), 79.

³ „Посебним подзаконским актима је утврђивана материјална сигурност и социјални положај носилаца вере (свештеници, верски службеници, верски поглавари, ђаци и професори верских школа), као и дужности грађана према Цркви, посебно обавезе државних чиновника.“ Радуловић, *Обнова српској државно-црквеној права*, 81. Уп. Гардашевић, *Избор црквено-правних радова*, 206.

Наставни планови за нижу и вишу основну школу из 1883. и 1884. године имали су у себи предмет *Наука хришћанска*, штавише она је у оба документа била на првом месту.⁴ Мада у неким каснијим документима Верска настава није била у тој мери приоритизована недвосмислена је била одређеност свих релевантних фактора у друштву за верско образовање.

Уједињење Срба, Хрвата и Словенаца у једну заједничку државу довело је до значајних промена у друштву, пре свега јер је било неопходно коегзистирање трију различитих култура и религија. Створена је мултиконфесионална држава у којој су најбројнији били православни са 46,6 %, на другом месту су били римокатолици са 39,4 %, затим мухамеданци са 11%, и пар процената остали,⁵ те је било неопходно осигурати слободу и равноправност свим конфесијама. Културне прилике у којима су народи живели пре уједињења, својом разноликошћу и различитим степеном културног развоја оптерећивале су живот у новооснованој држави.⁶ Унификација је била огроман изазов који је налагао промене и усаглашавање постојећих (често потпуно опречних) пракси на свим нивоима (правном, просветном, религијском, економском). Краљевина је проглашена 1.12.1918, а прва влада основана је 7.12.1918. и у њеном саставу било је и Министарство вера, које се бавило верско-просветним питањима.

Будући да су се уједињењем сви до тада распарчани делови Српске Православне Цркве нашли у једној држави, основни циљ био је њихово уједињење. Поновно уздизање Српске Цркве на ниво патријаршије била је основна тежња црквених великодостојника, јер су веровали да за тако нешто више не постоји никаква сметња, а са друге стране сматрали су да на то имају морално и историјско право. После обављања свих формално-правних радњи на унутрашњем и дипломатском нивоу дошло је до обједињења свих Православних црквених области у Краљевини.⁷ На тај начин Црква је стекла јерархијско-организациону структуру и могућност синхронизованог деловања на свим нивоима, што је

⁴ Петар Рајчевић, *Верски садржаји у наставним плановима и програмима за основне школе у Србији* (Призрен: Учитељски факултет, 2012), 57.

⁵ Ђоко Слијепчевић, *Историја Српске Православне Цркве. Књ. 2. Од почетка XIX века до краја Другог светског рата* (Београд: БИГЗ, 1991), 561.

⁶ Љубодраг Димић, *Културна политика у Краљевини Југославији: 1918–1941. Део 1. Друштво и држава* (Београд: Стубови културе, 1996), 171.

⁷ Престолонаследник Александар је у име краља Петра 1. указом од 17. јуна 1920. године прогласио уједињење свих православних области у Краљевини Срба, Хрвата и Словенаца. Драган Новаковић, *Српска Православна Црква у законодавству Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца и Краљевине Југославије* (Београд: Институт за теолошка истраживања — Православни богословски факултет, 2015), 69.

био основни предуслов за успешну катихизацију. Међутим, „требало је прилагодити све оне посебне организације и праксе, које су се вековима изграђивале и постојале код појединих покрајинских цркава, са једном јединственом организационом формом, која би била обавезна за целу Цркву...“⁸ Дакле, иако је реч о Цркви дуге и богате историје она је ипак била „нова Црква“ пред којом су били изазови суштинског уједињења и одговора на све друштвене изазове свог времена.

Просветне прилике у новонасталој држави биле су у многоме рефлексција општег стања у друштву, а то стање би се могло окарактерисати као конфузно. Рад на доношењу закона је често изостајао, а њихова примена била је у великој мери проблематична. Димић истиче да је до настанка првог државног просветног програма дошло тек у децембру 1927. године, а ни тај програм никада суштински није заживео.⁹ Први Устав Краљевине СХС¹⁰ донет је 28.6.1921. године, и њиме се започиње рад на креирању државне политике. Уставом се напушта систем државне Цркве, прокламује се слобода вероисповести (чл. 12), али не без икаквог уплива државе у црквена питања.¹¹ Важна одредба Устава јесте стављање верске наставе на факултативни ниво (чл. 12), чиме се она недвосмислено деградира. Тиме је број часова Веронауке свођен на минимум, или није био предвиђен у свим разредима за неке врсте школа.¹² То је изазвало отпоре Црквених кругова,¹³ након чега је уследила деценијска борба за решењем статуса Верске наставе.¹⁴

Статус који је Српска Православна Црква имала у народу, као и однос државе према њој базиран на свести о снази и омиљености Цркве

⁸ Гардашевић, *Избор црквено-јавних радова*, 215.

⁹ Димић, *Културна политика у Краљевини Југославији: 1918–1941. Део 1. Друштво и држава*, 175.

¹⁰ У широј као и у стручној јавности користи се колоквијални назив Видовдански устав.

¹¹ „Видовданским уставом напуштен је систем државне цркве, али није прихваћен принцип одвојености цркве од државе. Устав је заступао средње решење по коме су конфесионалне заједнице „јавне установе са специјалним положајем у држави и специјалним привилегијама.“ Radmila Radić, *Verom protiv vere: država i verske zajednice u Srbiji 1945–1953* (Београд: Институт за нову историју Србије, 1995), 20.

¹² Новаковић, *Српска Православна Црква у законодавству Краљевине Срба, Хрватска и Словенаца* и *Краљевине Југославије*, 210.

¹³ Српска Црква је организовала верску анкету у Београду како би имала чвршће упориште за своје ставове, а Синод је водио преписку са Министарством просвете и Главним просветним саветом. Предраг Ђукнић, „Правно уређивање верске наставе између два светска рата“, *Вероучишћу у школи*, бр. 3–4 (2012): 121.

¹⁴ Тек након промена у јануару 1929. убрзано су доношени различити закони о којима у претходном периоду због сложених политичких прилика, није постигнут консензус. Новаковић, *Српска Православна Црква у законодавству Краљевине Срба, Хрватска и Словенаца* и *Краљевине Југославије*, 212.

у народу, омогућио јој је да одоли искушењима. „Нова Црква“ је сматрана директном наследницом славне средњовековне Цркве, тај култ је живео у народу и није био нешто што се олако могло потиснути. Црква је била под патронатом државе, али је упркос (или сходно) томе успела да уради много на свом развоју. Током 1920. године отворен је Богословски факултет у Београду, за припрему клирика постојало је пет богословија,¹⁵ а за спремање монашког подмлатка у манастиру Раковици је 1923. отворена Монашка школа.¹⁶

Практичне импликације стављања Верске наставе на факултативну основу биле су мањи фонд часова и њено присуство само у основном образовању, док је у средњим и стручним школама није било.¹⁷ Тиме је извесно нарушена ранија позиција, али је са друге стране доста урађено на осталим пољима Црквеног деловања. Речју, стање у којем је Црква била носила је многе тешкоће, обиловало је трвењима и проблемима, али је крајњи исход био такав да је Црква постајала јача и присутнија у друштву. То се може закључити на основу броја верника, клирика, манастира, црквених школа и здања, јер је све побројано у периоду између два рата повећано.

Од Видовданског устава до диктатуре

Период од првих пар година након уједињења обележен је радом на стабилизацији и усклађивању различитих државних пракси, односно креирању јединственог државног уређења нове земље. Доношење Видовданског устава представља резултат тих напора, он је био темељ из кога је требало да произилазе појединачне законске одредбе које уређују различите области државног апарата.¹⁸ Иако парламентарна

¹⁵ Реч је о богословијама у Сремским Карловцима, Сарајеву, Призрену, Цетињу и Битољу. Гардашевић, *Избор црквено-правних радова*, 222.

¹⁶ Гардашевић, *Избор црквено-правних радова*, 222.

¹⁷ Поводом овог питања и одлуке Главног просветног савета и Мин. вера да без учешћа Цркве реорганизује средње школе и ствара нови тип гимназије у којој се неће предавати наука о вери од 5. до 8. разреда организована је конференција наставника средњих школа 21. јуна 1921. године, која је изнедрила заједничку резолуцију. Резолуцијом се истиче недвосмислено залагање за Верску наставу, што такође говори о великој борби и жељи за очувањем Веронауке међу верским посленицима. Видети: *Гласник СПЦ*, 1921, бр. 13, 205.

¹⁸ Уставом се истиче не мешање државе у црквена питања, међутим фактичко стање је било другачије. „С једне стране држава је хтела да у духу своје Прокламације и 12. члана Видовданског устава покаже како даје слободу савести и делања у унутрашњим пословима свим признатим верским заједницама, а с друге стране да најбројнију, Српску Православну Цркву стави под своје туторство, како би преко ње

монархија, начин функционисања државе је у највећој мери зависио од самовоље суверена. Љ. Димић наводи: „све нити власти налазиле су се у рукама краља, који је био у могућности да руши владе које су имале парламентарну већину, да одржава владе које нису имале поверење скупштине, да именује министре и ван скупштинског састава, да не поштује ставове скупштине...”¹⁹ Исти аутор наводи да се у периоду од уједињења до шестојануарске диктатуре сменило 24 влада и чак 10 министара просвете,²⁰ што вероватно представља својеврстан преседан у историји европског парламентаризма.

Већ првих година након уједињења приметне су „прогресивне“ идеје када је образовање у питању. Тежње које су долазиле из министарства ишле су у правцу либерализације и лаицизације просвете. Министар просвете Светозар Прибићевић се већ 1922. године залаже за принцип државне школе, уз одбацивање могућности давања било какве просветне аутономије некој другој инстанци.²¹ Црква је, као што ћемо видети, овим тежњама успела да се одупре после година борбе, пре свега због великих напора многих прегаоца за очување Веронауке.²² У овом погледу вредни помена су напори учитеља Вујице Петковића²³ и Марјановић Чедомира.²⁴

утицала на спровођење верске политике уопште.“ Гардашевић, *Избор црквено-правних радова*, 215.

¹⁹ Димић, *Културна политика у Краљевини Југославији: 1918–1941. Део 1. Друштво и држава*, 214.

²⁰ Димић, *Културна политика у Краљевини Југославији: 1918–1941. Део 1. Друштво и држава*, 215.

²¹ Димић, *Културна политика у Краљевини Југославији: 1918–1941. Део 1. Друштво и држава*, 219.

²² Већ током 1921 у *Гласнику СПЦ* налазимо чланак у коме прота М. С. Анђелковић критикује концепт школства у коме се од петог до осмог разреда гимназије не предаје религиозно-морална настава. У свом обраћању он позива Цркву да дигне свој глас у борби за стварање моралних људи, јер, наводи он „Без Бога не може бити врсног ученика, доброг човека и корисног грађанина.“ *Гласник СПЦ*, 1921, бр. 12, 182.

²³ Вујица Петковић је публиковао више књига од којих се неке директно тичу проблема Верске наставе. У њима он покушава да теоријски и практично помогне вероучитељима у реализацији наставних садржаја из поменутог предмета. Вредне помена су његове књиге: *Методика религијске наставе у основној школи: дидактички основи и практична предавања* (1921), *Предавач за религијску наставу у основној школи: практична књига за школски рад* (1923). Поменути уџбеници су утолико значајнији јер представљају пионирске радове и ретку литературу на коју су се катихете могле ослонити у свом раду.

²⁴ Марјановић је 1921. покренуо библиотеку савремених религиозно-моралних питања, где је током једне деценије објавио преко 30 књига бавећи се црквеним проблемима, посебно питањем Верске наставе. У својим радовима се бавио горућим питањима наше Цркве и верског образовања у међуратном периоду, бранећи право на

Чини се да су у читавом овом периоду постојале две основне тачке спорења: 1) питање опстанка Веронауке у школама; 2) ако и опстане ко ће имати право реализације садржаја Верске наставе.²⁵ Оба питања су међусобно условљена и у многome се преплићу. Наиме, убрзо након уједињења појавила се тежња да Верску наставу предају учитељи.²⁶ Као носиоци наставног процеса сматрали су да поседују довољне компетенције да држе часове Веронауке. Са становишта државе ово је било сасвим прихватљиво, јер је она хтела да држи клирике што даље од школе. Међутим, са аспекта Католичке цркве (и нарочито са мухамеданског становишта) то је било неприхватљиво, јер је у католичкој традицији пракса да поучавање у вери буди искључиво у рукама клирика.²⁷ Српска Православна Црква је кроз своју историју имала другачију праксу, неретко су поред свештеника Веронауку предавали и редовни учитељи. Ово не чуди, пре свега због чињенице да су српска историја и религија дубоко испреплетане, да је темељ српске културе православна вера, те су учитељи махом били људи који су дубоко укорењени у српску православну традицију, што их је чинило позванима да предају Верску наставу. Штавише, у местима где није било свештеника или је изостајала могућност да они предају Верску наставу, овог посла су се прихватили православни учитељи.²⁸ Ипак, у новонасталој ситуацији и СПЦ је заузела став који је имала Католичка црква, односно тражила је да Верску наставу реализују свештеници.²⁹ Став СПЦ је, чини се, био резултат страха да ће часо-

религијско образовање. Бранко Цисарж, „Црквена штампа између два светска рата“, у *Српска Православна Црква: 1920–1970. сјоменица о 50-годишњици васпостављања Српске Патријаршије* (Београд: Св. Арх. Синод СПЦ, 1971), 158.

²⁵ Марјановић наводи да су на адресу учитељских удружења стизале анкете са упитницима, у којима је требало изјаснити се о овим питањима. Чедомир Марјановић, *Клерикализам и Школа* (Београд: Свети Сава, 1924), 98.

²⁶ „Већ 1921 покренута је иницијатива да веронауку у школама могу да предају учитељи. Поводом овог предлога Црква је снажно стајала на становишту о потреби присуства вероучитеља који су под благословом Цркве.“ Ђукнић, „Правно уређивање верске наставе између два светска рата,“ 121.

²⁷ „Вера је по римокатоличком схватању достојанство цркве и свештенства које цркву представља.“ Марјановић, *Клерикализам и Школа*, 107.

²⁸ Поменута пракса је у годинама које су долазиле добила и своје законско утемељење. Могућност да учитељи предају веронауку помиње се у закону о СПЦ из 1929. године, као и у Закону о народним школама донесеном исте године. Потоњи закон чак нуди могућност родитељима да одаберу да ли ће часове верске наставе њиховој деци држати свештенослужитељ или вероучитељ. Видети: „Закон о народним школама,“ 1929.

²⁹ У саопштењу Синода СПЦ истиче се да црква тиме не тражи никакав додатни уступак, јер верску наставу увелико предају свештеници у готово свим деловима зе-

ве Верске наставе реализовати некомпетентни учитељи атеистичких убеђења, пре свега због великог пораста марксистичких погледа на свет међу интелигенцијом у земљи. Последично, на овакав став је дошла реакција учитеља, који нису били одушевљени овом идејом. Са треће стране била је држава, која је покушавала да направи државни просветни програм који би био у духу међусобне толеранције и у функцији образовања Југословена. Трн у оку била је Верска настава, као вечити извор сукоба и разједињавања међу људима у Краљевини. Стога и не чуди став државе по коме је религију потребно изместити из школе, што је уосталом постајала пракса у већем делу Европе.³⁰

Чедомир Марјановић, вероучитељ и директор Учитељске школе, у разматрањима о овом сукобу изнео је став по коме би Верску наставу требало препустити учитељима, чиме се не би штетило квалитету, и чиме би се Веронаука сачувала од погубних последица потпуног избацивања из школског система. Поменути аутор истиче да „По закону о народним школама од 1904. и 1919. учитељ предаје све предмете у свом разреду што значи формалних одн. законских квалификација има сваки учитељ; што се тиче фактичких квалификација колико је нама познато те се квалификације стичу полагањем учит. испита. На учит. пак испиту као бив. управитељ учит. школе знам да се полаже и група Веронаука са цркв. Певањем.“³¹ Дакле, несумњиво је да је највећи проценат учитеља био оспособљен за преношење верских садржаја.

Стање континуираног дисконтинуитета у погледу важних државних питања отежавало је уређење просвете, те се настава у народним школама реализовала по законима Краљевине Србије из 1904. са допунама закона из 1919. године.³² Дакле, радило се по закону старе државе уз минорне и недовољне промене, док су часови Верске наставе такође извођени по програму који је донесен још 1898. године за школе у Краљевини Србији,³³ с тим да су у новој држави

мље, изузев Северне и Јужне Србије. Чедомир Марјановић, *Пићање верске наставе у основној школи* (Београд: Св. Сава, 1929), 2.

³⁰ Ј. Илић пише о дугогодишњим тенденцијама за секуларизацију образовања у Европи оног времена, из чега можемо видети да је Краљевина СХС бар у том сегменту била део савремених токова и онога што је увелико била пракса и *mainstream* већине развијених европских држава. Видети: Јордан Илић, „Борба противу религијске наставе“, *Богословље* (1926): 282–295.

³¹ Марјановић, *Пићање верске наставе у основној школи*, 17.

³² „На територији Србије важио је Закон о народним школама из 1904. са изменама и допунама од 23. јула 1919. године, који је био протегнут и на територију Црне горе и Војводине“. Љубодраг Димић, *Културна историја у Краљевини Југославији: 1918–1941. Део 2. Школа и црква* (Београд: Стубови културе, 1997), 117.

