

Версконаучни часопис Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве
ТЕОЛОШКИ ПОГЛЕДИ
LIV (2/2021)

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

Theological Views

LIV

(2/2021)

Editor in chief:

Presbyter Prof. Dr. Srboľjub Ubiparipović

Editorial board:

His Eminence Bishop of Novi Sad and Bačka Dr. Irinej (Bulović),
Prof. Dr. Svilen Tutekov (Faculty of Theology, St. Cyril and Methodius
University in Veliki Trnovo), Prof. Dr. sci. med. Stamenko Šušak (Faculty
of Medicine, University of Novi Sad), Prof. Dr. Marina Kolovopoulou
(Faculty of Theology, National and Kapodistrian University of Athens),
Protodeacon Prof. Dr. Dragan Radić (Orthodox Theological Faculty,
University of Belgrade), Senior Research Associate Dr. Stanoje Bojanin
(The Institute for Byzantine Studies of the Serbian Academy of Sciences
and Arts), Doc. Dr. Dragan Karan (Orthodox Theological Faculty,
University of Belgrade), Dr. Miljana Matić (Museum of the Serbian
Orthodox Church in Belgrade)

Managing editor:

Srećko Petrović

Belgrade
2021



Версконаучни часопис
Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве

Теолошки погледи

LIV

(2/2021)

Главни и одговорни уредник:
Презвитер проф. др Србољуб Убипариповић

Редакцијски одбор:
Његово Преосвештенство Епископ новосадски и бачки др Иринеј (Буловић), проф. др Свилен Тутеков (Богословски факултет Универзитета „Свети Кирило и Методије“ у Великом Трнову), проф. др сци. мед. Стаменко Шушак (Медицински факултет Универзитета у Новом Саду), проф. др Марина Коловопулу (Богословски факултет Националног Каподистријског универзитета у Атини), протођакон проф. др Драган Радић (Православни богословски факултет Универзитета у Београду), виши научни сарадник др Станоје Бојанин (Византолошки институт Српске академије наука и уметности), доц. др Драган Каран (Православни богословски факултет Универзитета у Београду), др Миљана Матић (Музеј Српске Православне Цркве у Београду)

Оперативни уредник:
Срећко Петровић

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:
Presbyter Prof. Dr. Srboljub
Ubiparipović

Managing editor:
Srećko Petrović

Proofreading:
Marijana Petrović

Graphic design:
Srećko Petrović



***Teološki pojmovi
— версконаучни часопис***

**ISSN 0497–2597
ISSN (Online) 2683–4057**

УДК 27–1

Издавач:
Свети Архијерејски Синод
Српске Православне Цркве

Главни и одговорни уредник:
Презвитер проф. др Србољуб
Убипариповић

Оперативни уредник:
Срећко Петровић

Лектура и коректура:
Маријана Петровић

Графичка припрема:
Срећко Петровић

Теолошки погледи

LIV

(2/2021)

САДРЖАЈ

Александар МИЛОЈКОВ

Substantia vel essentia и *substantia vel persona*

у тријадологији Светог Августина – да ли је разумео

тријадолошку терминологију кападокијских отаца? 233–268

Милош МИШКОВИЋ

Мисија англосаксонских монаха Вилехада и Алкуина

на Континенту у последњој четвртини VIII века 269–284

Славољуб ЛУКИЋ

Посланица Диогнету и Иван Стојковић 285–296

Срђан ТОМАШЕВИЋ

Положај Украјинске Православне Цркве у оквиру

Руске Православне Цркве: канонско-правни аспекти 297–316

Милован ПАРЕЗАНОВИЋ

Страдање српских архијереја у Првом светском рату 317–336

Љиљана БАШИЋ

Сведочанства некролога II (1920–1931) 337–362

ПРИКАЗИ:

Славиша ТУБИН

Constantine Porphyrogenetos, *The Book of Ceremonies* 363–366

Александар ЂАКОВАЦ

Ролан Минерат, *Папа — универзални епископ*

или први међу епископима 366–370

ОСВРТИ:

Јелена КАЛАЈЦИЈА

Поставити ствари на своје мјесто — мир васионе 371–378

Дамјан ЂУЛАФИЋ

Процес поетских канонизација 378–382

Theological Views

LIV

(2/2021)

CONTENTS

Aleksandar MILOJKOV

Substantia vel essentia and substantia vel persona

in the Triadology of Saint Augustine: Did He Understand
the Triadological Terminology of the Cappadocian Fathers? 233–268

Miloš MIŠKOVIĆ

The Mission of Anglo-Saxon monks Willehad and Alcuin

on the Continent in the last quarter of the 8th century 269–284

Slavoljub LUKIĆ

Epistle to Diognetus and Ivan Stojković 285–296

Srđan TOMAŠEVIĆ

Position of the Ukrainian Orthodox Church within

the Russian Orthodox Church: The Aspects of Canon Law 297–316

Milovan PAREZANOVIĆ

Suffering of Serbian Bishops in First World War 317–336

Ljiljana BAŠIĆ

Testimonies of Necrologies II (1920–1931) 337–362

BOOK REVIEWS:

Slaviša TUBIN

Constantine Porphyrogenetos, *The Book of Ceremonies* 363–366

Aleksandar ĐAKOVAC

Roland Minnerath, *Le Pape, Evêque universel ou Premier des évêques?* [in Serbian] 366–370

REVIEWS:

Jelena KALAJDŽIJA

To put everything in its place — the peace of the universe 371–378

Damjan ĆULAFIĆ

The process of poetical canonizations 378–382

SUBSTANTIA VEL ESSENTIA *И SUBSTANTIA VEL PERSONA* У ТРИЈАДОЛОГИЈИ СВЕТОГ АВГУСТИНА — ДА ЛИ ЈЕ РАЗУМЕО ТРИЈАДОЛОШКУ ТЕРМИНОЛОГИЈУ КАПАДОКИЈСКИХ ОТАЦА?

Александар Милојков*
Архиепископија
београдско-карловачка,
Београд

Апстракт: У раду се разматрају тријадолошка терминологија и тријадолошки појмови у богословљу Светог Августина и његов однос према тријадологији кападокијских отаца. У контексту тријадолошкој-терминолошкој споора Исока и Завида у четвртном веку, разматра се кападокијска појмовна револуција. У раду се анализирају одељци из Августиновој списа *De Trinitate*, кроз коју се показује кретање његовој разумевања и сагласја са кападокијском тријадологијом и њом од наслеђене (*substantia vel essentia*) до кападокијске употребе тријадолошке терминологије (*substantia vel persona*).

Кључне речи: Свети Августин, кападокијски оци, тријадологија, ипостас, личности, суштина.

Увод

Четврти век се може сматрати кључним раздобљем у одбрани црквеног учења о Светој Тројици. Богословље отаца Цркве, као по правилу, има своју апологетску суштину – настаје као отачка одбрана вере Цркве од застрањења која, опет као по правилу, бивају иницирана од интелигенције унутар саме Цркве. Тако и тријадологија отаца Цркве представља одбрану вере – као одговор на застрањења, у лику две богословске

* amteolog@gmail.com.

крајности. То су, с једне стране, савелијанско „скупљање“¹ и, као друга страна крајности, аријанско „дељење“² Свете Тројице. Савремена теолошка егзегеза овог „златног доба“ у историји отачког богословља држи, сматрамо са правом, да су кападокијски оци одиграли пресудну улогу. Та улога се првенствено огледа у појмовној револуцији, коју су у тријадолошку терминологију увели кападокијски оци.³ Упоредо са тим, како у самом „златном добу“, тако и у савременој теолошкој мисли, постојало је одређено неразумевање и неслагање око тумачења тријадолошког догмата између Истока и Запада. Неки савремени теолози често истичу Светог Августина, као неког ко је, можда не иницирао, али суштински допринео даљем међусобном неразумевању, па и разликама у тумачењу тријадолошког догмата између Истока и Запада.⁴

Управо претходно наведено мишљење јесте повод и предмет нашег истраживања, којим желимо да испитамо однос грчких и латинских тријадолошких појмова у четвртном и петом веку. Прецизније речено, настојаћемо да проучимо однос наведених појмова у светлу тријадологије Светог Августина, односно да ли је он и на који начин разумео кључне тријадолошке појмове кападокијских отаца. Сходно

¹ Свети Григорије Богослов користи различите изразе како би означио савелијански богословски модализам: εἰς μίαν ὑπόστασιν συναireθέντα [скупљање у једну ипостас]; ἡ ἀνάλυσις [растапање] — Γρηγορίου Θεολόγου, Λόγος Β', ΛΣ'; PG 35, 444B; PG 35, ΛΖ'; 445A; συστήλω [стежати, скупљати] — Γρηγορίου Θεολόγου, Λόγος ΙΗ', ΙΣ'; PG 35, 1005A; συναλείφω [сјединити мешањем] — Γρηγορίου Θεολόγου, Λόγος Κ', Ε'; PG 35, 1072A; Λόγος ΜΒ', ΙΕ'; PG 36, 476B; συνάπτω [сјединити] — Γρηγορίου Θεολόγου, Λόγος ΛΖ', ΚΒ'; PG 36, 308A.