³³ Програм за религијску наставу из 1898. по коме су радиле и школе у Краљевини

по њему радиле све православне школе уједињених крајева Српске Православне Цркве.³⁴

Верска настава се реализовала по програму који је застарео и који није до краја могао да задовољи потребе ученика и специфичности друштва у којима Црква више није све и свја. У самом програму су наведени садржаји које је требало обрадити по разредима, али В. Петковић наводи да у пропратном писму из 1899. никакво додатно појашњење о самом програму није достављено катихетама, већ се само сугерише да програм може бити проширен или сужен.³⁵ Са таквом основом и у ситуацији када је Црква била на новом почетку и без готово трећине свештеника које је изгубила у рату,³⁶ педагошки рад је био велики изазов како за учитеље, тако и за десетковане свештенике.

Период законског уређења веронауке

Политички потреси и промене које су се десиле крајем двадесетих година прошлог века довеле су до слома парламентаризма у земљи,³⁷

ни СХС изгледао је овако: „1. разред: Крсни знак, „Во имја оца“ и „Оче Наш“ на словенском с кратким тумачењем. Божић. Св. Сава. Врбица. Цвети. Ускрс. Св. Ђорђе. 2. разред: „Богородице дјево“ на словенском с кратким тумачењем. Мала Госпођа. Ваведење. Св. Никола. Св. Јован. Крштење Христово. Богојављење. Благовести. Спасовдан. Велика Госпођа. 3. разред: Молитва пре и после учења на словенском с кратким тумачењем. Створење света. Потоп и Ноје. Прича о Јосифу. Мојсије и пророци. Рођење Христово, његово детињство, живот и наука у кратко. Долазак Христов у Јерусалим. Тајна вечера и причешће. Страдање и смрт христова. Ускрс. Духови. 4. разред: 1) Наука Христова: Две најглавније заповести. О милостивом Самарјанину. О немилостивом слуги. О богаташу и Лазару. О пшеници и кукољу. О даровима. О сејачу и семену. О послушном и непослушном сину. О неваљалом сину. 2) Радња апостолска: Апостол Петар. Апостол Павле. Гоњење хришћана. Константин и Јелена. Символ вере. Крштење Словена. Крштење Срба. Крсно име. Црквена слава. Заветина.“ Вујица Петковић, *Методика религијске наставе у основној школи: дидактички основи и практична предавања* (Београд: Издавачка књижарница Геце Кона, 1921), 92.

³⁴ Рајчевић, *Верски садржаји у наставним плановима и програмима за основне школе у Србији*, 65.

³⁵ Петковић, *Методика религијске наставе у основној школи: дидактички основи и практична предавања*, 93.

³⁶ „Крај првог светског рата дочекала је Српска православна црква са великим губицима: од око 3.000 свештеника, колико их је било у почетку овог рата, умрло их је и нестало 1.056, дакле више од једне трећине.“ Момир Лечић, „Изградња и обнова црква и манастира од 1920. до 1941. године“, у *Српска Православна Црква: 1920–1970. Сјоменица о 50-годишњици васкрсављања Српске Патријаршије* (Београд: Св. Арх. Синод СПЦ, 1971), 65.

³⁷ Када ово кажемо на уму имамо догађаје које се односе на Шестојануарску диктатуру и касније доношење Септембарског устава.

и до тога да практично сва законодавна и извршна власт буде у рукама краља. Назив државе је промењен у Краљевина Југославија, и почела се много интензивније спроводити идеја југословенства.

Сви покушаји истинског уједињења током једне деценије били су углавном неуспешни и успоравали су жељени прогрес, те је сматрано да се мора посегнути за радикалнијим мерама. С. Троицки истиче да су „готово све законске норме о разним вероисповестима биле донете баш у то време, кад је законодавну власт вршио сам Краљ, тако да можемо казати да је југословенско верско законодавство Краљево законодавство. Многа питања верске политике била су решена повољно за вероисповести само услед личног мешања Краља.“³⁸ Теза поменутог аутора је тачна, све важне одредбе које задиру у односе државе и Цркве, последично и питања Верске наставе донете су у периоду од 1929. године и касније. Међутим, мотиви суверена могу бити тумачени пре свега као политички, а не чисто религиозни како се често жели истаћи.

У погледу верског питања коначно је након бројних покушаја и неуспеха донет закон о Српској Православној Цркви,³⁹ којим се уређује однос између Цркве и државе. Закон је био увертира за највиши правни акт, Устав СПЦ, који је донет две године касније. У члану 17. поменутог закона истиче се да је Верска настава обавезна у свим државним и приватним школама.⁴⁰ Планове прописује надлежни министар на основу предлога Светог Синода СПЦ, уџбеници се такође усвајају на основу мишљења Синода СПЦ, а право предавања Веронауке имају парохијски свештеници, као и вероучитељи. Тиме је предавање Верске наставе „узето из руку учитеља основних школа и пренето на квалификоване свештенике или нарочите вероучитеље, под којима законодавац подразумева световњаке са редовним нижим, и универзитетским, вишим богословским образовањем.“⁴¹ У срединама где нема ни једног ни другог, наставу држи учитељ који је православне вере. Вероучитеље поставља министар на основу предлога црквене власти. Овим је питање Верске наставе добило законско утемељење и правну основу, чиме је њен статус стављен *ad acta*. У овом периоду је, за разлику од ранијих, приметна спремност државе

³⁸ Сергије Троицки, *Верска политика Краља Уједињених* (Нови Сад: Штампарија Јовановић и Богданов, 1935), 6.

³⁹ „Основни закон за уређење односа између СПЦ и државе изгласан је тек после притисака црквених кругова на владу Петра Живковића, новембра 1929.“ Radić, *Verom protiv vere: država i verske zajednice u Srbiji 1945–1953*, 21.

⁴⁰ Аутор закона под овим подразумева поред основних и средње и стручне школе.

⁴¹ Војислав Јанић и Миленко Јаношевић, *Закон о Српској Православној Цркви. Устав Српске Православне Цркве са сprovedеном наредбом Св. Архијерејској Синода и тумачењима* (Београд: Геца Кон, 1932), 41.

на кооперативни однос и сарадњу, јер се уважавање мишљења и предлога Цркве законом недвосмислено узима у обзир, што и јесте била основна тежња верских представника.

Када је реч о раду на унификавању просветног програма донет је Закон о народним школама, који је усвојен 5.12.1929. године. У члану 42 наводе се предмети који ће бити изучавани у школама, а на првом месту је *Наука о вери са моралним поукама*. Даље се наводи да је Верска настава обавезна за све признате конфесије у држави. Наставу ће реализовати свештеник или вероучитељ, а могућност одабира препуштена је родитељима (члан 43). Оно што је новина јесте полагање вероучитељског испита како би се проверила и добила неопходна педагошко-методска спрема вероучитеља (члан 43). Највећи број одредби који се тичу Верске наставе важе и у Закону о средњим школама који је донет исте године.

Поред општег закона о школству донет је и посебан Закон о верској настави у народним, грађанским, средњим и учитељским школама у Краљевини Југославији, којим се уређује ова област. Закон је усвојен 17. 10. 1933. године, и већ у првом члану наводи се да је Верска настава обавезна у свим школама, и за све признате вероисповести. Члан 3 поменутог закона одређује да вероучитељи могу имати статус сталног и хонорарног запослења, зависно од фонда часова. Такође, истиче се да за вероучитеље важе иста права и обавезе као и за све остале учитеље (члан 4). Закон доноси и правила о полагању стручних испита за стручне и народне школе. Оваквим законом, у корелацији са осталим законима који задиру у исти проблем, Верској настави се даје легитимитет и њен статус се решава након деценијске борбе. Тиме она постаје значајан део образовног система јер је присутна у програмима основних, средњих и стручних школа, а катихете постају равноправни судеоници на пољу образовања младих нараштаја.

Устав СПЦ из 1931. године⁴² се само посредно дотиче Верске наставе. У делу Устава који се тиче црквене просвете наводе се одредбе који се тичу просветних установа које су под непосредном контролом Цркве, као што су монашке и богословске школе. Ипак, Устав је значајан јер доприноси организационом устројству Цркве, даје јој легитимитет у борби за остваривање својих права, међу којима је и право на Верску наставу.

Исти случај је и са Септембарским уставом из 1931. године који само генерално дотиче нека питања верског образовања. Наиме, у

⁴² Указом краља од 16. новембра 1931. усвојен је Устав СПЦ који је имао 280 чланова и који није у потпуности био по мери и очекивањима Цркве. Новаковић, *Српска Православна Црква у законодавству Краљевине Срба, Хрватша и Словенаца и Краљевине Југославије*, 121.

члану 16 се наводи да школе морају пружати морално васпитање и развијати верску трпељивост. У истом члану се истиче да су све школе под државним надзором. Међутим, већ поменути просветним законима се ова питања детаљније уређују. У тим законима приметна је жеља државе да оствари кооперативан однос са Црквом, чиме би се обезбедило што боље образовање младим Југословенима. Резултат те сарадње је стављање Веронауке у исту равн са осталим наставним предметима, али и доношење уредби којима се помаже црквеном развоју. Радић наводи: „СПЦ је 1934/5. примила од државе 45.134.630 динара, а Уредбом о сталној државној помоћи СПЦ од 6. јуна 1939 регулисала је обавезу државе да СПЦ исплаћује суму од 68.700.000 динара, као накнаду за преузета извесна надлештва, установе и лица, са државног на црквени буџет.“⁴³ Овакве врсте помоћи биле су веома значајне за опоравак Цркве након рата. СПЦ је између две светска рата отворила већи број сопствених школа, завода, радионица, штампарија, књижара и продавница црквених потреба. Највећи број цркава између два рата изграђен је добровољним прилозима мештана или личним средствима богатијих грађана или епископа.⁴⁴

Законским уређењем Верска настава је коначно добила адекватан статус, а следећи изазов био је пружање верског образовања. Након што је успостављен сараднички однос са државом потребно је било да СПЦ на унутрашњем плану изнедри организациона решења, која ће процес катихизације учинити благодатним. Посао уклапање Верске наставе у образовни систем и одговор на потребе времена био је такође велики изазов. Марјановић већ у годинама након уједињења пише да је Црква недорасла савременим потребама и исувише конзервативна, самим тим без утицаја на друштво.⁴⁵ Више од деценије касније, у годинама када је већ много тога уређено законским путем, прота и вероучитељ Владимир Дакић истиче, благодарећи држави, да је Цркви остављена слобода спровођења Верске наставе, али да у том погледу ништа није учињено, као и да је стање Верске наставе незадовољавајуће, због чега је реформа преко потребна.⁴⁶ Реализовање часова Веронауке захтевало је педагошке компетенције и јасну стратегију, што је, чини се, изостало.

⁴³ Radić, *Verom protiv vere: država i verske zajednice u Srbiji 1945–1953*, 25.

⁴⁴ Radić, *Verom protiv vere: država i verske zajednice u Srbiji 1945–1953*, 30.

⁴⁵ Чедомир Марјановић, *Избацивање веронауке из наших гимназија* (Београд: Св. Сава, 1921), 25.

⁴⁶ Владимир Дакић, „Шта би требало учинити у интересу верске наставе у основним школама“, *Богословље* (1936): 414.

Закључак

Период од првих десет година након уједињења Верску наставу види као баласт и терет на путу остваривања идеје југословенства, због чега се и јавља тежња њеног избацивања, или барем њеног подјармљивања и стављања у службу поменуте идеје. За разлику од тог периода, у периоду диктатуре и касније, религија је прихваћена као важан фактор живота у држави. Због тога се јавило опредељење да се обезбеди исти третман и могућност реализације Верске наставе свим признатим конфесијама у држави. Борба за очување Веронауке у којој су биле истрајне све конфесије (православна, католичка, мухамеданска) напokon се исплатила. Црква је добила велики потенцијал да у државним школама подучава ученике истинама хришћанске вере. Међутим, успех Цркве у катихизацији је, чини се, био мање успешан, него што је то било у случају борбе за очување Верске наставе. Ово је вероватно један од разлога који су довели до великих проблема проузрокованих безверјем, са којима су се Црква и друштво суочиле од друге половине 20. века.

И у наше време вођена је велика борба за враћање Верске наставе у државне школе, али је након тога недовољно урађено на готово свим нивоима верске просвете у државним школама. Извесна сличност између садашњег и међуратног периода је уочљива, те је у том смислу важно проматрати о овоме да би се добре праксе усталиле, али и да се историјски пропусти не би понављали.

Чињеница је да наше време не поставља питање, или бар не тако гласно, „да ли Верска настава?“, али зато једно велико „како Верска настава?“ стоји пред свима који се баве питањем катихизације. Да би се на ово питање дао исправан одговор неопходно је аналитички проматрати ранија достигнућа, али и активно радити на креирању најбољих решења у нашем времену. Ово је важно чинити не да би се бежало у историзам и „идеална времена“, нити да би критиковало *post festum*, већ да би се у садашњем времену деловало на најбољи могући начин, јер управо то је оно што од Цркве и њених посленика очекују и Бог и верни народ. Рад на креирању просветног програма мора укључити најрелевантније представнике Цркве, као и признате секуларне стручњаке за област образовања, а све то са циљем да би се креирала јасна стратегија катихизације.

Литература:

- Гардашевић, Благота. *Избор црквено-правних радова*. Београд: Богословски факултет СПЦ, 2002.
- „Гласник СПЦ“. 1921. г.
- Дакић, Владимир. „Шта би требало учинити у интересу верске наставе у основним школама“. *Богословље* (1936): 412–421.
- Димић, Љубодраг. *Културна политика у Краљевини Југославији: 1918–1941. Први део — Друштво и држава*. Београд: Стубови културе, 1996.
- Димић, Љубодраг. *Културна политика у Краљевини Југославији: 1918–1941. Део 2, Школа и црква*. Београд: Стубови културе, 1997.
- Ђукнић, Предраг. „Правно уређивање верске наставе између два светска рата“. *Вероучишћу у школи*, бр. 3–4 (2012): 117–129.
- „Закон о верској настави“. 1933.
- „Закон о народним школама“. 1929.
- Илић, Јордан. „Борба противу религиске наставе“. *Богословље* (1926): 282–295.
- Јанић, Војислав и Јаношевић, Миленко. *Закон о Српској Православној Цркви. Устав Српске Православне Цркве са сироведбеном наредбом Св. Архијерејској Синода и тумачењима*. Београд: Геца Кон, 1932.
- Лечић, Момир. „Изградња и обнова црква и манастира од 1920. до 1941. године“. У *Српска Православна Црква: 1920–1970. Споменица о 50-годишњици васпостављања Српске Патријаршије*, 65–127. Београд: Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, 1971.
- Марјановић, Чедомир. *Избацивање веронауке из наших гимназија*. Београд: Св. Сава, 1921.
- Марјановић, Чедомир. *Клерикализам и Школа*. Београд: Св. Сава, 1924.
- Марјановић, Чедомир. *Пишање верске наставе у основној школи*. Београд: Св. Сава, 1929.
- Новаковић, Драган. *Српска Православна Црква у законодавству Краљевине Срба, Хрватска и Словенаца и Краљевине Југославије*. Београд: Институт за теолошка истраживања — Православни богословски факултет, 2015.
- Петковић, Вујица. *Методика религијске наставе у основној школи: дидактички основи и практична предавања*. Београд: Издавачка књижарница Геце Кона, 1921.
- Radić, Radmila. *Verom protiv vere: država i verske zajednice u Srbiji 1945–1953*. Beograd: Institut za noviju istoriju Srbije, 1995.
- Радуловић, Милан. *Обнова српској државно-црквеној права*. Београд: Фондација Конрад Аденауер — Хришћански културни центар, 2009.
- Рајчевић, Петар. *Верски садржаји у наставним плановима и програмима за основне школе у Србији*. Призрен (Лепосавић): Учитељски факултет, 2012.

- Слијепчевић, Ђоко. *Историја Српске Православне Цркве. Књ. 2. Од почетка XIX века до краја Другој светској рати*. Београд: БИГЗ, 1991.
- Троицки, Сергије. *Верска политика Краља Уједињених*. Нови Сад: Штампарија Јовановић и Богданов, 1935.
- „Устав Краљевине Југославије 1931“. Викизворник. Посећено 16. августа 2019. г. [https://sr.wikisource.org/sr-ec/Устав_Краљевине_Југославије_\(1931\)](https://sr.wikisource.org/sr-ec/Устав_Краљевине_Југославије_(1931)).
- „Устав Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца из 1921“. Викизворник. Посећено 16. августа 2019. г. [https://sr.wikisource.org/wiki/Устав_Краљевине_Срба,_Хрвата_и_Словенаца_\(1921\)](https://sr.wikisource.org/wiki/Устав_Краљевине_Срба,_Хрвата_и_Словенаца_(1921)).
- „Устав Краљевине Србије из 1888“. Правни факултет Универзитета у Београду. Посећено 20. јуна 2019. г. <http://www.ius.bg.ac.rs/prof/materijali/martan/USTAV%20KRALJEVINE%20SRBIJE%201888.pdf>.
- Цисарж, Бранко. „Црквена штампа између два светска рата“. У *Српска Православна Црква: 1920–1970. Сјоменица о 50-годишњици васпостављања Српске Патријаршије*, 141–181. Београд: Свети Архиепископски Синод Српске Православне Цркве, 1971.

Примљено: 27. 3. 2020.
Исправљено: 10. 5. 2020.
Одобрено: 1. 9. 2020.

RELIGIOUS EDUCATION IN SERBIA: THE PERIOD FROM THE FORMATION OF THE KINGDOM OF SERBS, CROATS AND SLOVENES TO THE BEGINNING OF THE SECOND WORLD WAR

Marko Trajković
Diocese of Niš,
Niš

Summary: The aim of this paper is to point out the specifics of introducing a religious education in Serbia bet-

ween the two world wars. The period is divided into three sections in which challenges and efforts of the country are seen in terms of unification. Besides, there are great church efforts to introduce and keep as well the Orthodox church religious education at all educational levels. In the first section we are focused on the position of religious education in the Kingdom of Serbia before the unification. Furthermore, we discuss how the church changed its position in the new formed country. The second section explains how conflicts between the "liberal" and "clerical" forces increased in the society, in the case of regulation of education. The third part is focused on the period between 1929 and the final unification of educational policy in the Kingdom of Yugoslavia.

Key words: *religious education, Kingdom of Serbia, Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes.*

ПОЛИТИЧКО–МОРАЛНА ОДГОВОРНОСТ ЦРКВЕ У САВРЕМЕНОМ ДРУШТВУ: ПОЗИВ НА ПРЕОБРАЖАЈ ИЛИ ХЕРОЈСКИ ПОДУХВАТ?

Ана Млађеновић*

Православни богословски
факултет,
Универзитет у Београду

Марко Чајковић**

Православни богословски
факултет,
Универзитет у Београду

***Апстракт:** Овај рад ће настојати да иризму интелектуалне оштрице усмери на једну компаративну анализу историјских околности хришћанске Цркве са наласком на начине на које се хришћански еџос изражава у сорадачним политичким преломним тренуцима, од којих зависи даљи правац црквене историје. У даљем раду, биће даи описи савремене секуларне амбијенте Цркве, уз социјалну улогу и значај Цркве у току пресудних историјских догађаја. Манифестације деловања Цркве су одјекивале и у политичком свету, и та деловања се могу сматрати и неком врстом политичког активизма. Стога, кључно питање које ти примери и образци треба да ируже је на који начин то социополитичко деловање Цркве може са се сроведе у јеванђељском духу, а посебно у ери либералне, секуларне друштва?*

***Кључне речи:** Црква, држава, секуларизација, политика, савремено друштво.*

Уводна разматрања

Тематика секуларизације, политичке (не)одговорности хришћана, и положаја Цркве у држави је у последњој деценији често у фокусу версконаучних истраживања. Полазне претпоставке и коначни ставови у разматрању наведене проблематике су сасвим опречни. С једне стране, аутори попут Трајковића (2020) експлицитно наводе да се Србија вратила у ред европских нација, „које своје секуларно устројство не користе као изговор за гушење верских права и слобода“ (168). У том секуларном устројству, међутим, постоји и друга страна медаље — Црква, која је била културна и значајан друштвени фактор¹ се сада

* ancientchild@hotmail.rs. ** chajko94@gmail.com.

¹ Ово је најочитије на примеру Краљевине Југославије, где је Црква имала извесну улогу у политичком животу краљевине (Новаковић 2014, 51–52), и законски положај који јој је то омогућавао (Новаковић 2015б, 118–119).

налази на истом положају као и друге верске заједнице, у стању сталне борбе за достојанственији положај. Црква у стању секуларности није у свом уобичајеном природном социополитичком контексту. Други сматрају да није довољно да Црква једноставно само нађе своје место у секуларном свету, већ је неопходно да тежи ка расправи, критици, активном узимању учешћа у друштву, ка „теополитици“ (Asproulis 2015, 184). Овакво схватање је веома блиско идеји Флоровског (1987) о „повратку оцима“ (101).² Али оно што не би било ни у духу отаца, ни у духу апостолске традиције, је повлачење Цркве у себе и њена изолација од ширег света. Најстарија старозаветна схватања говоре о свету као Божијој творевини, и једно отшелништво од света од стране целе Цркве би личило на једно занемаривање битног и суштинског елемента Божије творевине, што је супротно духу и етосу хришћанства. Из тог разлога, Црква не може да бира да ли ће ступити у неку, макар широко дефинисану, форму политичког активизма, јер чак и да бежи од света, свет, а самим тим и политика, свет ће наћи њу.

Творевина, наводи Зизијулас (2011), „моралношћу побољшава себе“ (276), а савремено секуларно друштво, свидело се то нама или не, представља Божију творевину. То Цркви представља позив за пастирском бригом према тој творевини, али ће таква брига неминовно одјекнути и у савременој политици, будући да не постоји ниједно друго толико дубоко, интимно и лично убеђење и веровање (осим религиозног), као што је нечији политички „Credo“. Из тог разлога, чини се да се Црква у савременој Србији нашла заглављена између немилосрдног марша прогресивизма, толеранције и плурализма у сваком смислу са једне, и своје дубоко укоренење апостолске традиције, са друге стране. Дајући преглед историјских примера, аутори овог рада се надају да ће дати допринос истицању тачних образаца

² Наиме, Флоровски под изразом „у духу отаца“ није подразумевао (историјски) повратак отачкој мисли, већ напротив — континуитет, надовезивање и савремено контекстуално остваривање. Јасно је да оци и учитељи нису своје богословље темељили на претходницима, као што га нису ни развијали самог богословља ради, већ увек искључиво ради конкретне потребе и на конкретну корист Цркве у датој ситуацији. Управо из тог разлога их је Црква и препознала као *велике* (оце и/или учитеље) — захваљујући њиховој смелости и храбрости изнедрене су не само догматске истине, које су постале темељ хришћанског учења, већ је очувана *описујућеност* Цркве у свим сферама друштвеног поретка (Зизијулас 2019, 99). Управо је ово изузетно важан задатак и изазов који се поставља пре теологију/теологе данас — преусмерити поимање отачког са „цитатологије“ на делатност. Као што предање није појам који припада историји, тако ни отац није одредница оних који су *били* — напротив, и предање и отачко богословље управо *бивају*. Докле год постоји Црква у историји, постојаће и потреба да се одговара и прилагођава духу и изазову времена у којем се налази (Obolovitch 2015, 201).

хришћанског етоса у често бурним социјалним збивањима, и веома немилосрдним политичким амбијентима.

1. Секуларизам и традиционализам:

Црква између чекића и наковња у савременом друштву

На тему односа Цркве са државом постоји велики број истраживања, најчешће када у оквиру давања одговора на питање улоге Цркве у савременом друштву. Аутори као што је, на пример, Биговић (2010) јасно примећују да Црква данас егзистира као наднационална творевина, која не делује више унутар граница своје матичне државе (183–184). Док је у деветнаестом и првој половини двадесетог века Црква у Србији са правне тачке гледишта имала карактер, како наводи Радуловић (2014), „правни статус јавне установе, односно јавне организације и јавног система од великог значаја за народни живот и државу“ (80), данас је на снази начело одвојености Цркве од државе. Чињеница је да су једине земље у којој верска заједница доминира политичким дискурсом управо оне земље где хришћанске Цркве делују понајмање, а то су оријенталне теократије исламског света (Jevtić 1989, 26), чији државни поредак полази од претпоставке да су божански закони супериорни у односу на људске.³ У исламу је човек окарактерисан као биће потпуно зависно од Бога, и сваки акт који човек врши треба да буде Њему на славу, и зато је „свето и профано у њему тако тешко одвојиво“ (Jevtić 1989, 4). Европска историја је показала да се свето од профаног и те како може одвојити. Ђурковић (2015) наводи да се историјски процес одвајања Цркве од државе није завршио, и да Црква заузима улогу конзерватора традиционалних вредности, као и да је у сталном дефанзивном положају пред налетом левичарских прогресивних снага (31). Антонић (2015) признаје постојање једног таквог процеса, и наводи, оштро осуђујући, да сам појам секуларизације „...постаје још само једна псеудонаучна идеологема којом се засењује простота и оправдава хегемона култура конзумеризма и материјализма“ (63). Антонић (2015) даље сматра и да је искреније употребити појам „дехристијанизација“, и наглашава да то није спонтани историјски процес, већ да је осмишљен по плану, са намерним циљем раздвајања хришћанске

³ На тим темељима је, на пример, Ајатолах Рухолах Хомеини градио реформу иранског правосуђа након Исламске револуције у Ирану почетком крајем седамдесетих и почетком осамдесетих година прошлог века (Entessar 1988, 92).

популације од Цркве — њиховог главног моралног, друштвеног и духовног упоришта (63–64). Секуларизација је изазвала позитивне реакције чак и у појединим црквеним круговима (Аксић 2018, 182), али је Црква постала ствар личног избора на исти начин на који су исто то постали избор одеће, музике и свакодневних навика. Црква је, наиме, редукована са доминантног актера у јавног сфери, као и у социјалном, културном и политичком избору, на само једног актера у тржишној утакмици у најбољем случају, а у најгорем, на конзервативну кочницу незауостављивом напретку либералног друштвеног поретка — кочницу која полако али сигурно подлеже ентропији и пропадљивости. Наравно, такав песимизам не мора стриктно бити оправдан. Маловић (2015) примећује да лаичност, то јест, секуларност државних институција није исто што и секуларност самог друштва, у коме хришћански живот, етос и традиције могу и те како да се наставе (429).

Црква може своје социолошко упориште наћи у схватању човека као религиозног и црквеног бића, мада та два термина не треба мешати. Шушњић (2004) примећује да „усамљени верник све је чешћи: сваки је себи црква, сваки је себи папа“ (8). Дакле, много је религиозних људи, а мало је црквених. Ова наизглед једноставна тврдња се може тумачити на следеће начине:

1. Велика већина светског становништва верује у неку врсту божанства. Колико је људи од тог броја активно у свом приватном верском животу и у својим верским заједницама је друго питање, где статистика из великог броја разлога није способна да пружи прецизан одговор.⁴ Номинална религиозност, дакле, није исто што и посвећеност, или, теолошки речено, црквеност. Тиме се јасно формулише библијска слика једног изгубљеног стада и комплетно атомизоване Цркве. Југословенски социјалистички режим је видео у јакој вери препреку својој идеологији (Nikolić 2017, 62), стога је охрабриван државни атеизам, а религија про-

⁴ Једна оквирна процена коју пружа америчка „think-tank“ невладина и партијски неопредељена организација *Pew Research Center*, која наводи да се на светском нивоу, око осам од десет људи идентификује као чланови неког религиозног покрета (Hackett, Grim 2012, 9). Али ово је јако груба процена, која не узима у обзир активност у том религијском животу и у локалној религијској заједници. Ипак, једно истраживање, спроведено 2010. године, на 1219 српских испитаника дало је следеће резултате: „...упркос високог процента оних који се изјашњавају као верници тек мање од једне трећине (27.8%) себе сматрају увереним верницима и прихватају све што вера учи, још 16.4% верници су који не прихватају све што вера учи, 39.1% учествује у верским обредима али нису активни у својој верској заједници, док су остали неодређени у погледу својих верских опредељења или су атеисти.“ (Simić 2011, 15).

глашена буржоаском творевином и маргинализована, а последице тога се осећају и дан-данас;⁵

2. Са друге стране, након распада СФРЈ, дошло је до религиозне ренесансе међу малтене свим конфесијама на простору бивше Југославије, како је политичка криза почела да ескалира (Blagojević 2008, 243). Тај простор је имао јаку мултиконфесионалну историју и традицију која се успешно опирала хегемонији државног атеизма. Овде постоји разлог да се буде оптимистичан, али на врло обазрив и конзервативан начин. Наиме, народи бивше Југославије су били подељени не само по националним, већ и по верским линијама. Трагични догађаји на просторима Босне и Херцеговине су ово исувише добро показали. Вукомановић (2004) примећује да „рат не мора бити непосредно вођен око религијских питања да би у некој од својих фаза попримио и религијску димензију“ (132);

3. Један од главних проблема, како наглашава Ђаковац (2007), јесте посткомунистичко поимање Цркве као институције поситовећене искључиво са клиром (41). Наиме, иако званични статистички подаци указују на чињеницу да се велики процент становништва у Србији изјашњава као номинално верујућ, израз „СПЦ и верници“, иначе веома заступљен, и такорећи одомаћен, како у медијској, тако и у конвенционалној свести, јасно указује на одсуство идентификације верујућих, или макар велике већине, са заједницом (Црквом). Из тог разлога, под „ставом Цркве“ уобичајено се подразумева заправо став/ставови предстојатеља и/или великодостојника. Јасно је да је овакво схватање, из теолошке перспективе, неприхватљиво, јер, као што Црква није један, већ многи, не може постојати ни један (званичан) став, већ искључиво можемо говорити о различитим ставовима. Како поједини аутори (Oppenshaw, Nel, Louw 2018) примећују, конфликт међу ставовима, који не мора бити инхерентно грешан, и те како постоји у Цркви, и неслагања су константно на дневном реду (3).

Уколико посматрамо Цркву само и искључиво кроз призму модерног секуларизма, као тржишног актера, доћи ћемо до закључка да је њен циљ да прошири своју друштвену моћ и утицај, да ли финан-

⁵ Како примећује Глигорић (2001), сама марксистичко-лењинистичка идеологија је усвојила религиозну симболику и есхатологију, одевајући је у рухо научног социјализма (406). Оба наведена система идеја су, по својој социолошкој суштини, теорије целокупне стварности, и по томе су инхерентно некомпатибилне и у конфликту.

сијски, политички или на неки други начин. Невладина организација Хелсиншки одбор за људска права у Србији (Хелсиншки одбор за људска права у Србији 2018) описује процес посткомунистичког враћања Цркви као „ретрадиционализацију“, што је, са наше тачке гледишта, сасвим коректан термин, али се на истом месту наглашава да је Црква била нека врста „профитера“ у том поступку (7), што са хришћанске перспективе није прихватљив став. Ваља напоменути да је дејство Цркве у многим својим аспектима везано за очување традиције, али и да је становиште да је Црква циљно након петооктобарских промена ојачала свој друштвени положај (6), крајње антицрквена. Црква се не понаша, и не би требало да се понаша, као корпорација,⁶ као само један од многих тржишних актера који се боре зарад бољег положаја и утицаја на тржишту.

2. „Јеси ли ти цар Јудејски?“ — допринос разумевању библијских корена односа црквене и световне власти

Питање односа државе са религијским властима било је спорно у антици колико и данас. Римско царство је било одлично уређена и организована држава, у којој је религијска церемонија била саставни део живота (Поповић 2011, 354). Још од најранијих дана своје експанзије, Рим је настојао да створи неку врсту културне хомогености кроз процес романизације још од раног периода експанзије, а поготово у току ширења по полуострву Италије (Крофорд 1999, 42). За религију се у току експанзије Рима, али и после, сматрало да то није једноставно ствар појединца и његове вере. Сваки град је био посвећен неком Богу, и свештеници и становништво тог града су били у обавези — не само моралној, већ и законској — да одржавају пакт са тим божанством. Како наглашава Крстић (2013), друштвени мир и политички поредак се одржава благонаклоношћу богова, и то не само на нивоу *civis*-а, већ на нивоу целокупне државе (32–33). Колегијум свештеника древног Рима је био мост између јавне и приватне сфере религијског обреда, и често само приватне религијске церемоније нису могле да прођу без свештениковог одобрења (Champiron 2017, 34–35). Особа која би одступала од религијског обреда би се суочавала са социјалном маргинализацијом, остракизмом од стране

⁶ Мада, у неким случајевима, у својој правној форми, и свакако не у Србији, правни статус верске организације може личити на статус привредног друштва (Zollman 1915).

заједнице, а често и законским последицама, јер би се сматрало да та особа нарушава пакт између римске државе и богова (*Pax Deorum*). Дела која макар формално нису испуњавала ту римску религијску церемонију, сматрана су злочином, а њени починитељи су сматрани непријатељима богова, а самим тим и државним непријатељима (Крстић 2013, 34). Други значајан фактор је био култ римског цара као Бога. У римском граду, богови су живели заједно са људима, а римски култ императора је значио да су богови у цару, на Земљи, са самим римским народом (Van Andringa 2016, 11). Из тог разлога је чак и историјски, потпуно демитологизовани Христос, био толико контроверзна фигура, чак и из перспективе Римљанина који уопште није марио за религију. Христос је представљао претњу државној моћи јер је само његово учење претило да уздрма темеље поретка *Pax Deorum*. Кључна ставка за разумевање виђења Исуса као политичке фигуре су Његове речи да Његово Царство „...није од овога света“ (Јн. 18, 36). Тиме су јасно постављене границе између пропадљивих и трулежних земаљских власти, и вечне, непропадљиве небеске, која је Њему дата. Дакле, Христос их на тај начин дефинитивно и неопозиво раздваја, чиме имплицитно признаје да он није политички вођа једног народа, већ универзални Бог свим народима, који не ствара социјални поредак по принципу припадности једном племену или народу, већ по личном и вољном опредељењу појединца. Дакле, појединац, а тиме и град, народ и нација, могу да одаберу да Га прате. Он, дакле, *јест* цар Јудејски, али не на начин на који је Рим тог времена могао да схвати, будући да је Римљанима политика живела у нераздвојној симбиози са религијом, и религијски вођа је аутоматски био и политички. Из тог разлога, римски религиозно-политички систем није трпео придошлице.

Да бисмо могли да разумемо на зашто је Христос примљен међу јеврејским старешинама, морамо разумети теолошко-политички модел присутан у Старом Завету. Ваља се подсетити да је древни Израел био теократско друштво — закони који дају том друштву његов правно-политички оквир су били створени од стране Бога (Barr 1980, 271). То значи да је легитимитет целокупне хијерархије управе потицао не од људских, секуларних закона, већ од самог Бога. Бог се обраћа Мојсију следећим речима: „И бићете *ми* [нагласио аутор овог рада] царство свештеничко и народ свет“ (Изл. 19, 6). Бог наглашава да ће Израилци бити Његов народ — то је прво утемељење теократског поретка у Израелу, то је њихов *Pax Deorum*. Ово је једна јака и изражена сличност са Римљанима — са социолошке стране, божанство је централни елемент друштвеног поретка. Оно што, међутим, раз-

дваја та два народа, је да је код Римљана тај концепт схватан потпуно легалистички, у смислу облигационог права. Богови чувају Римску империју, дају јој превласт над другим народима, али ту не постоји никакав лични однос. Код старозаветних Јевреја, Завет са Богом није нека врста тиранског мандата, већ једно лично, међусобно дато обећање. Јеврејски народ иступа као независни ентитет, који слободно може да одступи од Бога уколико то жели (Fischer 2017, 3).