² Аријанско дељење [διαιρέσις] Свете Тројице по суштини (односно, разликовање по суштини Оца од Сина и Светог Духа), по Светом Григорију Богослову представља другу крајност у односу на Савелијево „скупљање“ [Σαβελλίου συναireσις]; Γρηγορίου Θεολόγου, Λόγος ΚΒ', ΙΒ'; PG 35, 1145A.

³ Синтагма „кападокијска револуција“ припада Митрополиту Јовану (Зизијуласу). Видети: Јован Зизијулас, *Домајске шеме* (Нови Сад: Беседа, 2001), 136. Сличну квалификацију има и Луиђи Ђоја, који тријадолошку терминологију кападокијских отаца назива „кључним појмовним продором у историји теологије“ (a key conceptual breakthrough in the history of theology); Luigi Gioia, *The Theological Epistemology of Augustine's De Trinitate* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 14.

⁴ Један од најутицајнијих православних теолога, чији су увиди о овој теми оставили приличан утицај и на нашу домаћу теолошко-академску јавност (макар у последње две деценије), јесте Митрополит Јован (Зизијулас). Видети: Јован Зизијулас, *Заједница и грујоси* (Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, 2011), 34–37; 122–131; Јован Зизијулас, *Зайагна мисао — Увод у домајско бојословје зайагној хришћансјива* (Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, 2014), 35–49; 50–66. Сличан, али рекли бисмо још радикалнији став према Августиновом богословљу, заступа и професор Христо Јанарас. Види: Христо Јанарас, *Прошјив релијије* (Лос Анђелес, Врњци: Sebastian Orthodox Press, Интерклима графика, 2019), 157–165.

томе, намера нам је да испитамо да ли је и у којој мери горепоменута савремена критика тријадологије овог оца Цркве релевантна.

1. Тријадолошка терминологија Никејског сабора и „кападокијска револуција“

У коначној одбрани православне тријадологије, важну и пресудну улогу има отачко дефинисање кључних тријадолошких појмова: ἡ οὐσία, ἡ ὑπόστασις и τὸ πρόσωπον, односно, њихови латински еквиваленти: *essentia*, *substantia* и *persona*. Ова три грчка и латинска израза јесу језички еквиваленти. Наиме, ἡ οὐσία је исто што и *essentia*. Оба израза потичу од глагола *биѡи* — ἡ οὐσία од εἶμι⁵, а *essentia* од глагола *sum, esse, fui* и можемо их превести као *бивство* или *суштина*. О латинском изразу *essentia*, као еквиваленту грчком термину ἡ οὐσία говори и Свети Августин:

... sicut enim ab eo, quod est sapere, vocatur sapientia, sic ab eo, quod est esse, vocatur essentia, novo quidem nomine, quo usi veteres non sunt latini sermonis auctores, sed iam nostris temporibus usitato, ne deesset etiam linguae nostrae, quod Graeci appellant ousia; hoc enim verbum e verbo expressum est, ut diceretur essential.⁶

...наиме, као што се од бити мудар [*sapere*] каже мудрост [*sapientia*], тако се и од *биѡи* [*esse*] каже *бивство* [*essentia*], што је свакако нови израз, који у говору нису употребљавали стари латински аутори, већ се у наше време уобичајио, како нашем језику не би недостајало оно што Грци називају *ousia*]; а реч есенција [*essentia*] је дослован превод те речи.⁷

Затим, израз ἡ ὑπόστασις је исто што и *substantia* — оно што стоји *и*ог, супстрат или подмет. Коначно, τὸ πρόσωπον је исто што и *persona*. И τὸ πρόσωπον и *persona* су у антици означавали *маску*, коју су глумци користили у позоришту или *улоју* коју је појединац имао у друштвеној заједници.⁸ За оце Никејског сабора (325. године), како источне, тако и

⁵ Именица ἡ οὐσία води порекло од партиципа женског рода презента глагола εἶμι који гласи οὖσα.

⁶ Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi, *De civitate Dei* XII, 2; PL 41, 350.

⁷ Превод са латинских изворника је наш, у целом раду, ако другачије није назначено.

⁸ Уп. John D. Zizioulas, *Being as Communion* (London: Darton, Longman and Todd, 2004), 31–35; Владан Перишић, *Са ѡеолошке ѡачке ѡледишѡи* (Београд: Православни богословски факултет, 2010), 43–44.

западне, ἡ οὐσία и ἡ ὑπόστασις, односно *essentia* и *substantia*, били су синонимима и у тријадологији су означавали општу равн бића – бивство, суштину или природу Свете Тројице.⁹ Термин τὸ πρόσωπον, односно *persona*, означавао је појединачну равн бића – лица или личности Свете Тројице: Оца и Сина и Светога Духа.

Ови термини имају дугу историју семантичког развоја, у којој су ἡ οὐσία и ἡ ὑπόστασις прошли фазе од свог семантичког изједначавања, до потпуног разликовања и раздвајања.¹⁰ Када је у питању тријадологија, кападокијски оци се обично помињу као утемељивачи семантичког раздвајања ова два израза и појмовног изједначавања ἡ ὑπόστασις са τὸ πρόσωπον, мада ово друго (ἡ ὑπόστασις) постоји још у трећем веку, код Оригена¹¹. Свакако, везивањем једног термина са снажним онтолошким значењем, какав је термин ἡ ὑπόστασις, за τὸ πρόσωπον, кападокијски оци су задали одлучујући ударац савелијанском модализму. Наиме, ἡ ὑπόστασις као означитељ појединачне равни бића у тријадологији, снажно је истакао стварност божанских личности понаособ. Другим речима, оваква пракса је појмовно кориговала термин τὸ πρόσωπον, који је Савелије користио, али у дотадашњем значењу улоге или маске. Кападокијским изједначавањем τὸ πρόσωπον са ἡ ὑπόστασις, *лице* или *личности* постаје снажан онтолошки појам, за разлику од савелијанских божанских лица или улога, које су биле само „ψιλὰ τὰ ὀνόματα“¹² [празна имена].

Но ипак, ова појмовна револуција кападокијских отаца дочекана је, од стране опонената, слично као, пре тога, израз Светог Атанасија Великог – ὁμοούσιος. Кападокијско *τρεῖς ὑποστάσεις* није била само новотарија која је одступила од тријадолошке терминолошке праксе Никејског сабора, већ и саблазан која је, код опонената, изазивала сумњу на аријанство. Опет, код присталица, она друга пракса, која је инсистирала на изједначавању οὐσία и ὑπόστασις, изазивала је сумњу на савелијанство. О овој терминолошкој пометњи између Грка и Латина говори и Свети Григорије Богослов, смирујући тензије у својој беседи:

Τῆς γὰρ μιᾶς οὐσίας, καὶ τῶν τριῶν ὑποστάσεων λεγομένων μὲν ὑφ' ἡμῶν εὐσεβῶς (τὸ μὲν γὰρ τὴν φύσιν δηλοῖ τῆς θεότητος, τὸ δὲ τὰς τῶν τριῶν ιδιότητας), νοουμένων δὲ καὶ παρὰ τοῖς Ἰταλοῖς ὁμοίως,

⁹ Уп. Ярослав Пеликан, *Хришћанско Предање I шом* (Београд: Службени гласник, 2009), 226.

¹⁰ О томе видети подробије: Јелена Фемић Касапис, *Порекло шермина φύσις, οὐσία и ὑπόστασις и њихова семантички развој од најранијих времена до црквених оцаца* (Београд: Православни богословски факултет, 2010).

¹¹ Ὀριγένους, *Κατὰ Κέλσου* Н', 12, PG 11, 1533BC.

¹² Γρηγορίου Θεολόγου, *Λόγος Β'*, ΛΣ'; PG 35, 444B.

ἀλλ' οὐ δυναμένοις διὰ στενότητα τῆς παρ' αὐτοῖς γλώττης, καὶ ὀνομάτων πενίαν, διελεῖν ἀπὸ τῆς οὐσίας τὴν ὑπόστασιν, καὶ διὰ τοῦτο ἀντισταθούσης τὰ πρόσωπα, ἵνα μὴ τρεῖς οὐσίαι παρεδεχθῶσι, τί γίνετε; Ὡς λίαν γελοῖον, ἢ ἐλαινόν. Πίστεως ἔδοξε διαφορὰ ἢ περὶ ἥχον σμικρολογία. Εἴτα Σαβελλισμός ἐνταῦθα ἐπενοήθη τοῖς τρισὶ προσώποις, καὶ Ἀρειανισμὸς ταῖς τρισὶν ὑποστάσεσι, τὰ τῆς φιλονεικίας ἀναπλάσματα.¹³

Јер по својој побожности говоримо о *једној суштини* и о *шрима ипостасима* (прво указује на *природу* божанства а друго на *особености* Тројице), мислећи о томе слично као и Италијани [=Латини], али они бивајући немоћни, због ускости њиховог језика и сиромаштва израза, да разликују *суштину* од *ипостаси*, увели су због тога [термин] *лицѝ*, да не би увели учење о *шри суштине*. И шта се десило? Нешто заиста смешно или за сажаљевање. Због цепидлачења у изразима нагађало се да је у питању разлика вере. Због тих побеодољубивих измишљања [=новотарија], мислило се да је у питању савелијанство због *шрију лицѝ*¹⁴ и да је у питању аријанство због *шрију ипостаси*.¹⁵

Да ли је разлог, како Свети Григорије каже, немоћ латинског језика или пак ригидна конзервативност, тек један латински отац и одличан језикословац и познавалац грчког језика, уз то и познавалац и ученик Григорија Богослова, Јероним Стридонски,¹⁶ у свом писму папи Дамасу о овом спору пише:

... quisqis tria esse, hoc est, tria esse hypostases, id est usias, dicit, sub nomine pietatis, tres naturas conatur asserere.¹⁷

¹³ Γρηγορίου Θεολόγου, Λόγος ΚΑ', ΛΕ'; PG 35, 1124D–1125A.