Нови Завет је раскрстио са таквим схватањима. Христос је имплицитно, али врло јасно рекао је божанска сила та која је Њена одвела на крст, а не људски закони и њихово извршење: „Не би имао власти никакве нада мношћу када ти не би било дано одозго; зато онај који ме предаде теби има већи гријех“ (Јн. 19, 11). Христос је знао какве ће друштвене промене Његово присуство и проповед да донесу, и јако мрачним речима је упозорио: „Не мислите да сам дошао да донесем мир на земљу; нисам дошао да донесем мир него мач“ (Мт. 10, 34). Ово не значи да је Христос ратоборан, него да ће друштвене промене које настају као плод ширења Његовог учења по свету донети велике промене, а све тако радикалне трансформације друштва су врло често праћене конфликтима: „А предаће брат брата на смрт и отац сина; и устаће дјеца на родитеље и побиће их“ (Мт. 10, 21). Баћиоки (1983) наводи да став Римљана о Христовом учењу није био од самог почетка нетолерантан, већ да кривица лежи искључиво на Јеврејима и њиховим старешинама (4), као и то да четири Јеванђеља једногласно избегавају да ставе кривицу на Римљане (3).⁷ Социјални импулси ране хришћанске заједнице су се јако добро примили код многих народа у крилу Империје, али је главну препреку представљао цезаријански култ, који, иако силом наметнут од стране римске легислативе, је ипак имао јаку моћ (McGiffert 1909, 48). Прогони који су уследили, иако су често били изузетно окупирани, произишљаци су из погрешног разумевања хришћанства, а посебно Евхаристије и агапијске вечере, и били су спорадични у зависности од политичке климе и темперамента императора (Ekeke 2012, 176). Ипак, историја је показала да чак и у периодима када није било конфликта и прогона, две идеје, паганство и култ цара са једне, и рано хришћанство са друге стране, су стално биле у идеолошком сукобу. Настанак Византије и њено утемељење као хришћанске државе се поуздано може одредити као моменат када је хришћанство коначно тријумфовало над старим системом веровања.

⁷ „ (...) и одрекоште Га се пред лицем Пилатовим када он пресуди да Га пусти“ (Дап. 3, 14); „А Начелника живота убили...“ (Дап. 3, 15). Ови стихови недвосмислено бацају кривицу на јеврејски народ.

3. Могућност колаборације и конфликти између Цркве и световне власти на примеру Византије у периоду од Константина Великог до Седмог васељенског сабора

До сада, били смо у могућности да видимо на које начине се манифестовао однос црквене заједнице са државним апаратом. Како примећује Матић (2011), код цара Константина се види јасна тенденција да створи једну врсту једновлашћа, могло би се рећи и „сарадње“, између власти, као световног чувара интегритета и унутрашњег поретка Империје, и Цркве као чувара онтолошких начела на којима се то, у то време ново, царство темељило (247). Наравно, овакав режимски склоп је имао и своје критичаре, међу којима се истаклао Берђајев, који је критиковао понашање ране Цркве у Византији, истичући да је Црква подржавала царски етатизам и тоталитарну власт (Попов 2005, 100).

Овакву врсту уније (специфично, мислећи на просторе Византије) је папа Лав XIII звао сличну јединству душе и тела (Toumanoff 1946, 213), а на челу те уније налазио се византијски цар — а не константинопољски Патријарх, чија је улога у цезаропапистичком систему била подређена у односу на цара. Јевсевије Кесаријски, у свом делу „De Vita Constantini“, наглашава да је цар Константин често присуствовао црквеним саборима, учествовао на њима, чак и председавао. Јевсевије га даље упоређује са врховним епископом, чија је служба установљена од стране самог Бога (Kalkandjieva 2011, 589). Своју владавину је, према Одалу (2007) Константин сматрао поткрепљену Божијим ауторитетом, што му је давало ауторитет да од Цркве тражи послушност,⁸ али му је и наметало обавезу да штити и одржава Цркву, иначе би изгубио Божију благонаклоност⁹ (94). И поред тога

⁸ Један пример Константинове ауторитарности се могао видети и када је Арије рехабилитован. Арију је било речено да се може вратити у Александрију, Свети Атанасије није хтео на то да пристане, и одбио је да прими Арија. Како наводи Шукунда (2017), цар се следећим речима обратио Атанасију: „...када знам да ја тако хоћу, ти немој да ускраћујеш улазак у Цркву онима који то желе. И ако дознам да било коме ометаш да се сједини са Црквом, или му не дозвољаваш да уђе у њу, знај да ћу истога трена наредити да те збаци и да те прогнају из места...“ (62). Испоставило се да је Атанасије по овом питању био у праву, али се овакав Константинов поступак може тумачити и као покушај да се одржи унутрашње јединство Цркве.

⁹ Византијски цар је био сматран помазаником Божијим — он није поседовао ту царску власт у стилу неког тиранина или аутократе. Његова власт је њему била делегирана од стране самог Бога. Цар, стога има на себи и одговорност да „...се

што је предузео прохришћанске и антипаганске мере, Константин је задржао титулу „Pontifex Maximus“ (Geanakoplos 1966, 170), вероватно имајући на уму чињеницу да је велика већина римског становништва још увек практиковала многобоштво, стога се то више тумачи као дипломатска концесија, него било која врста Константиновог верског одређења. Основна формулација односа између црквене и царске власти у Византији је била да оне буду комплементарне, и из тог разлога, дивинизација цара, а са тим самим и титула „Pontifex Maximus“ је одбачена од стране Константиновог наследника Грацијана (Илић 2018, 58). Ни Теодосије, Грацијанов наследник, није поново узео ту титулу на себе.

Следећи цар који се мора проучити да би се темељније разумели државно-црквени односи у Византији је свакако Јустинијан. Никопулос (1990) издваја два идеала којима је Јустинијан тежио у току своје владавине (109):

1. Идеал обнове Римске империје у њеним старим границама;
2. Идеал православног цара, вође државе који истовремено треба да буде и „господар“ и заштитник Цркве.

Први циљ је искључиво политички, док се другом може дати и придев „константиновски“. Јустинијанов идеал је у много чему личио на онај Константинов — централни елемент, а то је синергија државе са Црквом, у много чему личи нови покушај остварења Константиновог идеала. Постоји, међутим, једна суштинска методолошка разлика између њих двојице када је унутрашње државно уређење у питању — Јустинијан је интерно јединство на државном плану схватао кроз призму грађанског права, са највише измена у оквиру грађанског, породичног и наследног права (Деретић 2011, 329). Где Црква стоји у том поретку, који би се могао назвати и *Pax Iustiniana*? Никопулос (1990) сматра да је из политичких разлога, Јустинијан заузео благ став према монофизитима (112), будући да су били бројни у источним деловима царства, али је исто тако оштро осудио „теопасхитску реченицу“, Оригеново учење и „Три поглавља.“ Стиче се утисак да, иако је Црква уживала велика права, ипак су њене потребе биле секундарне у односу на империјално-административне, односно, и да је поред Јустинијановог очигледног интереса за догматске

истиче у православљу и побожности, и да буде чувен у божанској ревности“ (Петровић 1971, 308).

проблеме, приоритет лежао на виталности, снази и унутрашњем јединству царства, а не црквеном животу *per se*.

Гледано са правно-политичке стране, Црква је у Византији задржала независност од царске власти све до периода иконоборства. Доба иконоборачке јереси представља један хаотичан период по унутрашње уређење Византије.¹⁰ У царевима Лаву III и његовом сину, Константину V, појавио се класичан политички опортунизам, усмерен ка продору царске власти и у област црквеног. Тредголд (1997) наводи да је могућ разлог Лавовог пада у иконоборство била чињеница да је калиф против кога је лав ратовао, Јазид II, забранио поштовање икона на територији целог калифата — нешто што је добар део православног становништва, али и клира, у источним деловима Византије већ неко време прижељкивао да учини самостално (349–350). Дана 17. јануара 730. године, Лав III распирује конфликт својим едиктом у коме осуђује „иконофиле“ (Tenšek 2004, 1047), и у том периоду, све до краја прве половине IX века, Црква ће бити потпуно лишена аутономије и потчињена царској власти (Илић 2018, 64). Сабором у Јерији, године 754, поштовање икона се означава као јерес (Коматина 2014, 28). Овај период је показао да било која унутрашња криза Цркве може улогу те исте Цркве у једној хришћанској држави — заправо, самом *археији* хришћанске државе — да сведе на потпору аутократији, и да јој потпуно искриви њену иначе племениту друштвену улогу.

4. СПЦ под комунистичком влашћу: борба за веру у доба атеизације

Када говоримо о разилажењу Цркве од државе на просторима бивше СФРЈ, треба, на почетку, истаћи једно запажање — секуларизација и атеизација друштва нису једнозначни појмови. Према Николићу (2017) десакрализација је једноставно процес при коме се јавна сфера друштва ослобађа утицаја религиозних институци-

¹⁰ Сматрамо да је овде неопходан један кратак осврт на чињеницу да је иконоборство захватило многе друштвене слојеве, па и самога цара Лава III. Иконоборачка „фаланга“ је настала под утицајима многих учења, од којих Пурић (2010) наводи следеће: јудејство, древна грчка философија, гностицизам, павликијанизам, несторијанизам, евионизам, монофизитизам, монтанизам, и докезитам, али и ислам (12–13). Сам број ових учења, према мишљењу аутора, говори у прилог чињеници да се ради о озбиљној политичкој струји.

ја, али то није ни на који начин повезано са атеизмом (51). Прелаз религије из јавне сфере у приватну не подразумева сам по себи антагонизам према самом концепту религије, већ прилагођавање државног облика потребама плуралистичког либерализма. Ролс и Хабермас, према Јејтсовој (2007), се слажу да би у таквом друштву држава морала да буде религиозно-неутрална, дакле, да се дистанцира од приватне сфере, и да ту дистанцу одржи до максимума своје способности (880).

Волд (1994) примећује да су оснивачи комунизма јасно и гласно изразили свој непријатељски став према религији, као и чињеницу да се религија често посматрао као инхерентно конзервативна сила (486–487). Речи самог Лењина (1954) поткрепљују овај антагонизам: „Пролетаријат данашњице стаје на страну социјализма, који мобилише науку у својој борби против небулоза религије...” (6). Идеолошка супротстављеност религији је и те како присутна, посебно имајући у виду да је деликт мишљења био једно од примарних „средстава у рукама власти (комунистичке — прим. аут.) ради оштрог разликовања следбеника и противника, пријатеља и непријатеља“ (Čavoški 1987, 34). Чавошки овде продире у срж радикалног, револуционарног и дијалектичког комунизма из разлога што имплицитно признаје да осим „пријатеља и непријатеља“, са комунистичког гледишта, трећа страна не постоји.

У пракси је борба против религије на простору комунистичке Југославије почела одмах по преузимању власти 1945. године — укидањем правних прописа везаних за Цркву, ускраћивањем финансијских донација Цркви и одузимањем њене имовине (Ђирић 2010, 138).¹¹ Да бисмо разумели на који начин су ове промене пореметиле статус Цркве у новопеченој титоистичкој Југославији, морамо на секунд трасирати промене у односу на правни и социјални положај Цркве у Краљевини СХС и потоњој Краљевини Југославији. Закон о Српској православној цркви из 1929. године даје Цркви статус правног лица, аутономију у погледу управљања сопственом имовином, приходима и расходима, као и независност у спровођењу интерне црквено-судске власти. (Новаковић 2015б, 118–119) Питања верске едукације, верских школа и уџбеника су се углавном решавала договором изме-

¹¹ У фокусу овог рада биће положај и активност СПЦ под комунистичком влашћу, али важно је нагласити да маргинализација религије нија била усмерена искључиво на православље — реч је о општем прогону верских заједница и њиховом најмрачнијем добу на простору Балкана. У ширем смислу могуће је, како поједни аутори сматрају, правити уже поделе и говорити свеопштој персекуцији на основу верске припадности у контексту националног идентитета (Boeckh 2006, 408).

ђу световних и црквених власти, дакле, Министарства вера са једне, и Светог архијерејског Синода са друге стране (Novaković 1991, 953).

У међуратном периоду, Комунистичка партија Југославије (даље у тексту: КПЈ) је пречишћавала своје ставове по питању аграрне реформе, то јест, на који начин ће се обрадиве површине доделити сељачком пролетаријату на коришћење. У току тог периода, КПЈ је на својим седницама развијала своје тумачење марксистичко-лењинистичких идеја (Милошевић 2015, 102). Међу тим идејама, једна од њих је и била измена економског поретка у складу са марксистичко-лењинистичким идеалом социјалне правде. Намеће се питање, зашто је пољопривреда толико била битна по социјални и политички поредак у међуратном периоду у Југославији? Према публикацији Републичког завода за статистику, на простору Србије, око 75–80% становништва, у зависности од регије се бавило управо пољопривредом (Николић 2017, 28). Како иста публикација наводи, „за читаво време постојања Краљевине Југославије пољопривреда је била делатност и судбина велике већине свег становништва“ (*истио*). Са становишта реалполитике, партија која је желела да створи толико радикалне друштвене промене, морала је да узме у обзир социјални, тј. класни статус толико великог дела становништва.

Одлуком Председништва АВНОЈ-а од 21. новембра 1944. године, сва имовина која је припадала Немачкој и Немцима, као и онима који су сарађивали са окупационим снагама, је експроприрана, и учињена државним власништвом (Šajti 2010, 331). Законом о аграрној реформи и колонизацији, усвојеним 23. августа 1945. године, мере експропријације су проширене, и допуњене мерама колонизације насељеника са динарских подручја, најчешће сељака са малим имањем или беземљаша, на територији Војводине (Кршев 2011, 124–125). Најочигледнији циљ оваквог покрета био је придобијање сељачког становништва и њихова идеолошка мобилизација. Будући да је велики део истих малих пољопривредника имао своја мала имања, они се нису сасвим уклапали у марксистичко црно-бело схватање класних односа — са једне страни, поседовали су мала имања, што би их сврстало у класу ситне буржоазије, али, са друге стране, махом су били сиромашни, без већег капитала, што их у таквој стратификацији друштвено-економских односа чини ближим пролетаријату.

На који начин је СПЦ била захваћена оваквим мерама? Као прво, Закон о аграрној реформи и колонизацији („Службени лист ФНРЈ“, бр. 64/45, 16/46, 24/46, 99/46, 101/47, 105/48, 4/51, 19/51, 42/51, 43/51, 21/56, 52/57, 55/57 и „Службени лист ФНРЈ“, бр. 10/65.), у члану 3 наводи да ће у државно власништво прећи „земљишни по-

седи црква, манастира и верских установа и свих врста задужбина, световних и верских“. Како наводи Ранђеловић (2015), „у Србији је одузето 819 црквених поседа у површини 53.491 хектара, а у Војводини 679 поседа површине 34.522 хектара. Цркве и верске заједнице су биле оснивачи приватних предузећа, хотела, санаторија, болница и лечилишта, те нису биле поштеђене ни национализације која је спровођена на основу Закона“ (154).

Наравно, сусрет СПЦ са КПЈ би био много мање трагичан да се једноставно стало на експропријацији земљишта. Постоји и дубља, идеолошка димензија тог сукоба. Сузбијање СПЦ, али и Римокатоличке Цркве и других верских заједница,¹² је било циљ у истој мери колико и средство.

Црква се, наравно, морала опирати оваквом режиму, или макар чувати своју егзистенцију и есенцију док су активности КПЈ против ње трајале. Прогони су попримали најразличитије димензије — од перфидних, као што је идеолошко маскирање отимачине црквене имовине и бирократизација веронауке, која је са стране практичне примене тадашњих прописа, значила њено ефективно укидање (Качарић 2014, 54), до отворено непријатељских, као што је покушај оснивања паралелне, општејугословенске „Цркве“ и укидање националне компоненте помесних, то јест, републичких црквених заједница,¹³ и, по нашем мишљењу најгнусније методе коришћене у наведеним прогонима, погубљења протојереја Недељка Стреличића, јереја Сибина Станковића и јереја Драгослава Обућине, али и физичких напада на епископе (Слијепчевић 2019, 95). Како наглашава Јањић (2017), само у периоду од 1944. до 1948. „(...) убијена су 22 свештена лица СПЦ“ (64). Наравно, сви протести које су челници СПЦ упућивали властима су били игнорисани. Знајући колико је СПЦ значила за културни, али и национални идентитет српском народу, држава, интернационалистичка по својој идеологији, зазирала је од Цркве, и то са правом. Бошковић (2015) казује да су обавештајне службе КПЈ (ОЗНА и УДБА) вршиле информативне делатности, али и привођења свештених лица (93). Свештеници који су се приклонили новој власти и формирали парацрквена, расколничка удружења у Никшићу и

¹² Експропријација црквене имовине је имала и јаког утицаја по деловање Римокатоличке Цркве на простору Хрватске. Види: Akmađža, Vlašić 2006.

¹³ Коментар који износи Јањић (2017) пружа нам леп увид у тоталитарну мотивацију КПЈ за оваквим мерама: „Преуређењем државе, нове државне власти желеле су да имају и „преуређену“ Цркву. Комунистичким властима као да је сметао и национални предзнак у имену помесне Српске православне цркве. Зато је покушавано да се наметне идеја о оснивању — Југословенске православне цркве“ (84).

осталим местима су вршила идеолошки притисак на Цркву, подривајући есенцију њеног идентитета, што је чак и навело Јустина Поповића да га (расколнички скуп) окарактерише као „наказу, апокалиптичко чудовиште прерушено у „социјалног анђела“ и комунистичког тројанског коња у Цркви“ (према: Бошковић 2015, 95).

Једна битна прекретница у ставу КПЈ према СПЦ, и религији уопште, десила се крајем 50-их година прошлог века. Не улазећи исувише у хладноратовску, геополитичку позадину, потребно је ипак истаћи да је период након смрти Ј. В. Стаљина (†1953) означио предах од инсистирања на тоталитарној структури друштва која је карактерисала његову владавину. Земље комунистичког блока су могле да крену путем умеренијег и либералнијег социјалистичког поретка. Други фактор био је смењивање Александра Ранковића, директора Удбе и једног од најмоћнијих људи у Југославији на Брионском пленуму 1966. године (Пиљак 2010, 75), који је био одговоран за велики део репресије које су обавештајне службе вршиле, укључујући и оне вршене над црквеним лицима. Самим тим, и притисак државног апарата на Цркву је олабавио.

Други битан догађај који је променио дотадашњу репресивну парадигму у односима између Цркве и државе је био упокојење дотадашњег патријарха Викентија (Проданова), и долазак на патријаршијски трон жичког епископа Германа Ђорића. У том периоду, државни врх је заузео маркантно умеренији став према СПЦ, али је патријарх Герман од свог претходника, патријарха Викентија, наследио проблем канонског устројства Цркве на простору Македоније. Према Слијепчевићу (1969), те односе нико није хтео да погоршава, али материјална помоћ, коју је 1958. године у виду субвенција за покривање дефицита држава дала Цркви, дала је држави простора да покуша у своју корист да реши то питање (60). На црквено-народном скупу, одржаном 24. јула 1958. године, констатовано је да Архијерејски сабор СПЦ „није испунио своје обавезе из споразума закљученог између Иницијативног одбора за оснивање православне цркве у Македонији и Светог синода СПЦ, а који се односи на избор епископа-домородаца за епархије у Македонији“ (61). Непуна три месеца после, на Црквено-народном сабору, одржаном од 4. до 6. октобра 1958, проглашено је обнављање Охридске архиепископије, и донесен устав Македонске православне Цркве (65). Патријарх Герман се лично по овом питању обратио Александру Ранковићу, наглашавајући схизматски карактер оваквог устројења као и контроверзно устоличење епископа Доситеја (Стојковића) као првог „митрополита“, и то на црквено-народном сабору, што је канонски недопустиво (Čairović

2018, 181–182). Оно што се са сигурношћу може рећи је да је питање Цркве у Македонији отворено за дебату и дан-данас, и да се није дошло до конкретног решења које задовољило обе стране, а посебно ону чије је јединство тада угрожено, а то је СПЦ. Страхил Гигов, македонски функционер КПЈ који је држао неколико положаја од политичке важности у Македонији, нагласио је да је „...обнова Охридске архиепископије била велики *политички* успех, јер је допринела решавању македонског *националног* питања“ (Čairović 2019, 181).¹⁴

Једна активност која је допринела унапређењу статуса СПЦ међу верницима у социјалистичкој Југославији било је зидање храма Светог Саве. Конструкција храма није почела за време СФРЈ, већ 1935. године (Стаменковић 2019, 202). Градња је обустављена током Другог светског рата, и управо до времена патријарха Германа, тема обнове храма није била на дневном реду. Током шездесетих и седамдесетих година прошлог века, патријарх Герман је више пута апеловао властима да се конструкција настави, али су ти апели наилазили на зид бирократског отпора. Оно што је представљало основни проблем изградњи храма, са становишта КПЈ, било је што је, у светлу македонског националног питања, изградња храма представљала приказ српске хегемоније и наводног супрематизма. Идентификација православне вере са српским националним идентитетом, кроз светосавско учење, је ојачана и продубљена у периоду између два светска рата (Aleksov 2003, 65). У периоду који надлази, СФРЈ ће упасти у политичку кризу која ће кулминирати евентуалним распадом Југославије. Дана 19. јуна 1984. године, тадашњи председник Социјалистичке Републике Србије, Душан Чкребић, допушта да се изградња храма настави (66), али треба имати на уму да се ово дешава након смрти Јосипа Броза Тита. Године 1986. Српска академија наука и уметности објављује меморандум којим настоји да побије тезу да је основна опасност социјалистичком режиму био великосрпски национализам. Управо напротив, Меморандум тврди да је у национално-политичком дискурсу КПЈ био присутан „реваншизам“ и „наметање осећаја историјске кривице“ према српском народу (Меморандум Српске академије наука и уметности (нацрт) 1986, 30). Основна идеја меморандума је да је КПЈ водила антисрпску привредну и културну политику, као и то да је такав систем водио до окретања ка национализму међу српским живљем. Јачање националистичке струје у годинама

¹⁴ Курзиви у цитату су додати од стране аутора овог рада, у циљу наглашавања могућности умешаности државног апарата у питање интегритета Цркве на територији СФРЈ.

које следе — посебно од времена доласка Слободана Милошевића на власт — је блиско повезано са повратком православној вери, али и другим конфесијама, међу српским народом. Иако је још 1972. године, у време релативно умеренијег става КПЈ према Цркви био присутан пад броја свештеника (Радић 2014, 46–47), да би се СПЦ већ средином 80-их година дигла из летаргије, и, са ревитализовањем култа прошлости услед невоља које су донеле деведесете, Црква је постала и носилац националног идентитета (Radić 2016, 260). Стога, у источном блоку након распада комунистичких режима, религија је постала не синоним, али свакако асоцијација на конзервативизам и традиционализам (Radić 2010, 110), дакле, њихово битно упориште у новом, плуралистичком политичком дискурсу.

Која је суштина оваквог односа државе према Цркви? Тумачећи мисао Расела и Берђајева, Биговић (1985) говори о извртању религијског учења (у конкретном случају јудаистичког — прим. аут.) и његовом инкорпорирању у марксизам, па тако „обећани месија постаје сам Маркс, изабрани народ чини пролетаријат, Цркву замењује комунистичка партија; долазак царства небеског у марксизму представља револуција, пакао кажњавање капиталиста и миленијум комунистичка заједница“ (254).¹⁵ Комунизам у СФРЈ је кроз, према нашем мишљењу, општерелигиозни, концепт „братства и јединства“ нудио једну световну алтернативу религији, а у таквом секуларно-религијском амбијенту, заједнице (Цркве) са есхатолошки утемељеним принципима, неминовно су доживљаване као опоненти.¹⁶ Овде долазимо до „мита о непријатељу“ (Gavrilović 2010, 82), који је представљао перфидно средство власти у борби против Цркве. Било

¹⁵ Ове аналогije су, признаје и сам Биговић, можда помало претеране, али неспорна остаје религиозна димензија марксизма, будући да садржи мноштво религиозних елемената. Ове сличности се могу манифестовати сличном интрагрупном динамиком међу особама комунистичке оријентације и религиозним становништвом (McFarland 1998).

¹⁶ Хришћанско учење о једнакости: „Нема више Јудејца ни Јелина, нема више роба ни слободног, нема више мушког ни женског, јер сте сви ви један (човек) у Христу Исусу“ (Гал. 3, 28) је наизглед, али само наизглед, једнако марксистичком начелу равноправности, то јест, ишчежавању класних разлика, како је описано, на пример у Манифесту Комунистичке партије (Марх 1978, 383). Међутим, хришћанско и марксистичко начело једнакости имају неколико битних разлика које рефлектују њихову материјалистичку (у случају марксизма) и трансцендентну (у случају хришћанства) природу. Наиме, како наглашава Мидић (2008), настојање Цркве за спасењем света се врши „... не толико оним што она чини и говори, колико оним што она јесте, а то њено јесте извире из есхатона“ (241). Са друге стране, марксизам настоји да бурним друштвеним револуционим променама преобрати тренутну друштвено-историјску стварност (Lenjin 1976, 94).

која национална религијска заједница, укључујући ту и СПЦ, није могла а да не буде еродирана плимом марксизма — основни узрок лежи у фундаменталним постулатима марксизма. Наиме, уколико је сваки аспект дотадашњег приватног живота одједном постао јаван, то значи да само једна вера и једна догма могу да постоје у целокупном религијском дискурсу. Стога је сукоб материјализма, каналисан кроз марксистичку догму, и сукоб инхерентно трансцендентног, оног основног у источном православљу, био неизбежан. Сличан сценарио доживела је малтене свака верска заједница у другим комунистичким земљама, јер, када се упореде два схватања света, човека и историје, долази се до закључка да таква схватања потиру једно друго. Сукоб између материјалистичке и дијалектичке, са једне стране, и трансцендентне и религиозне, са друге стране, је светских размера. У том идејном рату, Југославија од краја Другог светског рата па све до деведесетих, је представљала само једно попрште међу многима.

5. Улога СПЦ у српском друштву у периоду након слома Југославије

Са правне тачке гледишта, од 1946. до 1990. године прописи који се тичу верских заједница на простору бивше СФРЈ остали су малтене неизмењени, осим неких терминолошких промена. Сва три Устава, из 1946. године, 1963. године и 1974. године, третирају веру као приватну ствар појединца (Новаковић 2015а, 75). И поред овог признања, Бошковић (2019) уочава да су у наведеном периоду постојале две врсте односа државе према Цркви (133–134): од 1946. до 1958, када су на снази биле јаке антицрквене мере, посебно у економској и политичкој сфери, на пример, одузимање и национализација црквене пољопривредне имовине и захтев да се молитва за краља Петра II избаци из службе (Бошковић 2015, 82–84); и од 1958. до 1990, што представља период који карактерише једно маркантно одсуство таквих мера.

Почетак деведесетих година карактерише деловање СПЦ на пољу остваривања верских права и слобода, до тада практично непостојећих — постигнутих социјалистичким режимом. Благојевић (2006) примећује да је нагли крах социјализма оставио огроман идеолошки вакуум у друштву, али исто тако, примећује да је „на-

ша“ страна Гвоздене завесе¹⁷ представљала плодно тло за једну врсту ретрадиционализације, посебно оне обогаћене вишевековним религијским садржајем (97). Бакић-Хејден (2014) наводи да између савременог, секуларног друштва и високог нивоа религиозности не мора владати однос „и/или“, и да су предвиђања о одумирању религије у савременом свету била базирана на крајње поједностављеним концепцијама (21), а у прилог томе говори чињеница да је статистичка емпирија показивала нагли „скок“ броја практичних верника, од којих су многи, а посебно старије демографске групе, били „латентни“ — били су верници и у доба социјалистичке репресије, али тек су крахом социјализма почели своју религиозност јавно да испољавају (Влагојевић 2006, 99). Дакле, друштвена трансформација је, у епицентру тих ратних разарања, кренула у правцу распламсавања религиозности. Генерално, сматра се да конфликти на просторима бивше СФРЈ нису били *примарно* религијског карактера, али је и сасвим јасно да су управо у том периоду народи почели да размишљају о себи не као о стриктно секуларним Југословенима, већ о дубљим коренима и извориштима својих поново стечених националних идентитета (Vukomanović 2000, 43). Логично је да су у оваквим околностима верске заједнице, укључујући ту и СПЦ, много добиле на друштвеном значају.

У том периоду, јасно је да Црква није могла да се одвоји од тадашње политике. Црква јесте свакако универзална, али су се друштвени токови тако поставили да је још од средњовековног периода држава у тесној вези за Црквом. Идеја о заједничкој сарадњи „трона и олтара“ није замрла, већ је чучала у колективној свести српског народа, чекајући погодан тренутак да поново исплива на површину. Радмила Радић (2016) нам слика улогу Цркве у том периоду на један јако упечатљив начин: „Религија је виђена као свежа духовна и емоционална компензација за распад друштвеног система и система вредности, као и репозиторијум културних аргумената, колективне меморије и симболичка снага потребна да се изграде нови национални, групни и културни идентитети“ (260). У оваквој улози Црква дела и дан-данас у једном непрекидном континуитету.

¹⁷ Под „нашом страном“ подразумевају се земље којима је бивша СФРЈ била територијално, идеолошки и геополитички ближа, а то су земље социјалистичког истока Европе: СССР, Румунија, Пољска, Чехословачка, Бугарска, Албанија (до 1960.) Мађарска и Источна Немачка, иако је Југославија, спољнополитички гледано, циљана неприступању блоковима (Јевтић 2017, 30–46).

6. О могућности политичке активности хришћана у савременој Србији

У претходним тематским целинама овог рада, описивана је динамика Цркве у различитим друштвеним контекстима. Било је речи и о раној Цркви, али и о сасвим другом духу времена. Мирча Елијаде (1964) примећује да су још древна религиозно-филозофска учења са Индијског полуострва приметила временске циклусе у току историје (47–48), којима су се конзервативне религијске заједнице опирале (48). Из тог разлога, Црква се може наћи у историјским околностима које често личе на друге. Један пример архетипног историјског догађаја, који се понавља у предвидљивим циклусима, се може и изразити цитатом Светог Владике Николаја Велимировића (2012): „Због греха и безакоња богоборних старешина народних страда и сам народ и пропада држава, самосталност и слобода народна“ (341). Ова изјава, или макар њен сушти смисао, је била блиска и старозаветном земљораднику, и византијском сељаку, и франачком занатлији, и руском војнику, у подједнакој мери. Али оваква схватања су, почев са Француском револуцијом, почела да уступају место рационалистичком моделу схватања друштва (Mladenović 2014, 97), и наступа свет природних закона, који заузимају место моралних (Биговић 2007, 38). Један од продуката рационалистичког опредељења савременог друштва је и демократски поредак, али како уперити прст у богоборног старешину, када њега, макар *de iure*, бира народ? Другим речима, како у толерантном, верско-плуралистичком свету неограњене слободе, очекивати од вођа већински православног народа хришћански морал? Одговор је крајње сажет: никако. Како примећује Петровић (2015): „Црква није чувар нације. Нације ће наставити да постоје докле год буде постојала историја, међутим појмови нације и Цркве остају супротстављени један другоме. Нација је увек само један производ поделе и комадања јединственог човечанства (као и држава) — нација дели оно што је на почетку било јединствено — а Црква, супротно од тога, сједињује оно што је претходно било раздвојено“ (212). Али Црква нема много избора када је у питању однос са владајућим апаратом једне нације. На примеру Византије, видели смо да Црква није имуна на политички притисак, из једноставног разлога што Црква не може да се учури у сопствену енклаву, далеко од политике и од овог света.¹⁸ И код Шмемана је присутна мисао да

¹⁸ Једини могућ изузетак, и то само делимично успешан, су северноамеричке

безусловно обијање света и жудња за изолацијом, присутна у целом православном свету, умањује саме вредности Цркве, па и њену саму црквеност (Knorре 2018, 5).

Други битан фактор је што је данашњи политички дискурс карактерисан високом поларизованостју. Власт и опозиција су стандардни делови политичке дијалектике, и то није ништа неочекивано, посебно не у плурализованом друштву. Фукујама (1989) је још давне 1989. године приметио да у тада тријумфалном либерализму¹⁹ постоји идеолошки вакуум, унутрашња празнина који наводи људе да се окрећу религији као свом компасу (13). Пораст религиозности на просторима бивше Југославије у току деведесетих свакако говори у прилог тој тврдњи. На личном нивоу, Фукујама (1989) је приметио да осећа носталгију, и примећује је у другима, за светом који је, по њему, нестао 1945. године — у сам освит информационог доба (18), када идеализам толико присутан у људској историји замењује економска калкулација. Србија је и дан-данас дубоко свесна своје историје, али полако постаје део рационалног и материјалистичког света економске калкулације. У оваквом свету, Црква је, као што смо поменули, сведена на још само једног тржишног актера, а тиме и маргинализована. За Цркву, ово би свакако представљало крај историје, коначно ослобађање од њеног циркуларног карактера. Али историја је суштински део Цркве, јер, док год се налази ситуирана у палом, огреховљеном свету, она носи живи континуитет Христовог дела и апостолске традиције, који, иако се налазе у историји, ипак је надилазе и удомљавају се у вечности. Црква мора, по сваку цену, неуморно радити на наставку Христовог дела и дела дванаесторице. У неким тренуцима, та борба ће захтевати противљење највећим државним, политичким, економским и војним силама, тиранима и њиховим тајним полицијама. Само по себи, то ће захтевати незамисливе жртве, али одрицање зарад вишег циља, и нечег већег од себе је суштински и непогрешив компас хришћанског живота, оно уподобљавање које нам је својим страдањем сам Бог лично показао. Политички активизам хришћанина у Србији може бити и монархистички, и ултраконзервативни, па чак и левичарско-либерални, јер се Црква може видети као политичка организација једино са (погрешног) станови-

заједнице Амиша (Dana 2007, 146), манастири и отшелнички живот уопште. Али такви начини живота никада нису били универзални, и њихова преваленца се данас не може замислити.

¹⁹ Фукујамина чланак је објављен у току иницијалне фазе распада евроазијског комунистичког блока.

шта материјалистичког марксизма (Luche 2009, 414), чија је основна метода политизација и радикализација сваког иоле приметног друштвеног феномена. Примери наведени у овом раду дају нам образац чега један хришћанин треба да се чува приликом свог политичког активизма, а то су импулси за влашћу, који су били присутни и у временима која данас можда и бивају идеализована.

Резултати рада са дискусијом

У циљу разумевања односа Цркве и државе било је неопходно да се осврнемо ка историјској позадини, ка специфичном положају, односно ситуацијама у којима се Црква налазила под световном влашћу. У оквиру овог рада представили смо улогу Цркве у држави у појединим, специфичним историјски-друштвеним датостима, да бисмо коначно размотрили коју (и колику) политичку одговорност имају хришћани у савременом друштву. Аутори као што је, на пример, Вајл (1982) сматрају да је модерној држави и друштву потребна кооперација свих (и *пасивних* и *активних* грађана, прим. аут.), а „посебно оних који су духовно способни за иницијативу, за критику, за расправу и који су, сходно томе, склони да захтевају своја права и да се повуку у приватан живот ако им се одбију слобода и једнакост, учешће у расправи о моралу, структури и политици државе“ (310). Бити хришћанин у основи значи бити одговоран за себе и друге, мислити, говорити и деловати за опште добро — добро заједнице у којој нико не живи само за себе.²⁰ У том смислу хришћанима не пристаје неутралност и пасивност, напротив — позвани су да ставе друге испред себе и делају општеинтересно, јер „кад се умножавају праведници, весели се народ; а кад влада безбожник, уздише народ“ (Прич. 29, 2). Критикујући стање религијских заједница у Сједињеним Америчким Државама (а не само православне Цркве у Америци — прим. аут.), Шмеман (2000) је обратио посебну пажњу на свештенике, наглашавајући да они нису само жртве тог процеса, већ и кривци (285). На тај начин, легализам и фундаментализам постају методе редукције Цркве на једну легалистичку творевину, сличну држави (Plekon 2016, 7), чију је есенцију Булгаков окарактерисао као дехуманизујући, на-

²⁰ Изворно „еклисија“ (ἐκκλησία) значи скупштина — а први хришћани су били грађани специфичног *полиса* — *полишеје* (Korner 2015, 53–55), што говори у прилог да се радило не о индивидуалном спасењу, него о раду на спасењу света. Иначе сама реч у изворном значењу може означавати и грађанску заједницу, иницијативу или организацију, окупљену око неког циља (Abbott-Smith 1922, 138–139).