¹⁴ О овоме пише Блажени Јероним у писму папи Дамасу (*Epistola* XV, 3). Види превод: Атанасије Јевтић, *Папиролија* 4 (Београд, Требиње, Лос Анђелес: Епархије Захумско-Херцеговачка, Западноамеричка и Православни богословски факултет Универзитета у Београду, 2019), 171.

¹⁵ Превод са грчког је дуж целог рада наше дело, уколико пак није другачије назначено.

¹⁶ О свом познанству са Григоријем Богословом Јероним пише у свом делу *De viris illustribus*: „Епископ Назијанза, муж најелоквентнији, мој наставник од којег сам учио тумачење Св. Писма...” Превод: Јевтић, *Папиролија* 4, 104.

¹⁷ Eusebii Hieronymi Stridonensis, *Epistola* XV (b). *Ad Damasum Papam*, 4; PL 22, 357. Заиста је зачуђујућа Јеронимова одбојност према грчкој (кападокијској) тријадолошкој терминологији, с обзиром да је лично познавао и био ученик Григорија Богослова. Разлог за овакав став, по нашем мишљењу, треба тражити у Јеронимовом ригидном конзервативизму, пре него у његовој „незавености“ (како то наводи Атанасије

... ко год говори да Тројица тако јесу да су три ипостаси, то јест суштине¹⁸, тиме се у име побожности започиње сејати учење о три природе.

.... Taceantur tres hypostases, si placet, et una teneatur.¹⁹

Прећутимо три ипостаси, ако се слажеш, и задржимо једну.

Блажени Јероним је инсистирао на никејској тријадолошкој терминологији и грчки новоуведени израз му је изазивао сумњу на аријанство. И заиста, синонимна употреба израза οὐσία и ὑπόστασις видљива је и у богословљу Никејског сабора који осуђује аријанско исповедање по којем је Син Божији „друге ипостаси или суштине...” (ἡ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας).²⁰ Сам Арије је у *Писму епископу Александру*, које нам преноси Епифаније Кипарски, исповедао *три ипостаси*: „Ὅστε τρεῖς εἰσιν ὑποστάσεις, Πατήρ, Υἱὸς καὶ Ἅγιον Πνεῦμα [Тако да постоје три ипостаси: Отац, Син и Свети Дух].”²¹ И код њега, као и у никејској терминологији, израз *ипостаси* се односио на суштину, те је синтагма „три ипостаси” значила три суштински различита бића, односно негирање божанства Сина и Духа Светога. Отуда је разумљиво зашто је Никејски сабор анатемисао аријанце који су тврдили да Син *није исте суштине или ипостаси* са Оцем. Када се ове чињенице узму у обзир, онда не чуди зашто је латинском уху израз *три ипостаси* звучао као аријански, како то наводе и Јероним Стридонски и Григорије Богослов. У латинској пракси, није дошло до поменутог појмовног разликовања οὐσία и ὑπόστασις, односно *essentia* и *substantia*, већ су то двоје остали синоними, како је то било у пракси и Никејског сабора (325. године).

Јевтић у свом преводу овог Јеронимовог писма). Са друге стране, из самог *Писма XV* папи Дамасу, јасно је да су и оптужбе да Јероним исповеда савелијанство, због инсистирања на никејској тријадолошкој терминологији, биле неосноване. Ствари су заиста стојале онако како наводи Свети Григорије Богослов, када су у питању православни богослови Истока и Запада у четвртм веку.

¹⁸ Треба обратити пажњу да Јероним на овоме месту помиње управо грчке изразе, у њиховој никејској употреби — *hypostases, id est usias*. Очигледно је да је критика уперена против грчке, кападокијске „новотарије”.

¹⁹ Eusebii Hieronymi Stridonensis, *Epistola XV (b). Ad Damasum Papam*, 4; PL 22, 357.

²⁰ Цитат из Никејског симбола вере (грчки текст) преузет из: Радомир В. Поповић, *Васељенски сабори — одабрана докуменџа* (Београд: Академија СПЦ за уметност и конзервацију, 2007), 25.

²¹ Ἐπιφανίου Κωνσταντείας τῆς Κύπρου, *Κατὰ Αἰρέσεων Ὁυδοῖκοντα τὸ ἐπικληθὲν Πανάριον*, Τόμος Β', Βιβλίον Β', „Κατὰ τῶν Ἀρειομανιτῶν, Η', Ἐπιστολὴ Ἀρείου πρὸς Ἀλέξανδρον”, PG 42, 213D.

2. Тријадолошка терминологија Светог Августина

У горепоменутој беседи, Свети Григорије Богослов наступа поми-рљиво по питању проблема различите тријадолошке термиолошке праксе Грка и Латина, желећи да истакне како упркос постојању различите терминологије, не постоји разлика вере између православних Грка и православних Латина. У свом помирителском тону, позива се на ауторитет Светог Атанасија Великог:

Προσκαλεσάμενος ἀμφοτέρᾳ τὰ μέρη οὕτως ἡ πράξις καὶ φυλανθρώπως, καὶ τὸν νοῦν τῶν λεγομένων ἀκριβῶς ἐξετάσας, ἐπειδὴ συμφωνοῦντας εὔρε καὶ οὐδὲν διεστῶτας κατὰ τὸν λόγον, τὰ ὀνόματα συγχρησάσας συνδεῖ τοῖς πράγμασιν.²²

Позвавши обе стране са таквим односом доброћудности и човекољубља, како би испитао исправност мишљења онога што се речима изражава [=појмова и израза], након што је открио да се слажу и да нису одступили од [исправног] учења, одобрио им је употребу и једних и других израза.

Сличан помирителски став, по овом питању, налазимо и код Светог Августина. О грчкој (кападокијској) и латинској тријадолошкој терминологији ипонски епископ у петој књизи свог *De Trinitate* пише следеће:

Essentiam dico quae οὐσία graece dicitur, quam usitatius, substantiam, vocamus. Dicunt quidem et illi hypostasim; sed nescio quid volunt interesse inter usiam et hypostasim: ita ut plerique nostri qui haec graeco tractant eloquio, dicere consueverint, μίαν οὐσίαν, τρεῖς ὑπόστασεις, quod est latine, unam essentiam, tres substantias. Sed quia nostra loquendi consuetudo iam obtinuit, ut hoc intelligatur cum dicimus essentiam, quod intellegitur cum dicimus substantiam: non audemus dicere unam essentiam, tres substantias; sed unam essentiam vel substantiam, tres autem personas; quemadmodum multi Latini ista tractantes et digni auctoritate dixerunt, cum alium modum aptiorem non invenirent quo enuntiarent verbis quod sine verbis intellegebant. Revera enim quod Pater non sit Filius, et Filius non sit Pater, et Spiritus Sanctus ille qui etiam donum Dei vocatur, nec Pater sit nec Filius tres utique sunt.

²² Γρηγορίου Θεολόγου, *Λόγος ΚΑ΄, ΑΕ΄*; PG 35, 1125B.

Ideoque pluraliter dictum est, *Ego et Pater unum sumus*. Non enim dixit, Unum est, quod Sabelliani dicunt; sed, *unum sumus*.²³

Кажем есенција, што се на грчком каже усија [οὐσία], а што ми обично називамо супстанцијом. Истина, они [Грци] за то кажу и ипостас. Али не знам шта желе са разликом између усије и ипостаси. Већина наших који то дискутују грчким језиком, имају обичај да кажу мија усијан, трис ипостасис [μίαὺν οὐσίαν, τρεῖς ὑποστάσεις], што на латинском значи једна есенција, три супстанције [unam essentiam, tres substantias]. Међутим, наша језичка пракса се већ усталила да када кажемо есенција разумевамо оно што разумевамо и када кажемо супстанција. Не усуђујемо се да кажемо једна есенција, три супстанције, већ једна есенција или супстанција, три личности; као што су то говорили многи Латини који су о томе дискутовали и који су достојни ауторитета и који нису пронашли погоднији начин да речима искажу оно што су без речи разумевали. Свакако, Отац није Син, и Син није Отац, нити је онај Дух Свети који се назива и даром Божјим, ни Отац ни Син, већ су заиста Тројица. Зато је речено у множини: „Ја и Отац једно смо.“ Није рекао „једно је“, као што говоре савелијанци, већ „једно смо“.