водећи пример марксизма, који својим материјализмом удара на људски дух, али није штедео ни капитализам, критикујући посебно његов експрес као онтолошки штетан (Hjältn 2011, 46). Знајући природу државе, и њену неопходност употребе силе, Блажени Августин ју је сматрао само једним нужним злом у палом свету, јер човеку је од Бога дата власт над природом, али не и над другим човеком (Rader 2003, 96). Иако Августин у неку руку сматра да су чак и тирани део Божије замисли за овај свет (Weithman 2001, 147), треба имати на уму њихову педагошку и црквенотворну функцију — у време тираније, настаје мучеништво, лична жртва која купује и осигурава спасење, по примеру самог Христа који је страдао од стране политичких власти. Суштинска разлика између државе — чак и начелно слободне — је што она почива на полугама силе — претња силом, признаје и сам Августин (Weithman 2001, 148), је оно што очувава социјални ред, међутим, оно што ствари одржава хришћанску заједницу није умањивање и лишавање слободне воље претњом силе, већ слободан, синовски, а не ропски однос: „Тако ниси више роб, него син; ако ли си син, и наследник си Божији кроз Христа“ (Гал. 4, 7).

* * *

Библиографија

- Аксић, Сава. 2018. „Секуларизација државе (појам, узроци и последице).“ У *Зборник радова Правног факултета у Нишу* 57, 80, уредник Ирена Пејић, 181–195. Ниш: Правни факултет у Нишу. <https://doi.org/10.5937/zrpfni1880181A>.
- Антонић, Слободан. 2015. „Дехристијанизација и српско друштво.“ У *„Теологија у јавној сфери“: зборник радова првог годишњег скупа одржаног у Требињу, 8–10. фебруара 2014*, уредник Андреј Јефтић, 63–81. Требиње: Манастир Тврдош.
- Бакић-Хејден, Милица. 2014. „Религија на Балкану: између секуларизације и нових/старих културних пракси.“ У *Религија, религиозност и савремена култура: Од мистичног до (и)рационалног и vice versa*, уредник Драгана Радојичић, 19–39. Београд: Етнографски институт САНУ.
- Биговић, Радован. 1985. „Секуларизована религиозност нашег времена.“ *Богословље* 1–2: 247–263.

- Биговић, Радован. 2007. „Номологија Св. Николаја (Велимировића).“ У *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати* 2, приредио Богољуб Шијаковић, 35–40. Београд: Православни богословски факултет.
- Биговић, Радован. 2010. „Православна Црква и европске интеграције.“ *Теме* 34, 1: 183–195.
- Бошковић, Оташ. 2015. „Однос нове власти према Српској Православној Цркви 1944–1958.“ *Политичка ревија* 45, 3: 77–99. <https://doi.org/10.22182/pr.4532015.4>.
- Бошковић, Оташ. 2019. „Однос Савеза комуниста Југославије према Српској Православној Цркви.“ *Култура ђолиса*, 16, 39: 133–144.
- (Велимировић) Владика Николај. 2012. „Рат и Библија.“ У *Владика Николај: изабрана дела*, 319–377. Сремска Митровица: Имприматор.
- Глигорић, Јован. 2011. „Грађански рат у Србији и Црној Гори од 1941. до 1945. године у светлу верске парадигме — однос два антифашистичка покрета, четничког и партизанског, према религији и Цркви.“ *Војно дело* пролеће 2008: 398–416.
- Детерић, Наташа. 2011. „Значај Јустинијановог кодификаторског рада у области брачних односа.“ У *Зборник радова Правног факултета у Новом Саду* 1, уредник Драгиша Дракић, 327–346. Нови Сад: Правни факултет у Новом Саду.
- Баковац, Александар. 2007. „Црква, држава и политика.“ *Нова српска политичка мисао, посебно издање* 1: 35–42.
- Ђурковић, Миша. 2015. „Европска десница између хришћанске демократије и конзервативне револуције.“ У „*Теологија у јавној сфери*“: зборник радова првог годишњег скупа одржаног у Требињу, 8–10. фебруара 2014, уредник Андреј Јефтић, 29–43. Требиње: Манастир Тврдош.
- Закон о аграрној реформи и колонизацији („Службени лист ФНРЈ“, бр. 64/45, 16/46, 24/46, 99/46, 101/47, 105/48, 4/51, 19/51, 42/51, 43/51, 21/56, 52/57, 55/57 и „Службени лист ФНРЈ“, бр. 10/65.). 1945. На адреси: http://www.restitutija.gov.rs/doc/oduzeta%20imovina/pdf/ZAKON%20O%20AGRARNOM%20REFORMI%20I%20KOLONIZACIJI_2.pdf. Приступљено дана 27. августа 2020.
- Зизијулас, Јован. 2011. „‘Створено’ и ‘нестворено’: егзистенцијални значај Халкидонске христологије.“ У *Заједница и друштво: даље студије о личности и Цркви*, превод Јелена Фемић-Касапис, 267–301. Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије браничевске.
- Зизијулас, Јован. 2019. „О. Георгије Флоровски: Свевремени значај његовог доприноса богословљу.“ *Саборности* 13: 97–108.
- Илић, Живко. 2018. *Однос духовних и световних власти у доба иконоборства у Византији* — докторска дисертација. Београд: Православни богословски факултет.

- Јањић, Јован. 2017. *Културолошка димензија деловања Српске православне Цркве у другој половини XX века — докторска дисертација*. Београд: Универзитет „Дон Незбит“, Факултет за културу и медије.
- Јевтић, Драган. 2017. *Безбедносне последице процеса глобализације после Хладног рата* — докторска дисертација. Београд: Факултет политичких наука.
- Качарић, Нинслав. 2014. „Српска православна верска настава у Србији — историјат и перспективе.“ *Истраживања у педагогији* 4, 2: 49–64.
- Коматина, Предраг. 2014. *Црквена политика Византије од краја иконоборства до смрти цара Василија I*. Београд: Византолошки институт Српске академије наука и уметности.
- Крофорд, Мајкл. 1999. „Рани Рим и Италија.“ У *Оксфордска историја римског света*, уредници Џон Бордман, Џаспер Грифин; Мери Озвин, 15–47. Превод Слађана Танасијевић. Београд: Клио.
- Крстић, Зоран. 2013. „Политички аспекти религије, верске слободе и верске толеранције у време цара Константина и данас.“ *Саборност*, 7: 31–41.
- Кршев, Борис. 2011. „Упоредне карактеристике аграрних реформи у Војводини у XX веку.“ *Култура пописа* 8, 16: 117–138.
- Матић, Златко. 2011. „Однос државе и Цркве у периоду одржавања Првог васељенског сабора.“ *Црквене студије*, 8: 243–262.
- Меморандум Српске академије наука и уметности (нацрт)*. 1986. Доступан на адреси: <https://www.helsinki.org.rs/serbian/doc/memorandum%20sanu.pdf>. Приступљено дана 29. септембра 2020.
- Мидић, Епископ пожаревачко-браничевски Игнатије. 2008. *Биће као есхатолошка заједница*. Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије браничевске.
- Милошевић, Срђан. 2015. „Комунистичка партија Југославије о сељачком и аграрном питању у периоду између два светска рата.“ *Токови историје* 2: 101–127. <https://doi.org/10.31212/tokovi.2015.2.mil.101-127>.
- Николић, Коста. 2017. „Комунизам и религија: историографско-антрополошки оглед.“ *Етноантрополошки проблеми*, 12, 1: 52–70. <https://doi.org/10.21301/EAP.V12I1.2>.
- Николић, Миодраг. 2017. *О два века развоја Србије: белешке Миодрага Николића*. Београд: Републички завод за статистику.
- Никопулос, Јоанис. 1990. „Цар Јустинијан као теолог.“ *Теолошки погледи* 23, 1–3: 109–127.
- Новаковић, Драган. 2014. „Доношење првог устава Српске Православне Цркве 1931. године.“ *Зборник Матице српске за друштвене науке* 146: 41–54. <https://doi.org/10.2298/ZMSDN1446041N>.
- Новаковић, Драган. 2015а. „Цркве и верске заједнице у уставима Србије.“ *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати* књ. 18, приредио Богољуб Шијаковић, 64–86. Београд: Православни богословски факултет.

- Новаковић, Драган. 2015б. „Решавање верског питања у Краљевини СХС/Југославији и доношење закона о признатим вероисповестима.“ *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати*, књ. 19, приредио Богољуб Шијаковић, 115–135. Београд: Православни богословски факултет.
- Петровић, Миодраг. 1971. „Положај и права византијског цара у Цркви“. *Теолошки погледи*, 4: 307–315.
- Петровић, Срећко. 2015. „Црква, национализам и хришћански идентитет: кратко разматрање о опасностима етнофилетизма.“ *Теологикон* 4, 1: 195–218.
- Пиљак, Милан. 2010. „Брионски пленум 1966. Године. Покушај историографског тумачења догађаја.“ *Токови историје* 1: 73–95.
- Поповић, Радомир. 2011. „Однос Цркве и државе.“ у: *Хришћанство у историји: зборник студија из Црквене историје*, уредник Богољуб Шијаковић, 353–366. Београд: Институт за теолошка истраживања, Православни богословски факултет.
- Пурић, Епископ Јован. 2010. „Дијалог иконобораца са иконопоштоватељима.“ *Зограф*, 34: 13–26.
- Радић, Радмила. 2014. „Верски живот у Југославији према извештајима епископа Српске православне Цркве за 1953. и 1972. годину.“ *Токови историје* 1: 11–51.
- Радловић, Милан. 2014. *Обнова српској државно-црквеној права, друго издање*. Београд: Фондација Конрад Аденауер и Хришћански културни центар др Радован Биговић.
- Ранђеловић, Драгана. 2015. „Враћање имовине црквама и верским заједницама.“ *НЗ* 38, 153–170.
- Симић, Предраг. 2011. „Србија и Европска унија: између националног и европског идентитета.“ *Религиозност ираћана Србије и њихов однос према процесу европских интеграција*, уредник Јелена Јабланов-Максимовић, 13–24. Београд: Хришћански културни центар; Центар за европске студије; Фондација Конрад Аденауер.
- Слијепчевић, Ђоко. 2019. *Македонско црквено ипшање*. Минхен: Штампарија „Искра“.
- Слијепчевић, Ђоко. 2019. *Историја Српске православне Цркве III*. Београд: Sa-tena Mundi.
- Стаменковић, Игор. 2019. „Храм Светог Саве на брегу као путоказ вере и љубави, као дестинација ходочашћа и религијског туризма Србије.“ *Култура пописа*, год. 16, посебно издање: „Свети Сава и осам векова аутокефалности СПЦ“: 191–213.
- Трајковић, Марко. 2020. „Верска настава у секуларном друштву — један аспект људских права.“ *Теолошки погледи* 1: 161–174.

- Ђирић, Владимир. 2012. „Однос Српске православне цркве и власти у модерној Србији (1831–2010).“ *Ком* 1, 1: 129–153.
- Хелсиншки одбор за људска права у Србији. 2006. „Српска Православна Црква и нови српски идентитет.“ <https://www.helsinki.org.rs/serbian/doc/Studija-Kupres.pdf> (приступљено 22. јуна 2020.).
- Шукунда, Марко. 2017. *Верска йолийиика Римскої Царсїва од 311—380. йодине* — докторска дисертација. Београд: Православни богословски факултет.
- Abbott-Smith, George. 1922. *A Manual Greek Lexicon of the New Testament*. London: T. & T. Clark.
- Akmađža, Miroslav; Vlašić, Anđelko. 2006. „Oduzimanje crkvene imovine u Našičkom dekanatu 1945.–1966.“ *Scrinia Slavonica* 6: 515–538.
- Aleksov, Bojan. 2003. „Nationalism in Construction: The Memorial Church of St. Sava on Vračar Hill in Belgrade.“ *Balkanologie: Revue d'études pluridisciplinaires*, Volume VII, Numéro 2: 47–72. <https://doi.org/10.4000/balkanologie.494>.
- Asproulis, Nikolaos. 2015. „Pneumatology and Politics: The role of the Holy Spirit in the articulation of an Orthodox political theology.“ *Review of Ecumenical Studies* 7, 2: 184–197. <https://doi.org/10.1515/ress-2015-0014>.
- Bacchiocchi, Samuele. 1983. „Rome and Christianity Until A. D. 62.“ *Andrews University Seminary Studies* 21, 1: 3–25.
- Barr, James. 1980. „The Bible as a political document.“ *Bulletin of the John Rylands Library* 62, 2: 268–289.
- Blagojević Mirko. 2006. „Savremene religijske promene u Srbiji i proces integracije u Evropu.“ *Filozofija i društvo* 1: 95–111. <https://doi.org/10.2298/FID0629095B>.
- Blagojević, Mirko. 2008. „Religiozna Evropa, Rusija i Srbija: juče i danas — Argumenti empirijske evidencije: slučaj Srbije.“ *Filozofija i društvo* 3: 235–257. <https://doi.org/10.2298/FID0803235B>.
- Boeckh, Katrin. 2006. „Vjerski progoni u Jugoslaviji 1944. — 1953.: staljinizam u titoizmu.“ *Journal of Contemporary History* 38, 2, 403–431.
- Champion, Craig. 2017. *The Peace of the Gods: Elite Religious Practices in the Middle Roman Republic*. Princeton: Princeton University Press.
- Čairović, Ivica. 2018. „The role of vicar bishop Dositej (Stojković) at the beginning of the church schism in Macedonia in 1958.“ *Istorija 20. veka*, god. 36, 2: 155–186. <https://doi.org/10.29362/ist20veka.2018.2.cai.155-186>.
- Čavoški, Kosta. 1987. „Pretpostavke i izgledi za uspostavljanje građanskog društva u Jugoslaviji.“ *Družboslovne razprave* 5, 4: 33–37.
- Dana, Leo-Paul. 2007. „A humility-based enterprising community: the Amish people in Lancaster County.“ *Journal of Enterprising Com-*

- munities, *People and Places in the Global Economy* 1, 2: 142–154. <https://doi.org/10.1108/17506200710752566>.
- Ekeke, Emeka. 2012. „Persecution and Martyrdom of Christians in the Roman Empire from A. D. 54 to 100: A Lesson for the 21st Century Church.“ *European Journal of Scientific Research* 8, 16: 175–190.
- Eliade, Mircea. 1964. *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return*. Translated by Willard Trask. New York: Harper Touchbooks.
- Entessar, Nader. 1988. „Criminal Law and the Legal System in Revolutionary Iran.“ *Boston College Third World Law Journal* 8, 1: 91–102.
- Fischer, Kahlib. 2017. „The Power of the Covenant: Idea for Leadership, Reform, and Ethical Behavior.“ *The Journal of Values-Based Leadership* 10, 2, Article 13: 1–18.
- Florovsky, Georges. 1987. „The Authority of the Ancient Councils and the Tradition of the Fathers.“ *The Collected Works of Georges Florovsky, Vol. I, Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, 93–103. Vaduz: Buchervertriebsanstalt.
- Fukuyama, Francis. 1989. „The End of History?“ *The National Interest* 16: 3–18.
- Gavrilović, Darko. 2010. „Komunistički mitovi: pravoslavna crkva u sovjetskom savezu i Jugoslaviji kao neprijatelj i prognanik komunizma.“ U *Mitovi epohe socijalizma*, ur. Ljubiša Despotović, Darko Gavrilović, Vjekoslav Perica, Srđan Šljukić, Mitja Velikonja, 65–93. Novi Sad: Fakultet za evropske pravno-političke studije.
- Geanakoplos, John. 1966. „Church Building and ‘Caesaropapism.’ A. D. 312–565.“ *Greek, Roman and Byzantine Studies* 7, 2: 167–182.
- Hackett, Conrad; Grim, Brian. 2012. „The Global Religious Landscape: A Report on the Size and Distribution of the World’s Major Religious groups as of 2010.“ Washington D.C.: Pew Research Center. <https://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/11/2014/01/global-religion-full.pdf> (приступљено 17.06.2020.).
- Hjälml, Michael. 2011. *Liberation of the Ecclesia: The Unfinished Project of Liturgical Theology*. Södertälje: Anastasis Media.
- Jevtić, Miroljub. 1989. *Savremeni džihad kao rat*. Beograd: Nova knjiga.
- Judson, Emerick. 2017. „Charlemagne: A New Constantine?“ *The Life and Legacy of Constantine: Traditions through the Ages*, edited by Shane Bjornlie, 92–115. New York: Routledge.
- Kalkandjieva, Daniela. 2011. „A Comparative Analysis on Church-State Relations in Eastern Orthodoxy: Concepts, Models and Principles.“ *Journal of Church and State*, 53, 4: 589–614. <https://doi.org/10.1093/jcs/csr012>.
- Korner, Ralph. 2015. „Ekklesia as a Jewish Synagogue Term: Some Implications for Paul’s Socio-Religious Location.“ *Journal of the Jesus Movement in its Jewish Setting* 2: 53–78.

- Knorre, Boris. 2018. „The Problem of Church's Defensiveness and Reductionism in Fr. Alexander Schmemmann's Ecclesiology (Based on His Journals)“. *Religions* 9, 2: 1–20. <https://doi.org/10.3390/rel9010002>.
- Lenin, Vladimir. 1954. *Socialism and Religion*. Moscow: Foreign Languages Publishing House.
- Lenjin, Vladimir Iljič. 1976. „Marksovo učenje“. U *Marksizam: misao savremene epohe*, urednik Svetislav Ristić, 89–108. Beograd: Novinsko-izdavačka ustanova Službeni list SFRJ.
- Malović, Nenad. 2015. „Laičnost — prilike i zablude.“ *Crkva u svijetu* 50, 3: 427–444.
- Marx, Karl. 1978. „Manifest Komunističke partije.“ U *Biblioteka veliki mislioci: Glavni radovi Marxa i Engelsa*, ur. Adolf Dragičević, Vjekoslav Mikecin, Momir Nikić: 367–393. Zagreb: Stvarnost.
- McGiffert, Arthur. 1909. „The Influence of Christianity upon the Roman Empire.“ *Harvard Theological Review* 2, 1: 28–49. <https://www.jstor.org/stable/1507353>.
- McFarland, Sam. 1998. „Communism as Religion“. *International Journal for the Psychology of Religion* 8: 1, 33–48. https://doi.org/10.1207/s15327582ijpr0801_5.
- Mladenović, Ivica. 2014. „Država i crkva u Francuskoj: društveno-istorijski kontekst, strukturna uslovljenost i karakter laiciteta.“ *Filozofija i društvo* 25, 2: 94–114. <https://doi.org/10.2298/FID1402094M>.
- Nikolić, Kosta. 2017. „Komunizam i religija: istoriografsko-antropološki ogled.“ *Etnoantropološki problemi* 12, 1: 51–70. DOI: 10.23101/EAP.V12I1.2.
- Novaković, Dragan. 1991. „Versko zakonodavstvo Kraljevine Jugoslavije.“ *Zbornik radova Pravnog fakulteta Sveučilišta u Rijeci* 33, 2: 939–965.
- Obolevitch, Teresa. 2015. „Faith and Knowledge in the Thought of Georges Florensky.“ *Faith and Reason in Russian Thought*, edited by Teresa Obolevitch; Paweł Rojek, 197–219. Kraków: Copernicus Center Press Sp. z o.o.
- Odahl, Charles. 2007. „Constantine the Great and Christian Imperial Theocracy.“ *Connections: European Studies Annual Review* 3, 89–113.
- Oppenshaw, Derek; Nel, Malan; Louw, Liebie. 2018. „Conflict resolution and reconciliation within congregations.“ *HTS Theological Studies* 74 (2): 1–11. <https://doi.org/10.4102/hts.v74i2.4641>.
- Plekon, Michael. 2016. „The Liturgy of Life: Alexander Schmemmann.“ *Religion* 7, 127: 1–12. <https://doi.org/10.3390/rel7110127>.
- Popov, Zlatiborka. 2005. „Pravoslavlje i izazovi demokratizacije, multikulturalizma i tolerancije.“ *Religija i tolerancija* 4: 95–110.
- Raeder, Linda. 2003. „Augustine and the Case for Limited Government.“ *Humanitas* 16, 2: 94–106.

- Radić, Radmila. 2010. „Pripadanje bez verovanja i poznavanja“. U *Novosti iz prošlosti: znanje, neznanje, upotreba i zloupotreba istorije*, urednik Vladan Dimitrijević, 107–126. Beograd: Beogradski centar za ljudska prava.
- Radić, Radmila. 2016. „Srpska pravoslavna crkva tokom 90-ih.“ *Poznańskie studia slawistyczne*, Nr. 10: 257–268. <https://doi.org/10.14746/pss.2016.10.17>.
- Schmemmann, Alexander. 2000. *The Journals of Father Alexander Schmemmann 1973–1983*. Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press.
- Šajti, Enike. 2010. *Mađari u Vojvodini 1918–1947*. Novi Sad: Izdavački zavod Forum.
- Šušnjić, Đuro. 2004. „Religija i nauka.“ *Religija i tolerancija* 2: 7–15.
- Tenšek, Tomislav Zdenko. 2004. „Teologija slike s posebnim naglaskom na patriističko bogoslovlje.“ *Bogoslovne studije* 74, 4: 1043–1078.
- Toumanoff, Cyril. 1946. „Caesaropapism in Byzantium and Russia.“ *Theological Studies* 7, 2: 213–243. <https://doi.org/10.1177/004056394600700202>.
- Treadgold, Warren. 1997. *A History of the Byzantine State and Society*. Stanford: Stanford University Press.
- Vajl, Erik. 1982. *Politička filozofija*. Prevod Guteša Dušica. Beograd: Nolit.
- Van Andringa, William. 2016. „Rhetoric and Divine Honours: On the „Imperial Cult“ in the Reigns of Augustus and Constantine.“ *Collegium: Studies Across Disciplines in the Humanities and Social Sciences* 20: 10–22.
- Vukomanović, Milan. 2000. „Religija, konflikt, identitet.“ *Filozofija i društvo* 16, 2000: 39–46.
- Vukomanović, Milan. 2004. „Uloga religije u jugoslovenskim sukobima“, U *Nasilno rasturanje Jugoslavije: uzroci, dinamika, posledice*, priredio Miroslav Hadžić, 129–132. Beograd: Centar za civilno-vojne odnose.
- Wald, Kenneth. 1994. „The Religious Dimension of American Anti-Communism.“ *Journal of Church and State* 36, 3: 483–506.
- Weithman, Paul. 2001. „Augustine's Political Philosophy.“ *The Cambridge Companion to Augustine*, edited by Eleonore Stump; Norman Kretzmann, 134–152. Cambridge: Cambridge University Press.
- Yates, Melissa. 2007. „Rawls and Habermas on Religion in the Public Sphere.“ *Philosophy & Social Criticism* 33, 7: 880–891. <https://doi.org/10.1177/0191453707081685>.
- Zollman, Carl. 1915. „Powers of American Religious Corporations.“ *Michigan Law Review*, 13, 8: 646–666.

Примљено: 26. 6. 2020.
Исправљено: 30. 9. 2020.
Одобрено: 1. 12. 2020.

POLITICAL AND MORAL RESPONSIBILITY OF THE CHURCH IN CONTEMPORARY SOCIETY: A CALL FOR TRANSFORMATION, OR A CALL FOR HEROIC ENDEAVOR?

Ana Mladenović

Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade

Marko Čajković

Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade

***Summary:** This paper will seek to apply its prism of intellectual optics to a comparative analysis of historical ambiances in which the Church has over time found itself stranded, with special emphasis on the means in which the Christian ethos manifests itself throughout sporadic key moments in history upon which the further course of Church history rests. Throughout the paper, the contemporary secular ambient in which the Church resides today, with special emphasis given to the social role and importance of the Church during crucial historical events. Manifestations of the deeds of the Church have echoed in the sphere of politics as well, and these deeds can be considered a form of political activism. We have witnessed some examples of intertwining of Church and government since the very dawn of Christianity, and it is a peculiar phenomenon which we believe has not been given sufficient academic scrutiny. Politics was present in Judea, in Rome, in Byzantium — everywhere, across space and time, politics has influenced the Church, and vice versa. This could lead to a sort of societal harmony and order rarely seen in*

the annals of world history, but it could also lead to sporadic conflicts between the two types of government: spiritual and temporal. Byzantium, for instance, is a prime example of this, as it is the archetypal Christian nation. Throughout other, more secular periods, we see the Church in former SFRY struggling to maintain itself against the tides of then-prevalent Marxist ideas. These historical dilemmas should provide us with an example of how the Orthodox Churches of today have the capacity within them to influence the course of history for the better. Hence, the key question which these examples and archetypes should provide an answer to is in which way the sociopolitical actions of the Church can be done in the spirit of the Gospels, especially in the era of liberal and secular society?

Key words: Church, state, secularization, politics, contemporary society.

ЧЕСТЕР БИТИ ПАПИРУСИ*

Фредерик Фајви Брус

Група папируса из Еџипта, коју је од препродаваца купио господин Алфред Честер Бити, углавном је из трећега века. На папирусима се налазе делови дванаест различитих рукописа, од којих осам садржи делове Старог Завешта на грчком, три садрже делове Новог Завешта, а преостали рукописи садржи делове Књиге Енохове и хришћанску омилију. Ови рукописи занимљиви су због тога што нису у форми свитка, већ су у форми кодекса. Поменути папируси појавили су се управо у тренутку када су изучаваоци текста Светог Писма стигли до места на којем им је баш ово сведочанство било неопходно — како би проверили своје закључке.

О ономе што се засигурно може сматрати највећим открићем библијских рукописа откако је Тишендорф [Tischendorf] открио Синајски Кодекс [лат. *Codex Sinaiticus*] 1844. године, писано је у *Тајмсу* [The Times] од 19. новембра 1931. Група папируса, вероватно из Фајумског округа у Египту, коју је од египатских препродаваца купио господин Алфред Честер Бити [Alfred Chester Beatty], показали су се као делови дванаест различитих рукописа, од којих осам садржи делове Старог Завета на грчком, три садрже делове Новог Завета, а преостали рукопис делове Књиге Енохове и хришћанску омилију. Већина папируса потиче из трећег века. Од три новозаветна папируса један садржи тридесет листова Јеванђеља и Дела апостолских, други десет листова Павлових Посланица, а трећи десет листова из Откривења. Папируси су, без сумње, остаци копије Светог Писма која је била у власништву неке древне хришћанске цркве или манастира.

Облик манускрипта је занимљив; они нису у форми свитка већ у форми кодекса, то јест у савременом облику књиге. Старински папирусни свитак у четвртог века замењен је финим пергаментним кодексом, а папирусни кодекс је карица која их спаја. Очигледно да је облик

* Изворник: Frederick Fyvie Bruce, "The Chester Beatty Papyri," *The Harvester* 11 (1934): 163–164. Превод са енглеског: Маријана и Срећко Петровић.

кодекса први пут у употребу ушао међу хришћанским заједницама и то за копије Писма, будући да су нехришћанска дела датирана у време настанка Честер Бити папируса била у облику свитака. Тако су већ у трећем веку четири Јеванђеља или Павлове Посланице могле да се саберу у једну збирку, што није било изводљиво у ранијој фази свитака.

Време настанка рукописа значајно је из још једног разлога. Они су углавном датирани на трећи век, и тако по први пут имамо сведочанство довољно великих размера за стање текста надахнутог Завета читав век пре времена настанка два чувена унцијална рукописа, Ватиканског и Синајског Кодекса. Процену значаја овог проналаска за текстуалну критику је дао неуморни библиста сер Фредерик Кенјон [Sir Frederic Kenyon] у књизи *Недавни развој у текстуалној критици грчке Библије* [*Recent Developments in the Textual Criticism of the Greek Bible*] објављеној у оквиру серије *British Academy Schweich lectures* за 1932. годину, док је исти писац још увек у процесу проучавања и објављивања стварног текста папируса у наставцима.

У овим предавањима, која су изузетно интересантна, чак и независно од дискусије о Честер Бити папирусима, и која, будући у популарном облику, треба да се обрате онима који се нису специјализовали у овој области, др Кенјон истражује напредак у текстуалном проучавању грчке Библије, нарочито Новог Завета, од објављивања Исправљене верзије [Revised Version — превод Светог Писма на енглески језик, заправо поправљени превод Библије краља Џејмса са краја 19. века — *прим. прев.*], и показује како су се папируси појавили управо у тренутку када су изучаваоци текста Писма стигли до места на којем им је управо ово сведочанство било неопходно како би проверили своје закључке.

Када је труд текстуалних дивова прошлог века кулминирао Весткотовим [Westcott] и Хортовим [Hort] издањем Новог Завета на грчком језику и објављивањем Исправљене верзије, препознате су три главне породице древних текстова Новог Завета. То је био „примљени текст“, представљен највећим делом познијих рукописа, који је чинио подлогу Ауторизоване верзије [Authorised Version — превод Светог Писма на енглески језик, познатији као KJV (верзија Краља Џејмса са почетка 17. века) — *прим. прев.*]. Затим је ту „неутрални текст“, како га је назвао Хорт, који представљају чувени унцијални манускрипти из четвртог и петог века, Ватикански, Синајски и Александријски кодекс, међу којима је Ватикански кодекс сматран најаутентичнијим. На крају је ту донекле неодређена породица текстова, који од поменутих два до приметног степена одступају додацима, изостављањима и изменама, пре свега представљених Кодексом Безе [Codex Bezae] (који се чува у Универзитетској библиотеци у Кембриџу), старолатинском верзијом

(претечом Вулгате), старом сиријском верзијом, а највећим делом библијским цитатима код хришћанских Отаца прва три века. Ова верзија текстова названа је „западни текст“, јер су неки од њених најзначајнијих представника припадали Западној Цркви. Хорт је дао свој суд против тврдње да овај текст представља изворни текст.

Трудбеници прошлог века показали су инфериорност старог „примљеног текста“. Др Кејџон каже да заиста „ниједан истраживач квалификован за текстуалну критику не би данас — а ни годинама уназад — подржао супериорност ‘примљеног текста’ у поређењу са ранијим сведочанствима“. Међутим, када је спор између „примљеног текста“ и „неутралног текста“ утихнуо, јавиле су се нове контроверзе између „неутралног текста“ и „западног текста“. Истраживања многих научника у првој половини овог века била су склона да „западном тексту“ дају већи значај него што су то Весткот и Хорт предлагали. Не можемо овде излагати целу причу, али после рата је нова породица текстова издвојена из масе „западних текстова“. Каноник Стритер [Canon Streeter — у питању је британски библиста Burnett Hillman Streeter (1874–1937) — *прим. прев.*] из Оксфорда је, у *Четири Јеванђеља* [*The Four Gospels*] (1924) — епохалној књизи за проучавање синоптичког проблема, као и за текстуалну критику, приказао грчки текст који је био у употреби у трећем веку, који се налази отприлике на пола пута између „неутралних“ и „западних“ текстова, којем је дао име „кесаријски“, будући да га је лоцирао у Кесарију.

„Убудуће“, каже сер Фредерик Кејџон, „кесаријски текст има извесно место у текстуалној критици“. Пажња је одједном усмерена на њега, и неколицина научника била је готова да у њему препозна истинског представника изворног текста. Водећи међу онима који прате овај тренд изучавања јесте професор Кирсоп Лејк [Kirsopp Lake] са Харварда, који је изнео разлог да верујемо како овај „кесаријски“ текст своје порекло заправо има у Египту. Али, Египат је био дом „неутралног текста“, а ако се жила „кесаријског текста“ налази у Египту сто година пре нашег најстаријег ауторитета за „неутрални текст“, онда је у најмање могуће да је „неутрални текст“ каснија исправка овог ранијег текста.

Наравно, био је потребан јак доказ који би Лејкову теорију поставио на здраве основе. И управо онда када је био потребан он се појавио — у Честер Бити папирусима. Њихов текстуални карактер може бити сажет Кејџоновим речима: „Папирус, док се не слаже у потпуности ни са једним од главних породица текста које су нам познате, дефинитивно садржи ‘кесаријски’ текст у Јеванђељу по Марку, и ако не можемо потврдити исто у односу на друга Јеванђеља, то може бити због тога што нам је њихов ‘кесаријски’ текст најмање познат“. У сваком случају, то је ка-

нон текстуалне критике који је успоставио Стритер 1924. године — да је текст Марковог Јеванђеља камен темељац за одређивање порекла било ког библијског рукописа: ту се прича зауставља, али преостаје још много тога што би требало да се уради истраживањем ових нових трагова и установљавањем још тачнијег аутентичног текста новозаветних списа.

Поменимо још једну ствар. Може се чинити како је текст Новог Завета још увек у великој мери замрачен неизвесношћу. Такав утисак ће бити потпуно погрешан. Било какав проблем са текстом Новог Завета расте не из недостатка доказа, већ из огромног богатства доказа. Ниједна тачка хришћанске вере или праксе није погођена тим текстуалним питањима. Свако ново откриће помаже потврђивању опште поузданости наших новозаветних текстова, а текстуално сведочанство Честер Бити папируса није изузетак од правила. Овде је закључак др Кенјона усвојио не мањи ауторитет него професор Буркит [Francis Crawford Burkitt] са Кембриџа:

„Оно не показује никакве приметне разлике у односу на главну традицију, и не садржи ниједну од значајних разлика пронађених у неким од наших раних сведочанстава. Тачно је да је веома несавршено, али оно покрива знатан део Јеванђеља толико да је легитимно изводити опште закључке из њега; а они показују да је, почетком трећег века, текст Јеванђеља и Дела апостолских идентичан по свим основним ставкама са оним што смо до сада знали на основу сведочанстава каснијих ауторитета“.

И тако за дивно очување Његове Речи, као и за њено првобитно надахнуће, урадићемо добро ако уздигнемо своја срца, уз благодарење и похвалу, и благословимо Име Господње.

Библиографија:

- Burkitt, F[rancis]. C[rawford]. “The Chester Beatty Papyri.” *Journal of Theological Studies* 34, No. 136 (October 1933): 363–368. JSTOR, www.jstor.org/stable/23955142. <https://doi.org/10.1093/jts/os-XXXIV.136.363>.
- Kenyon, Frederic G[eorge]. *Recent Developments in the Textual Criticism of the Greek Bible*. Series “The Schweich Lectures of the British Academy,” 1932. London: Pub. for the British Academy by H. Milford — Oxford University Press, 1933.
- Streeter, Burnett. Hillman. *The Four Gospels: A Study of Origins. Treating of the Manuscript Tradition, Sources, Authorship, & Dates*. London: MacMillan & Co Limited, 1924.