У седмој књизи истог дела, Августин пише следеће:

Quamquam et illi, si vellent, sicut dicunt tres substantias, tres hypostases, possent dicere tres personas, tria prosopa. Illud autem maluerunt, quod forte secundum linguae suae consuetudinem aptius diceretur.²⁴

Премда и они [Грци], ако желе, као што три супстанције називају три ипостаси, могу и за трес персонас [*tres personas*] рећи трија просопа [*tria prosopa*]. Оно прво су радије хтели, јер се ваљда тако прикладније каже у духу њиховог језика.

Треба истаћи да Свети Григорије наводи да је Свети Атанасије Велики одобрио различиту терминолошку праксу након испитивања *исправности мишљења и изражавања* (τὸν νοῦν τῶν λεγομένων ἀκριβῶς). Дакле, Оци се у свом суду нису ригидно држали једнообразности у

²³ Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi, *De Trinitate* V, 10. 9–10; PL 42, 917–918.

²⁴ Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi, *De Trinitate* VII, 6.11; PL 42, 943.

самим тријадолошким изразима, већ су испитивали *појмове* који су стајали иза самих израза. Помиритељски став Светог Григорија стоји на чињеници постојања *једнаких појмова* православних Грка и православних Латина, упркос постојању њихових различитих означитеља – различите терминологије. Видимо, у горњем цитату, да и Августин прави разлику између *речи* и онога *што се разумева*. Сагласје појмова, испред сагласја у изразима, заступа и Свети Августин, када саветује:

... ut ... discamus res verbis, non rebus verba praeponere, nihilque aliud in loquente quaerere, nisi voluntatem propter quam insinuandam verba promuntur...²⁵

... да ... научимо да стављамо ствар испред речи, а не речи испред ствари, ништа друго у реченоме не тражећи осим намере [=оно што се мисли, појам] ради чијег указивања се речи и употребљавају...

Када се ово начело примени, а сви су изгледи да су га примењивали Свети Атанасије Велики и, следствено њему, Свети Григорије Богослов, онда се кападокијско (православно) *τρεῖς ὑποστάσεις* не може изједначити са аријанским *τρεῖς ὑποστάσεις*, како је то, у свом горе поменутом писму папи Дамасу чинио Блажени Јероним. Али исто тако, ни Августиново *tres personae* се не може изједначити са савелијанским *tres personae*, што на неки начин, нажалост, чине неки међу савременим теолозима у својој критици Августинове тријадологије.²⁶

²⁵ Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi, *Sermo LXXI*, 8.13; PL 38, 451.

²⁶ Таквом тумачењу су склони како источни, тако и западни теолози, који Августиновој тријадологији приступају кроз такозвану де Рењонову парадигму. Види: Michel R. Barnes, „Augustine in Contemporary Trinitarian Theology“, *Theological Studies*, no. 59 (1995): 237–250. У овој студији, као следбенике де Рењонове парадигме, Барнс наводи: Бертранда де Маргерија (Bertrand de Margerire), Кетрин Маури Лакуњу (Catherine Mowry LaCugna), Дејвида Брауна (David Brown) и друге западне теологе. Када су у питању православни теолози и XX век, „генерација 60-тих“ грчких теолога, представља један широк и јединствен фронт, по том питању. Најзвучнији заступници де Рењонове парадигме међу њима су Митрополит Јован Зизијулас и Христо Јанарас. Види: Georgy E. Demacopulos and Aristotel Papanikolaou, „Augustine and the Orthodox: ‘The West’ in the East“, in *Orthodox Readings of Augustine*, ed. E. Demacopulos and Aristotel Papanikolaou (Crestwood: St Vladimir’s Seminary Press, 2008), 27–36. Као илустрацију, навешћемо став Митрополита Зизијуласа, где се Августинова тријадологија практично своди на савелијанство: „Августин је Бога поистоветио са умом. А на питање ко је један Бог, није могао да одговори тако што би навео једно или сва три лица Свете Тројице. Јер, та Лица, по његовом схватању, представљају својства Ума – једног Ума – и не постоје ко таква.“ Зизијулас, *Домаћинске шеме*, 231.

Свети Августин у горецитираном одељку из пете књиге *De Trinitate* није извршио нешто што бисмо назвали појмовном анализом, већ је само упоредио терминологију праксу у тријадологији грчких и латинских теолога. Из наведеног се види да Августин следи никејску тријадолошку терминологију. Такође, да му је познато постојање кападокијског разликовања $\eta \omicron \upsilon \varsigma \acute{\iota} \alpha$ и $\eta \upsilon \pi \omicron \sigma \tau \alpha \varsigma \iota \varsigma$, али и да не зна „шта желе са разликом између уције и ипостаси“ (*nescio quid volunt interesse inter usiam et hypostasim*). Ова Августинова реченица се често наводи као његово признање да није разумео разлику између појмова $\eta \omicron \upsilon \varsigma \acute{\iota} \alpha$ и $\eta \upsilon \pi \omicron \sigma \tau \alpha \varsigma \iota \varsigma$, те се на том „неразумевању“ и тумачи његово, наводно, умањење стварности божанских личности.²⁷ Августин је овде експлицитан, те би смо се са овом констатацијом – да му није било јасно шта су грчки теолози желели са појмовним раздвајањем $\eta \omicron \upsilon \varsigma \acute{\iota} \alpha$ и $\eta \upsilon \pi \omicron \sigma \tau \alpha \varsigma \iota \varsigma$, могли сложити. Међутим, из овог увида никако не следи да је Августинов појам *persona* нужно био мањкав. Да таква нужност мањкавости појма *лица/личности* у тријадологији не постоји, чини се, упозорава и Свети Григорије Богослов када каже:

Θεοῦ δὲ ὅταν εἴπω, ἐνὶ φωτὶ περιεστράφητε καὶ τρισί· τρισὶ μὲν, κατὰ τὰς ιδιότητας, εἶθουν ὑποστάσεις, εἴ τιτι φίλον καλεῖν, εἴτε πρόσωπα (οὐδὲν γὰρ περὶ τῶν ὀνομάτων ζυγομαχήσομεν, ἕως ἂν πρὸς τὴν αὐτὴν ἔννοιαν αἱ συλλαβαὶ φέρωσιν)...²⁸

А када говоримо о Богу, будите обасјани једном и трима светлостима. Трима, по својствима, односно ипостасима, ако неко жели да их тако назива, или лицима (јер се нећемо спорити око имена, када изговорени слогови имају исто значење)...²⁹

Данас међу православним теолозима постоје и они који критички приступају егзегези Августинове тријадологије кроз де Рењонову парадигму. Међу њима су угледни теолози попут Цона Бера, Дејвида Бентлија Харта и Дејвида Бредшоуа. Референтне студије су: John Behr, „Calling upon God as Father: Augustine and Legacy of Nicaea“; David B. Hart, „The Hidden and the Manifest: Metaphysics after Nicaea“; David Bradshaw, „Augustine the Metaphysician“, in *Orthodox Readings of Augustine*, ed. E. Demacopoulos and Aristotel Papanikolaou (Crestwood: St Vladimir's Seminary Press, 2008), 153–165, 191–226, 227–251.

²⁷ Види: Alexey Fokin, „Divergences between Greek and Latin Trinitarian Terminology“, преузето 22. фебруара 2018, <https://www.academia.edu/29647411/Divergences-between-Greek-and-Latin-Trinitarian-Terminology>.

Ово је готово општи став код теолога који приступају тријадологији Светог Августина кроз де Рењонову парадигму. Види, такође: Catherine M. LaCugna, *God for Us: The Trinity and Christian Life* (San Francisco: Harper, 1991), 81–109.

²⁸ Γρηγορίου Θεολόγου, Λόγος XXXIX^α 'ΙΖ', ΙΑ'; PG 36, 345C.

²⁹ Свети Григорије Богослов, *Празничне беседе*, прев. Атанасије Јевтић (Требиње

Дакле, иза саме термилошке разлике не морају нужно да стоје и различити појмови. Стога је из саме чињенице Августиновог (показаће се почетног) неразумевања грчког разликовања οὐσία и ὑπόστασις, неисправно закључивати о нужно мањкавом појму личности у његовој тријадологији.