Примљено: 1. 11. 2019. | Одобрено: 1. 12. 2020. □

Mark Edwards, *Aristotle and Early Christian Thought*

Studies in Philosophy and Theology in Late Antiquity

New York: Routledge, 2019.

238 pp.

ISBN 9781138697997

Истраживања односа философије и ранохришћанске теологије обично се у највећој мери ослањају на платонизам. Било да је реч о директном ангажовању са Платоном или са његовим каснијим верзијама оличеним у средњем и у новоплатонизму, овај филозофски систем играо је велику улогу у пружању филозофских извора за хришћанску мисао. Али то није био једини пагански утицај на хришћанство, при чему монографија *Aristotle and Early Christian Thought* оксфордског професора Марка Едвардса пружа додатну аргументацију да би Аристотела, његове наследнике и коментаторе требало сматрати главним делом филозофске позадине раног хришћанства. Књига коју овде представљамо густа је

и ерудитна, подстицајна је за оне истраживаче које занима пресек грчко-римске философије и хришћанске теологије.

Прво поглавље започиње прегледом Аристотеловог живота и његовог наслеђа у античкој философији. Главни део овог поглавља даје резиме Аристотелове мисли помоћу дела која Едвардс сматра најприсутнијим у ранохришћанским расправама о „стварању, оваплоћењу, Тројници и бесмртности душе“ (3). Они укључују дела *Орјанон*, *Физику*, *О души* и *Метафизику*. Ради се о разумном избору (мада ће сваки читалац замерити због изостављања неког дела или краткоће садржаја датог другом), а Едвардсови резимеи су тесни, али богати, те пружају довољан преглед основних аристо-

теловских принципа за оне који су Аристотела већ истраживали.

Друго поглавље испитује Аристотела у другом веку. Овде Едвардс наставља излагање Аристотеловог утицаја на нехришћанску сцену постављањем испитивања његове рецепције код аутора попут Плутарха, Атика и коментатора Александра Афродизијског. Едвардс приповеда о двосмислености са којом су платонисти разумевали Аристотела, јер чак и они који га виде као нелегитимног настављача Платоновог философског система и даље га користе када је то потребно, посебно против стоика.

У трећем поглављу аутор започиње расправу о хришћанском читању Аристотела, у овом случају фокусирајући се на доникејске ауторе, укључујући Тертулијана, Иполита, Климента Александријског и Оригена. Док Тертулијан демонстрира дубоко познавање Аристотела у свом делу *О души*, Едвардс доказује да недостају аргументи за зависност од Аристотела у његовом тринитарном језику. Иполитова тврдња да је Василид Александријски био тајни аристотеловски извор, тврди Едвардс, „потиче од анти-перипатетичких платониста као што је Атик“. Дубоко се ослањајући на рад Елизабет Кларк, Едвардс показује да Климент дели многе језичке сличности са перипатетичима, али директан утицај је тешко проценити с обзиром на

његову посвећеност изразито хришћанским концептима. Коначно, Оригену је приликом ове анализе посвећена највећа пажња. Након расправе о слободној вољи и стварању, Едвардс закључује за Оригена много тога што је учинио за Климента: иако се могу повући многе паралеле у речнику, што сугерише одређени утицај, посебно из дела Александра Афродизијског *О судбини*, тај утицај је релативно мали. Чак и када је реч о коментаторском жанру, Оригенове праксе читања изгледају више дужне Филону него Александру.

Даље, у поглављу 4, Едвардс се враћа нехришћанским ауторима да би се посветио новоплатонској реакцији на Аристотела. Док Плотин, иако прихвата неколико принципа од Аристотела, генерално одбацује његову онтологију, укључујући и *Оријанон*, као мањкаву, Едвардс показује како Порфирије у свом коментару Аристотелових *Категорија*, *Исидору* делује како би „превео недостатност коју је Плотин изложио [код Аристотела] у плодну комплементарност“, тврдећи да се Аристотелова логика односи на онтологију, али да је „била намењена управљању само светом који доживљавају наша чула“ (75).

Пето поглавље говори о Аристотелу и тријадологији у четвртном веку. Едвардс наглашава начин на који је „порастановоплатонизма ... смањено удаљености између платонизма и аристоте-

су Син и Отац дефинисани узајамно искључивим суштинским принципима и да је Син енергија очеве снаге (δύναμις). На ове тврдње, Григорије одговара редефинисањем снаге — не толико потенцијала, колико моћи и присвајањем порфиријевског приступа Аристотеловим *Каћеџоријама* као

Studies in Philosophy and Theology in Late Antiquity

**ARISTOTLE AND EARLY
CHRISTIAN THOUGHT**

Mark Edwards

 **Routledge**

У седмом поглављу, Едвардс се окреће Аристотелу и христолошкој контроверзи. Овде се упушта у густу терминологију расправу (οὐσία, φύσις, ὑπόστασις) појмова који чине оваплоћеног Логоса, показујући да се расправа фокусира не само на то које речи користити, већ и на то шта те речи уопште значе. Срж поглавља је

читање дела Леонтија Византијског у којима се бави управо овим питањима. Упркос аристотеловском наслеђу које је очигледно у многим коришћеним терминима и постављеним питањима, Едвардс закључује да ниједан од разматраних аутора не показује више од површног разумевања Аристотела или перипатетичке традиције.

За пуно ангажовање са Аристотелом у патристичкој теологији, потребно је обратити се Јовану Граматику, као што то чини Едвардс у 8. поглављу. Језгро овог поглавља су густе резимеи Граматикове расправе против Прокла о вечности света и његовог коментара на Аристотелово дело *О души*. Граматик прво брани хришћанску доктрину стварања, а потом промовише разумевање активног интелекта као ништа друго доли људски ум „када пређе из потенцијалног у стварно стање поистовећујући се са одређеним објектом знања“ (163). Едвардс такође расправља о томе како га Граматиково разумевање појма *φύσις* води у *јеретичке правце* идентификујући природу са ипостаси и тако проглашавајући три природе у Божанству и само једну у оваплоћеном Христу.

Завршно, девето поглавље анализира однос Боетија и Аристотела. Едвардс наглашава да, чак и у *De consolazione philosophiae* и у својим коментарима на Аристотела и Порфирија, Боети-

је остаје пре свега хришћански теолог, до те мере да искривљује аристотеловске категорије како би одговарао његовом разумевању природе и личности у оваплоћењу. Срж поглавља је Едвардсова анализа Боетијевог пост-августиновог (и антиаристотеловског) помирења божанског предзнања и људске слободе кроз логику контингентних и неопходних истина.

У кратком поговору, Едвардс рекапитулира аргумент своје студије, што ће бити корисно читаоцима који се нађу у заостатку у логичким и метафизичким детаљима Едвардсове анализе. Упркос појединим тешким и можда сувише комплексним деловима, монографија *Aristotle and Early Christian Thought* пружа непроцењив ресурс за уважавање и разумевање наслеђа Аристотела у ранохришћанској мисли. Стога се може констатовати да је Марк Едвардс својим делом пружио велику услугу истраживачима, ону која ће сигурно уродити плодом у будућим студијама философије и теологије.

Милан Костаревић
(milan.kostresevic@gmail.com)
Теолошки факултет
Универзитета у Берну

□

**Runar M. Thorsteinsson, *Jesus as Philosopher:
The Moral Sage in the Synoptic Gospels***

Oxford: Oxford University Press, 2018.

224 pp.

ISBN 9780198815228

Монографија *Jesus as Philosopher: The Moral Sage in the Synoptic Gospels*, исландског новозаветника Рунара Торштајнсона, пружа корисне информације о разумевању Исусовог учења у светлу грчко-римске философије. Аутор прави поређења и контрасте у синоптичким еванђељима између Исуса и различитих философских школа. Студија следи консензусни став о редоследу састава синоптика, читајући од Марка преко Матеја до Луке и пружа корисне информације по питању историјског Исуса, упуштајући се тако у дијалог са већ чувеним делом Стенлија Портера *When Paul Met Jesus* (Cambridge University Press, 2016). Својим делом аутор нуди нова решења по питању утица-

ја паганске философије на рано хришћанство, што је природан след након његовог истраживања односа Јустина Мученика и стоицизма. Стога закључује да „етика врлинâ Исусовог покрета према шује етику различитих философских школа, посебно у погледу учења о богатству“ (10).

У првом поглављу, аутор даје летимичан, али осветљавајући преглед философије првог века нове ере. Иако је свестан порекла сваке школе, он описује философску сцену раног империјалног Рима, фокусирајући се на заједничке тачке са *Исусовим покретом*. Примећује да је идеја философије била усредсређена на живот мудраца, што је резултирало философским текстуалним заједницама које су омогућава-

ле читаоцу да реформише живот присталица у широј заједници. Торштајнсон идентификује њихов циљ као *етхику врлинâ*, при чему је врла особа неко „ко поседује идеалне карактерне особине и у складу с тим се понаша у било којој ситуацији“ (13). Свако ко има основно знање о Новом завету може да види како ове етике врлинâ осветљавају епизоде еванђеља, која помажу појединцима унутар *Исусовој покретâ* да разумеју нове аспекте његовог етичког кодекса.

Међутим, Торштајнсон не објашњава у потпуности како хеленистичка *етика врлинâ* утиче на синоптичка еванђеља (7). Имајући у виду његову дискусију са споменутим делом Стенлија Портера *When Paul Met Jesus*, могло би се очекивати неко плодно, иако можда чак и спекулативно утемељење за постављање Исусових учења више у сферу хеленистичке философије, него, рецимо, фарисејског јудаизма. Приметно је да апостол Павле лакше користи метафоре хеленистичке философије него Исус Новог завета, а идеја да етика врлинâ Новог завета мора бити иновација хеленистичке философије — проширујући рад који је Стенли Стауерс посебно посветио Матејевом *Еванђељу* — изгледа да не може најбоље доказати студија која се фокусира на три синоптичка еванђеља, а да се не бави и Исусовим етичким учењима у *Еванђељу по Јовану*, па чак и у неканонским еванђељима.

При томе није неопходно захтевати да хеленистичка философија дође до моралности Марије и Марте, односно до аргументације да нас презаузетост спречава да квалитетно проводимо време са вољенима. Разматрање случаја пропутованог апостола Павла могло би осветлити начин на који би Исус могао бити истовремено приказан и као апокалиптичка и као философска фигура — да је упознао Павла или другог фарисеја попут њега.

Стога, Торштајнсон започиње следеће поглавље поређењем Исуса из Марковог *Еванђеља* са киницима и стоицима. Изостављајући анализу одеће Јована Крститеља, он тврди да одећа ученика може указивати на Маркову конкуренцију са киницима (37). Карактеристична је његова тврдња да прелазак породице на страну Христових верника није био само паралела са стоицима, већ и обележавање стварног и болног распадања породичних веза јер су верници усвојили начин живота који њихове биолошке породице нису прихватале (40). Ипак, иако у основи храбри, ученици су ипак приказани како по води путују уплашени (Мк. 4, 38–41). Сам Исус објављује да је „дубоко ожалошћен чак и до смрти“ и моли Бога да га ослободи чаше његовог предстојећег погубљења (14, 33–36). Торштајнсон прави контраст негативном погледу на страсти у стоицизму и описима јеврејских

личности као што су макавејски мученици (65–66). Упркос могућој конкуренцији са киницима, Марков Исус је „потпуно емотиван на начин какав није била ни једна хеленистичка философска школа“ (72).

У наредном поглављу о Матејевом *Еванђељу* и даље се појављују неслагања између Исусових учења и киничко-стоичких традиција. Исус указује да идеални верник „није мудар и школован ученик, већ дете“ (97). Таква наклоност према невинима превазилази прекоревање фарисеја као лицемера као паралелу са сократовском критиком софиста (103–104). Ипак, философски утицај остаје у терминима и идејама. Аутор указује на сличности између Епиктета и Исуса у коришћењу језика за моралну поуку (114). Исусово инсистирање да ученици буду „савршени“ могло би се схватити као начин описивања израза идеалног лика у „одговарајућим поступцима“.

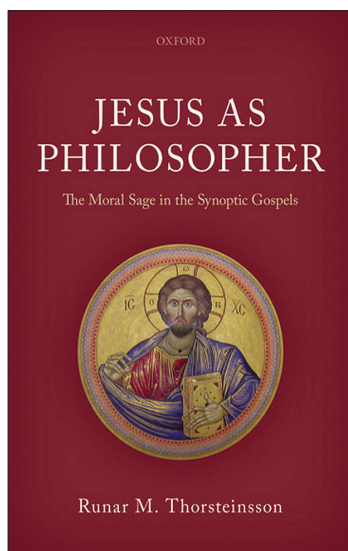
Дела айостолска, према овој студији, садрже језичка и концептуална преклапања са класичном теоријом етике врлина која показују Лукину свест о томе (159).

Торштајнсонове референце су уверљиве. Мудрост се појављује више пута у Лк, протежући се од Исуса — детета које расте у мудрости, до Исуса пред крај времена, дајући ученицима мудрост заједно са лепотом. Остали философски концепти у *Еванђељу по Луки* укључују понизност, знање, промишљеност и умереност. Поглавље о апостолу Луки свакако вреди прочитати свима који желе да тумаче треће *Еванђеље*.

Ипак, поглавље о Лукином *Еванђељу* имало би велике кори-

сти од разматрања, за ову студију важних закључака истраживања о историјском Исусу и њему сличних философских фигура. Поред тога, у циљу проналажења додирних тачака са хеленистичком философијом, аутор тематизује социјалну улогу женских фигура у Лукином *Еванђељу*. Торштајнсон

се слаже са прошлим тумачима: „како Бовон такође истиче, грчке жене су уживале више слободе од јеврејских, и овај аспект Лукине приче треба посматрати у светлу хеленистичког контекста“ (137). Иако је сигурно тачно да су оснажени женски ликови одлика и Лукиног *Еванђеља* и *Дела айо-*



сйолских, није истина да су Исуси других ранохришћанских текстова били у складу са идеологијом која је женама онемогућавала вршење утицаја на њихова домаћинства. Независно истраживање морало би имати одређену тежину у истраживању ове теме. Исус, Иродијада и све Марије су у тренуцима приповедања за више еванђеља, синоптичка или не, Јевреји. Чини се да овде реакционарна критика супротставља хеленистичког историјског Исуса несавршеном хеленистичком Марку и управо хеленистичком Луки. Нејасно је зашто имамо монолитни хеленистички став и монолитни јеврејски став у односу на слободу жена, и то би требало боље објаснити, јер је Лукин текст из 10, 38–42 дефинитивно уронен у хеленистичку философију из других разлога, а не само због бриге и заузетости. Ако Торштајнсон прихвата да стоичке макевејске мученике назива Јеврејима, зашто онда не и философска Марија и заузета Марта?

На крају, Торштајнсоново суштинско питање је управо у томе да ли се може пронаћи тачке

контраста између синоптичког Исуса и философâ. Успео је у овом напору. Богатство, на пример, није равнодушно за Исуса, али јесте за философе. Исус, а не стоици жели следбенике који су мудри као змије и невини као деца. Иако се за ову књигу не може рећи да има систематску тезу, осим поређења примера и контраста, она је богата и евокативна студија, па се може препоручити читаоцима који су заинтересовани за синоптичка еванђеља и хеленистичку философију.

Милан Кострешевих
(milan.kostresevic@gmail.com)
Теолошки факултет
Универзитета у Берну

□



Papers published in the *Theological Views* are peer-reviewed.
The published articles represent the views of the authors.

Theological Views are published three times a year (in May, September and December).

Printing:

Printing office
of Serbian Orthodox Church
Kralja Petra 5, Belgrade

Print run:
500 copies

Address:

Theological Views,
Serbian Patriarchate,
Kralja Petra 5,
11000 Belgrade, Serbia

Telephone: +381 11 30 25 116

E-mail: teoloski.pogledi@spc.rs

<https://teoloskipogledi.spc.rs/en/>



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

Теолошки погледи излазе три пута годишње (у мају, септембру и децембру).

Штампа:

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

Тираж:

500 примерака

Адреса редакције:

„Теолошки погледи“ —
Српска Патријаршија,
Краља Петра бр. 5,
11000 Београд, Србија

телефон: +381 11 30 25 116

e-mail: teoloski.pogledi@spc.rs

<https://teoloskipogledi.spc.rs/sr/>

Price of annual subscription:

For Serbia — **900 dinars**
For foreign countries — **25 Euros (for Europe) ; 35 Euros (rest of the world)**

Subscription:

+381 11 30 25 113
+381 11 30 25 103

teoloski.pogledi@spc.rs
pretplata@spc.rs

„Theological Views“ —
Serbian Patriarchate,
Kralja Petra 5,
11000 Belgrade, Serbia

Publishing of this issue was
supported by Directorate for
Cooperation with Churches and
Religious Communities of Ministry of
Justice of Republic of Serbia

Цена годишње претплате:

За Србију — **900 динара**
За иностранство — **25 евра (за Европу); 35 евра (ван Европе)**

Претплата:

+381 11 30 25 113
+381 11 30 25 103

teoloski.pogledi@spc.rs
pretplata@spc.rs

„Теолошки погледи“ —
Српска Патријаршија,
Краља Петра 5,
11000 Београд, Србија

Издавање ове свеске помогла
је Управа за сарадњу с црквама
и верским заједницама
Министарства правде
Републике Србије

CIP — Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

27–1

ТЕОЛОШКИ погледи : версконаучни часопис = Theological Views : Religious and Scientific Journal / главни и одговорни уредник Дамјан С. Божић. — 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 cm

Три пута годишње. — Текст на више светских језика. — Друго издање на другом медијуму: Теолошки погледи (Online) = ISSN 2683–4057
ISSN 0497–2597 = Теолошки погледи
COBISS.SR–ID 6936578