Оно што, такође, треба приметити у горе цитираном одељку из Августиновог *De Trinitate* јесте да му је јасна језичка еквивалентност грчких и латинских тријадолошких термина. Наиме, *essentia* је исто што и ἡ οὐσία, *substantia* исто што и ἡ ὑπόστασις док је *persona* исто што и τὸ πρόσωπον – сва ова еквивалентност, наравно, тиче се изражајне, језичке равни. Као разлог зашто истрајава у синонимном коришћењу израза *essentia* и *substantia* Августин наводи устаљену латинску језичку праксу – не улазећи на овим конкретним местима, у петој и седмој књизи *De Trinitate*, у било какву анализу било латинских, било грчких тријадолошких појмова. Међутим, иако је признао да му није јасно грчко разликовање ἡ οὐσία и ἡ ὑπόστασις, он ипак зна да τρεῖς ὑποστάσεις православних грчких теолога нису аријанске три суштине, већ да се ἡ ὑπόστασις односи на *persona*. Стога он допушта да се каже *una essentia, tres substantiae*³⁰, али то ипак није трајно усвојио из горе поменутог разлога – сматрао је да треба да остане веран устаљеној латинској термилошкој пракси. Овде се може поставити питање Августинове конзистентности: како допушта синтагму τρεῖς ὑποστάσεις / *tres substantiae* ако каже да му није био јасан разлог грчког разликовања ἡ οὐσία и ἡ ὑπόστασις? Одговор би могао бити – Августиново читање и поверење у „западног Атанасија“, Светог Иларија Пиктавијског. Августин следи Иларија као великог ауторитета и, међу својим знаменитим претходницима на које се често позива (*digni auctoritate*)³¹, једино њега именом помиње у свом *De Trinitate*.³² Свети Иларије је у свом *Liber de Synodis* употребио латинску синтагму *tres substantiae*, превodeћи тако грчко (кападокијско) τρεῖς ὑποστάσεις. У овом спису је објаснио и сми-сао кападокијске употребе синтагме τρεῖς ὑποστάσεις – управо оно што Августину испрва није било јасно:

— Врњачка Бања: Манастири Хиландар, Острог, Тврдош и Братство Св. Симеона Мироточивог, 2001), 75.

³⁰ Августин је ово учинио на свега неколико места у свом спису *De Trinitate* (VII, 4.8; 4.9; 6.11; 6.12; PL 42, 941; 942; 943; 946.) и то у контексту показивања поменутог помирљивог тона и поверења у грчко тријадолошко исповедање.

³¹ Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi, *De Trinitate* V, 9.10; PL 42, 918; VI, 1.1; PL 42, 923.

³² Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi, *De Trinitate* VI, 10.11; PL 42, 931.

... idcirco tres substantias esse dixerunt, subsistentiam personas per *substantias* edocentes, non substantiam Patris et Filii diversitate dissimilis essentiae separantes³³

... говорили су да постоје три супстанције [=три ипостаси] са циљем да кроз *сујшћанију* [=ипостас] објасне постојање [субзистенцију, ипостасност] личности, а не да разликовањем супстанције [=ипостаси] Оца и Сина раздвајају различите суштине.

Августин, чини се, парафразира овај одломак код Светог Иларија у свом *De Trinitate*, те би се могло закључити да његов толерантан тон према „новој“ грчкој тријадолошкој терминологији потиче управо од Светог Иларија Пиктавијског:

... et dixit substantias sive personas, quibus nominibus non diversitatem intelligi voluit, sed singularitem noluit ut non solum ibi unitas intellegatur ex eo quod dicitur una essentia, sed et trinitas ex eo quod dicuntur tres substantiae vel personae.³⁴

... и речено је супстанције [=ипостаси] или личности, изрази са којима се није намеравало да се разумеју као различитост [суштине], већ је намера била [да се разумеју као] појединачност, тако да се разумева не само јединство када се каже једна есенција [=суштина], већ и тројичност када се каже три супстанције [=ипостаси] или личности.

2.1. Појам *substantia* у тријадологији – Свети Августин на прагу „револуције“

У петој и седмој књизи *De Trinitate*, као што смо видели, Августин је писао о тријадолошкој пракси грчких и латинских теолога четвртог, односно петог века. У наведеним одељцима не постоји готово никаква анализа самих тријадолошких појмова (анализа онога што се подразумева под наведеним тријадолошким изразима). Оно што се из тих одељака може видети јесте једино веза наведених израза и конкретних тријадолошких појмова. Наиме, јасно је да Августин *essentia vel substantia* (есенција или супстанција) односи на општу раван бића, а

³³ Hilarii Pictaviensis Episcopi, *Liber de Synodis* 32; PL 10, 504–505.

³⁴ Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi, *De Trinitate* VII, 4.9; PL 42, 942.

persona на појединачну. Такође, у приложеним одељцима се види да му је познато и одношење еквивалентних грчких израза према истим појмовима. Кључни изрази и њихово одношење према одговарајућим појмовима у овој анализи су свакако грчка ἡ ὑπόστασις и латинска *substantia*. Августину је познато да „наши Грци“ (*nostrī Graeci*)³⁵ термин ἡ ὑπόστασις везују за појам појединачне равни бића у тријадологији. Иако му испрва није било јасно зашто тај израз има ново значење (у односу на никејску праксу), код Августина срећемо синтагме не само *essentia vel substantia*, што је била устаљена латинска пракса коју је он наследио, него и *substantiae vel personae* (супстанције или личности=ипостаси или личности), управо у контексту његовог разумевања да се грчки термин ἡ ὑπόστασις односи на личну, конкретну раван бића у тријадологији. Детаљна анализа појма *substantia* није остала у Августиновом *De Trinitate*, у седмој књизи овог списка.

Августин је имао озбиљне резерве према појму *substantia* и сматрао га је неприкладним за коришћење у тријадологији, иако га је усвојио из разлога дотадашње латинске језичке праксе.

Именица *substantia* долази од глагола *substare*,³⁶ што би у преводу значило *стојајаш и чврсто, оолеваш*.³⁷ Али, и *стојајаш исог*.³⁸ Августин пак именицу *substantia* доводи у везу са глаголом *subsistere*, што би у преводу значило *стојаш, зауставиш се, остојаш, шрајаш*.³⁹ Појмовно сагледавано, оно што проистиче из контекста у којем га Августин користи, глагол значи *постојајаш* и сличног је значења као и глагол *substare*. Прецизније речено, поменути глагол означава основу постојања, *биће* на којем стоје његови атрибути, а који сами по себи немају биће. Следствено, *substantia* би означавала *биће* као подложак или *субјекат* који садржи извесне променљиве атрибуте или акциденте који немају онтолошког значаја, односно не могу се подвести под појам бића. Из ових разлога, Августин поставља следеће питање у вези са Богом и глаголом *subsistere*:

³⁵ Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi, *De Trinitate* VII, 4.7; PL 42, 939.

³⁶ Marijan Mandac, „Uvod“, у Sveti Avgustin, *Trojstvo* (Split: Služba Božja, 2009), 41.

³⁷ Mirko Divković, „substo“, у *Latinsko-hrvatski rječnik* (Beograd: Familet Neven, 2006), 1022. Из овог разлога, *substantia* може представљати онтолошки појам, будући да подразумева истрајност, непроменљивост, *оно што чврсто стоји, оолева* – наиме, само *биће*, без обзира што етимолошки није повезана са глаголом *биш* (*esse*), попут израза *essentia*.

³⁸ Mandac, „Uvod“, 41.

³⁹ Divković, „subsisto“, 1022. Ако би се именица *substantia* изводила из овог глагола, ствари би стајале идентично као и у случају глагола *substare*. *Substantia* би била оно што остаје или траје, то јест поново би се односила на *биће*.

Si tamen dignum est ut Deus dicatur subsistere? De his enim rebus recte intellegitur, in quibus subiectis sunt ea quae in aliquo subiecto esse dicuntur sicut color aut forma in corpore. Corpus enim subsistit et ideo substantia est; illa vero in subsistente atque in subiecto corpore, quae non substantiae sunt sed in substantia; et ideo si esse desinat vel ille color vel illa forma, non adimunt corpori corpus esse, quia non hoc est ei esse quod illam vel illam formam coloremve retinere. Res ergo mutabiles neque simplices proprie dicuntur substantiae.⁴⁰

Да ли је исправно да се за Бога каже да постоји [*subsistere*]? Јер то се у исправном смислу тако разумева за оне ствари које су субјекти у којима се, да тако кажемо, налази нешто [=атрибути, акциденти] као у субјектима, као што су боја и облик у телу. Тело пак постоји [*subsistit*] и зато је супстанција [*substantia*, ако бисмо дословно превели, било би: *Тело њак њосіоји и заішо је њосіојање*, односно *субјекат*]. Оне [боја и облик] се налазе у телу које постоји и које је субјекат [=оно постојеће, постојање], а оне [боја и облик] нису супстанције [=постојања] већ су у супстанцији [=у постојању, то јест стоје на нечему што је постојеће].⁴¹ Зато, ако престану да бивају било она боја или онај облик, они не одузимају телу да буде тело, којему [телу] његово бити није у задржавању било оне форме, било оне боје. Дакле, променљиве ствари се исправно називају супстанцијама [=постојањима].

Уочавамо да Августин прави разлику између глагола *subsistere* и *esse*. Први глагол смо превели као *њосіојаіши*, а други као *биіши*. Као што видимо, иза израза *substantia* стоји следећи појам: оно што *њо(g)-сіоји* (*subsistere*) представља онтолошки темељ, биће као подложак на којем *нешіо* стоји. То значи да *substantia* представља сложену, двојну стварност. Оно *sub* (под-) представља биће које *сіоји* (*-stantia*) као подложак ономе што стоји на њему (бићу), а што сâмо као такво нема своје биће. Другим речима, то су променљиви атрибути или акциденти бића, који нити јесу биће, нити улазе у појам бића, нити биће одређују као биће (у онтолошком смислу). Дакле, *substantia* у строгом смислу речи, појмовно представља биће са његовим атрибутима (својствима)

⁴⁰ Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi, *De Trinitate* VII, 5.10; PL 42, 942.

⁴¹ Речи у заградама су наше појашњење. Ако бисмо превели израз супстанција, онда би наведена Августинова тврдња изгледала овако: *Они (боја и облик) се налазе у телу које њосіоји и које је субјекат*, и *они (боја и облик) нису њосіојања већ су у њосіојању*. Односно, *они (боја и облик) нису оно шіо њосіоји већ су у ономе шіо њосіоји*.

или акцидентима, који су променљиви и који биће, у равни његове конкретности, показују као променљиво.

Из ових разлога Августин сматра термин *substantia* неприкладним да се њиме означи божанско биће које је непроменљиво и које нема акциденте. То је и смисао разлике коју он прави између *ὑποστώжайи* и *биџи* (*subsistere* и *esse*). У Богу нема акцидената, те се за Бога исправније каже да *јесџе* (*esse*) него да *ὑποστώји* (*subsistere*). Зато, прикладније је говорити о једној божанској *есенцији* (*essentia*), него о једној божанској *суџџтанцији* (*substantia*), као означитељу божанске суштине:

Deus autem si subsistit ut substantia proprie dici possit, inest in eo aliquid tamquam in subiecto, et non est simplex cui hoc sit esse quod illi est quidquid aliquid de illo ad illum dicitur sicut magnus, omnipotens, bonus, et si quid huiusmodi de Deo non incongrue dicitur. Nefas est autem dicere ut subsistat et subsit Deus bonitati suae, atque illa bonitas non substantia sit vel potius essentia, neque ipse Deus sit bonitas sua, sed in illo sit tamquam in subiecto. Unde manifestum est Deum abusive substantiam vocari ut nomine usitatore intellegatur essentia, quod vere ac proprie dicitur ita ut fortasse solum Deum dici oporteat essentiam. Est enim vere solus quia incommutabilis est, idque suum nomen famulo suo Moysi enuntiavit, cum ait: Ego sum qui sum, et: Dices ad eos: Qui est misit me ad vos.⁴²

Ако Бог постоји [*subsistit*], те се у правом смислу може назвати супстанцијом [=постојањем], онда се у њему налази нешто као у субјекту [=постојећем] и онда није једноставан тако да му је бити [*esse*] једнако са свим другим [атрибутима] што се о њему може рећи у односу на њега самога, попут: велики, свемоћан, добар и све друго што се може рећи о Богу а да није неприкладно. Међутим, недопустиво је рећи да Бог *ὑποστώји* [*subsistat*] и да подлеже својој доброти и да та доброта није супстанција или боље речено есенција⁴³ и да сам Бог није своја доброта, него да је

⁴² Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi, *De Trinitate* VII, 5.10; PL 42, 942.

⁴³ То би значило да доброта није биће (Бог) већ акцидент којем подлеже биће (Бог). Чини се да би Августин изашао из ове проблематике када би код њега постојала јасна разлика између суштине и енергије у Богу. Самим тим би и реч *substantia* била сасвим прихватљива да се односи на Бога. Божански атрибути које Августин наводи не би били у опасности да се схвате као акциденти, иако би стајали на бићу као супстанцији. То би биле пројаве једне божанске енергије, која је као таква енергија божанске суштине. Бредшоу одлично примећује разлику Августина у односу на кападокијске оце, управо у овом одсуству разликовања божанске суштине и енергије код Августина (мада је наш став да

она [доброта] у њему као у субјекту. Ово јасно показује да је Бога погрешно називати супстанцијом, већ да се Бог устаљеном речју разуме као есенција. Том речју се истински и у правом смислу изриче и можда једино за Бога и треба рећи да је есенција. Јер, само он заиста јесте јер је непроменљив, због чега је и своме служи Мојсију саопштио своје име, када потврђује: *Ја сам који јесам*, и: *Рећи ћеш: Онај који јесте послао ме је вама*.

Из наведене анализе, јасно је да је Августин резервисан према наслеђеном философском појму *substantia*, који је очигледно аристотеловски. Тај појам је, по Августину, неприкладан да се користи у тријадологији јер подразумева *биће са својим акцидентима*, а у Богу нема ничег што је променљиво, нема акцидената. Ова *непроменљивост* не односи се само на општу раван бића у тријадологији, то јест на суштину или есенцију, већ и на личну, конкретну раван. Личност јесте раван бића, није акцидент, иако се разликује од суштине (есенције или супстанције):

Si vero quod dicitur Pater, ad se ipsum diceretur, non ad Filium; et quod dicitur Filius, ad se ipsum diceretur, non ad Patrem; secundum substantiam diceretur et ille Pater et ille Filius. Sed quia et Pater non dicitur Pater nisi ex eo quod est ei Filius, et Filius non dicitur nisi ex eo quod habet Patrem, non secundum substantiam haec dicuntur; quia non quisque eorum ad se ipsum, sed ad invicem atque ad alterutrum ista dicuntur; neque secundum accidens, quia et quod dicitur Pater, et quod dicitur Filius, aeternum atque incommutabile est eis. Quamobrem quamvis diversum sit Patrem esse et Filium esse, non est tamen diversa substantia, quia hoc non secundum substantiam dicuntur, sed secundum relativum; quod tamen relativum non est accidens quia non est mutabile.⁴⁴

не можемо говорити о потпуном одсутовању те разлике, већ о њеној далеко слабијој изражености него код кападокијских отаца), када каже, приговарајући Харту, да код Августина не постоји разлика између онога „шта Бог *јесте* и шта Бог *има*“ (a distinction between what God *is* and what God *has*): Bradshaw, „Augustine the Metaphysician“, 249. За Августина божански атрибути нису акциденти већ су идентични са божанским *esse*, што ће рећи са божанском суштином. То Августин јасно говори кроз своју формулацију: *ideo simplex dicitur, quoniam quod habet hoc est* (каже се да је једноставан јер јесте оно што има), *De civitate Dei* XI, 10.1; PL 41, 325. Свакако, нису акциденти ни за једног Григорија Ниског, али за њега су божанска имена Доброта, Лепота, Мудрост, „имена божанских енергија пре него божанске суштине“ (names of the divine energies rather than the divine essence). Bradshaw, „Augustine the Metaphysician“, 241.

⁴⁴ Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi, *De Trinitate* V, 5.6; PL 42, 914.

Да се Отац тако назива у односу на самог себе, а не у односу на Сина; и да се Син тако назива у односу на самог себе, а не у односу на Оца; онда би се у смислу супстанције [=суштине] онај називао Оцем а овај Сином. Међутим, ако се Отац не назива Оцем без свога Сина и ако се Син тако назива јер има Оца, онда се они тако не називају у смислу супстанције [=суштине]; ни један од њих то није у односу на самог себе, већ међусобно и у односу један према другоме се тако називају; нити се тако називају у смислу акцидента, јер је то што се називају Оцем и Сином вечно и непроменљиво. Зато, иако је различито бити Отац и бити Син, супстанција [=суштина] ипак није различита, јер се тако ни не називају у смислу супстанције већ у смислу односа; оно пак што је однос није акцидент јер није променљиво.

За Августинов однос према појму *substantia* у тријадологији, на коју год раван бића да се односи – општу (суштину) или појединачну (личност), могли бисмо рећи да представља праг појмовне револуције. Августин јасно говори да тај наслеђени, аристотеловски појам није применљив у тријадологији, због подразумеване акциденталности. То даље значи да ако израз *substantia* примењујемо у тријадологији, било као еквивалент изразу *essentia* или изразу *persona*, појам чији тај израз бива означитељ у тријадологији *не може* подразумевати акциденталност – у Богу нема акцидената, изричит је Свети Августин, како у општој, тако и у појединачној равни бића.

2.2. *Persona* као ипостасност суштине – коначно разумевање *persona*=*substantia*=ὁπόστασις

Августинов спис *De Trinitate* се састоји од петнаест делова (поглавља или књига, у античком значењу речи *liber*) и писан је у периоду од око двадесет и две године, од 399. до 421. године.⁴⁵ У тако дугом периоду настајали су не само конкретна поглавља/књиге овог списка, већ и одређени делови самих тих поглавља, који су често ширени као *florilegiae*.⁴⁶ Имајући у виду ове чињенице, има основа очекивати Августинову корекцију одређених

⁴⁵ Сам Августин у уводу (Prologus) овог списка, односно у писму епископу Аурељу, каже: *De Trinitate quae Deus summus et verus est libros iuvenis inchoavi, senex edidi*. (Књигу *О Тројици* која је вишњи и истинити Бог започео сам као младић а објавио као старац.) Уп. Mandac, „Uvod“, 26.

⁴⁶ Уп. Кетрин М. ЛаКуња, „Августин и тринитарна икономија душе“, *Богословље*, бр. 2 (2008): 119–120.

ставова – није без разлога последња, петнаеста књига овог списка написана у виду синаписа. Један од ставова које је Августин допунио јесте управо схватање грчког поистовећивања ἡ ὑπόστασις и τὸ πρόσωπον, односно *substantia* и *persona*. У редовима који следе видећемо ту, истина компликовану Августинову егзегезу у којој показује да је *persona=substantia* – у смислу да је конкретна ипостаса (субзистенција) суштине.

У циљу што јаснијег приказа ове компликоване теме и њене боље контекстуализације, започећемо анализу освртом на једно запажање Алексеја Фокина.⁴⁷ Наиме, Фокин, између осталог, Августинову формулацију на тему божанске једноставности *ideo simplex dicitur, quoniam quod habet hoc est*⁴⁸ (каже се да је једноставан јер јесте оно што има), тумачи на следећи начин:

Философско начело „божанске једноставности“ које је Августин изразио кроз сажету формулу: „Бог је назван једноставним јер Он јесте оно што Он има“ (*ideo simplex dicitur, quoniam quod habet hoc est*), неизбежно га [Августина] води до тога да поистовети суштину са својствима у Богу и да одбаци било какву разлику између бића у општем смислу (*esse=essentia*) или суштине [есенције] и бића у појединачном смислу или појединачног засебног постојања (*subsistere=substantia*), то јест, између *суштинe* и *ипостаси* као што су то учинили Кападокијци...⁴⁹

Сложили смо се са Бредшоувим закључком да ова Августинова формулација о божанској једноставности упућује да код њега не постоји суптилно разликовање суштине и енергије у Богу као код кападокијских отаца⁵⁰, али не можемо се сложити са Фокином да не постоји

⁴⁷ Aleksey Fokin, „Divergences between Greek and Latin Trinitarian Terminology“, преузето 22. фебруара 2018, https://www.academia.edu/29647411/Divergences_between_Greek_and_Latin_Trinitarian_Terminology

⁴⁸ Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi, *De civitate Dei* XI, 10.1; PL 41, 325.

⁴⁹ Aleksey Fokin, „Divergences between Greek and Latin Trinitarian Terminology“, 4–5: „the philosophical principle of ‘divine simplicity’, expressed by Augustine in a concise formula: ‘God is called simple because He is what He has’ (*ideo simplex dicitur, quoniam quod habet hoc est*), inevitably led him to identifying essence with its attributes in God, and to denying any distinction between being in general (*esse=essentia*), or essence, and being in particular, or particular individual subsistence (*subsistere=substantia*), that is, between essence and hypostasis as it was made by the Cappadocians.“

⁵⁰ Ипак, не бисмо рекли да не постоји никакво разликовање. Јер, Августин говори о *дејстви* (*operatio*) Тројице које је јединствено, мада се разликује у личном, конкретном плану и то *дејство* свакако није исто што и божанска суштина. Из јединства *дејства* (*operatio*) Тројице у икономији Августин долази до закључка о јединству *суштинe* (*essentia*) Тројице.

ни разлика између божанске суштине и божанских личности, односно ипостаси. Фокин се позива на следећи одељак (заправо спајање два одељка) из седме књиге Августиновог *De Trinitate*:

Namque et in personis eadem ratio est; non enim aliud est Deo esse, aliud personam esse, sed omnino idem ... Et quemadmodum hoc illi est esse quod Deum esse, quod magnum, quod bonum esse, ita hoc illi est esse quod personam esse...

Наиме, и у вези са личностима је исто разумевање: због тога што Богу није једно бити, а друго бити личност, већ је све једно и исто... (2) И као што је њему исто бити Бог што и бити велики, добар, тако је њему исто бити што и бити личност...⁵¹

Фокин ово тумачи као Августиново умањење стварности божанских личности, где *tres personae* остају „пуки унутрашњи односи или умне моћи једне и исте божанске супстанције која би се правилније могла назвати есенцијом.“⁵² Ипак, ствари не стоје тако и потрудићемо се да то у даљој анализи покажемо.

Горе цитирани одељци налазе се у контексту Августинове анализе грчких и латинских тријадолошких израза, где он говори да му није проблематично то што Грци говоре „три ипостаси“, пре него „три личности“ (*tria prosopa*), односно како то он чини, *tres personae*. Потом Августин наставља са овим што је Фокин цитирао – да је и у вези са појмом *persona* исто разумевање, желећи да каже да се на исто мисли када се каже *persona* и *ипостас*. То би значило да *persona* у тријадологији има исто значење као и грчко *ὑπόστασις*, представљајући израз који означава конкретно биће. Оно што је Фокин прескочио у овом цитату појашњава смисао реченице у којој се каже да у Богу није једно бити а друго бити личност, већ је све једно и исто. Фокин је то протумачио као изједначавање божанске суштине и божанских личности,

⁵¹ Бројеви у заградама означавају почетак једног и другог одељка које је Фокин спојио, а између којих код Августина изворно постоји још прилично текста и то, рекли бисмо, од великог значаја за разумевање и самих одељака које је Фокин цитирао.

⁵² Aleksey Fokin, „Divergences between Greek and Latin Trinitarian Terminology“, 6: „where persons are regarded as mere internal relations or mental faculties within one and the same God's substance which should be properly called essence.“ Фокину бисмо на овоме месту поставили следеће питање: ако је личност у тријадологији само „пуки однос“ – „како је могуће да се нешто што по себи не постоји, или је само однос без онтолошког значаја, негде у рангу акцидента, оваплоти и да се по том „ничему“ и „акциденту“ за виђено у оваплоћењу каже да *јесће* Бог?“ О томе видети такође: Александар Милојков, „Личност и суштина у христологији Светог Августина“, *Богословље*, бр. 2 (2017): 100.

што резултира закључком да су личности „само пуки односи једне и исте божанске суштине.“ Међутим, Августин не заступа непостојање разлике између личне (појединачне) и суштинске (опште) равни бића, већ покушава да искаже дефиницију појма *persona*, као ипостасности суштине. Дакле, овде имамо следећу терминологију и појмовну једнакост: *persona*=*substantia*=*ὕποστασις*, али у овом контексту, што Фокин није приметио, *substantia*≠*essentia*.⁵³ Две равни јединственог бића Августин јасно наводи одмах у следећој реченици, коју је Фокин, што треба истаћи, из неког разлога изоставио:

Nam si esse ad se dicitur, persona vero relative. Sic dicamus tres Personas Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, quemadmodum dicuntur aliqui tres amici, aut tres propinqui, aut tres vicini quod sint ad invicem, non quod unusquisque eorum sit ad se ipsum.⁵⁴

Ако се бити каже у односу на себе [=суштинска раван бића], личност се каже односно. Тако Оца и Сина и Светога Духа називамо трима личностима, као што се говори за неку тројицу пријатеља, тројицу рођака или тројицу комшија, који су то у међусобном односу, а не по ономе што је сваки појединачно од њих по самом себи.

Овде видимо две равни бића: *ad se* и *relative*, суштина и личност. За личност се јасно каже да је односна реалност. Оно што Августин даље говори треба врло пажљиво повезати са горе реченим, како сâм Августин не би испао неконзистентан и контрадикторан. Наиме, он даље говори о самом изразу *persona* наизглед потпуно супротно од горе реченог, не као о односној већ као о *ad se* равни бића:

Quid ergo? Num placet dicamus Patrem personam esse Filii et Spiritus Sancti, aut Filium personam esse Patris et Spiritus Sancti, aut Spiritum Sanctum personam esse Patris et Filii? Sed neque persona ita dici alicubi solet, neque in hac Trinitate cum dicimus personam Patris, aliud dicimus quam substantiam Patris. Quocirca ut substantia Patris ipse Pater est, non quo Pater est, sed quo est; ita et persona Patris non aliud quam ipse Pater est. Ad se quippe dicitur persona, non ad Filium, vel Spiritum Sanctum; sicut ad se di-

⁵³ Исти превид направила је и ЛаКуња у својој анализи ових одељака, па јој се Августиново разумевања односа личности и суштине у тријадологији учинио неконзистентним. Види: ЛаКуња, „Августин и тринитарна икономија душе“, 127.

⁵⁴ Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi, *De Trinitate* VII, 6.11; PL 42, 943.

citur Deus et magnus et bonus et iustus et si quid aliud huiusmodi. Et quemadmodum hoc illi est esse quod Deum esse, quod magnum, quod bonum esse, ita hoc illi est esse quod personam esse.⁵⁵

Шта онда? Да ли је прихватљиво да називамо Оца личношћу Сина и Духа Светога, Сина личношћу Оца и Духа Светога или Духа Светога личношћу Оца и Сина? Али обично се нигде тако реч личност не употребљава, па ни у оној Тројици када кажемо личност Оца, не говоримо друго до супстанција Оца. Зато, као што је супстанција Оца сами Отац, не по ономе по чему је Отац, већ по ономе да уопште јесте, тако је и личност Оца ништа друго до сами Отац. Јасно је да се по себи назива личност, не у односу на Сина или Духа Светога; као што се по себи назива Бог, велики, добар, праведан или нешто томе слично. И као што му је исто бити што и бити Бог, велики, бити добар, тако му је бити исто што и бити личност.

Издвојен из даље Августинове егзегезе, овај став заиста изгледа збуњујуће, двосмислено и проблематично, те је и Фокиново истицање ове проблематичности разумљиво. На први поглед, Августин изгледа радикално неконзистентан у дефинисању појма *persona*. У претходно изложеном делу рада, видели смо да *persona* дефинише као *relative*, да би одмах у наставку текста исту дефинисао као *ad se* стварност. О чему се, заправо, ради? Да ли је Августин заиста овако радикално неконзистентан и то у, такорећи, једном и истом пасусу? Постоји један важан детаљ који треба приметити и који решава ову привидну неконзистентност. Отуда, у наставку поглавља следи егзегеза Августиновог прилично комплексног објашњења.

Наиме, у првом делу цитираног пасуса где о *persona* говори као о *relative* Августин не говори о личности у неком општем смислу, где би дао општу дефиницију појма личности. Августин говори о *личности Оца*, *личности Сина* и *личности Светиога Духа* и тврди да су те личности *односна* реалност. Са друге стране, сам појам *persona* означава конкретност суштине или *ишостасности* суштине. То би била, да је тако назовемо, нека општа дефиниција *личности*, односно ипостаси. Та дефиниција гласи да је личност, односно ипостас, конкретна, појединачна пројава, ипостасност неког бивства, односно неке суштине. Као такав, општи појам *persona* не говори *како се ња конкретности успостављује*, дакле, не говори о односном аспекту личности – већ само

⁵⁵ Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi, *De Trinitate* VII, 6.11; PL 42, 943.

указује да то *јесте* конкретност, ипостасност суштине. У том смислу Августин тврди да је *persona Patris* исто што и *substantia Patris*. Обрати-мо пажњу на суптилан али веома важан детаљ – није *Отац* исто што и *substantia*, већ *persona* као општи израз за сваку личност – где она означава *ипостасност суштине*, односно супстанцију. Следствено, смисао тврдње *Отац јесте персона* је да Отац јесте *ипостасно начело божанске суштине*, наиме да је *substantia* (у значењу грчког, кападокијског ή ύπόστασις) – Отац је *persona*=Отац је *ύπόστασις*=*substantia*. Ово је прецизно место где то Августин каже:

Quocirca ut substantia Patris ipse Pater est, non quo Pater est, sed quo est; ita et persona Patris non aliud quam ipse Pater est.⁵⁶

Зато, као што је супстанција Оца сами Отац, не по ономе по чему је Отац, већ по ономе да уопште јесте, тако је и личност Оца ништа друго до сами Отац.

Ово, по нашем мишљењу, треба разумети овако: *substantia Patris* је сама конкретна ипостаза божанске суштине. Овде треба обратити пажњу само на тај аспект – *ипостасност божанске суштине*, *сушта равна бића у конкретности појави*. Јер, Августин додаје, везано за *substantia Patris: non quo Pater est* (не по ономе по чему је Отац). Дакле, не улазимо у начин конкретизације божанске *ипостасности* (*substantia*), јер је очито да *Отац* није суштинска равна бића већ односна, већ увиђамо да *persona* означава *ипостасност божанске суштине* (= *substantia*, ή ύπόστασις). У том смислу је *persona* исто што и *substantia*, односно грчко ή ύπόστασις, како је то Августин рекао на почетку. Дакле, треба приметити и ту суптилну разлику коју Августин прави између појма *persona*, који као такав представља свако појединачно биће које је *persona* и појма *Отац* који је једна конкретна, непоновљива *persona*. Наиме, ту конкретност не можемо констатовати ако само кажемо *persona*. *Persona* нам само говори да се ту ради о *ипостасности суштине*, у овом случају божанске. Са друге стране, реч *Отац* указује нам како се та конкретност конституише – *Отац је однос према Сину*. Јер, заиста није исто рећи *три личности* и *три оца*. Тројици је заједничко то да су личности, да су конкретне ипостазе божанске суштине, али им није заједнички начин конституисања те конкретности – иако Отац јесте *личност* (= *substantia*, ή ύπόστασις), Син јесте *личност* и Дух Свети јесте *личност*, Отац није Син, нити Дух Свети, Син није Отац, итд., што Августин јасно и веома често

⁵⁶ Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi, *De Trinitate* VII, 6.11; PL 42, 943.

истиче. Ово је смисао због којег Августин каже да се *Ошца* (Син или Дух Свет) каже *relative*, а *личности* (*persona*) *ad se*.

Закључили бисмо да ова, истина компликована анализа, показује да је Августин разумео грчко поистовећење термина *υἰοσύнас* и *личности* и тиме допунио свој ранији став у *De Trinitate*, где је говорио да му није јасно грчко разликовање, до тада синонимних израза ἡ οὐσία и ἡ ὑπόστασις.⁵⁷ Сходно томе, позивање на Августиново раније „признање“, у петој књизи *De Trinitate*, да му није јасна сврха грчког разликовања ἡ οὐσία и ἡ ὑπόστασις, као на неки капитални аргумент у прилог тези о слабости Августинове тријадологије и њене различитости, чак и супротстављености у односу на кападокијску, што и Фокин чини,⁵⁸ мишљења смо да нема тежину. Августин је тај став у вези са својим ранијим признањем очигледно померио. У овој анализи се види да је извршено следеће једначење: *persona*=*substantia*=ὑπόστασις, а сам појам је разумео као ипостасност божанске суштине. Дакле, као појединачну пројаву опште равни бића, а не као апстрактну општост бића по себи. Зато се, као што смо већ напоменули, у овим одељцима *De Trinitate* никако не сме правити појмовно изједначавање *substantia*=*essentia*. *Substantia* овде представља конкретно постојање, ипостасност божанске суштине (у значењу кападокијског ἡ ὑπόστασις), док *essentia* остаје апстрахована општа равна бића (у значењу кападокијског ἡ οὐσία).

Даље, Августин експлицитно одриче да би учење о божанској једноставности могло да значи умањење стварности божанских личности. Погледајмо сада одељак из *De civitate Dei* из којег је Фокин цитирао Августинову реченицу *ideo simplex dicitur, quoniam quod habet hoc est*, тврдећи како то Августина онемогућава да разликује опште и појединачно постојање у Богу, те да коначно божанске личности своди на „пукe односе једне суштине“:

Neque enim propter hoc naturam istam boni simplicem dicimus, quia Pater in ea solus aut solus Filius aut solus Spiritus Sanctus, aut vero sola est ista nominis Trinitas sine subsistentia personarum, sicut Sabelliani haeretici putaverunt; sed *ideo simplex dicitur, quoniam quod habet hoc est*, excepto quod relative quaeque persona ad alteram dicitur. Nam utique Pater habet Filium, nec tamen ipse est Filius, et Filius habet Patrem, nec tamen ipse est Pater.⁵⁹

⁵⁷ Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi, *De Trinitate* V, 10.9–10; PL 42, 917.

⁵⁸ Ово је, заправо, неки заједнички моменат у егзегези свих теолога који следе, већ помињању де Рењонову парадигму.

⁵⁹ Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi, *De civitate Dei* XI, 10.1; PL 41, 325. Наглашавање текста је наше.

Наиме, ми не кажемо да је природа тог добра [Бога] једноставна, зато што је у њој само Отац, или само Син, или само Дух Свети, или да је у питању само Тројица именâ без постојања [=субзистенције, ипостазе] личности, као што су мислили јеретици савелијанци; већ се каже да је једноставан, зато што јесте оно што има, изузев што се свака личност казује у односу на другу. Наиме, Отац има Сина, али сâм није Син, и Син има Оца, али сâм није Отац.

Јасно је да Августин божанска својства, попут добар, мудар, свемоћан, велики, приписује божанском *esse*, односно *есенцији* или *суштини*, тврдећи да је Богу једно и исто *бити* и *бити добар, мудар, велики* и сл. Бог *јесте* оно што *има*, јер не учествује у неком засебном бићу доброте, мудрости, свемоћи, већ је он сам доброта, мудрост, свемоћ, итд. Божански атрибути су поистовећени са божанском суштином, са бићем, односно атрибути нису акциденти. Међутим, Августин ставља врло важно *excepto* (изузев) – важно *изузеће* које је Фокин занемарио у свом извођењу закључка. То изузеће односи се на божанске личности – Отац има Сина, али Отац *није* Син. Дакле у равни личности *не важи* поменуто *ideo simplex dicitur, quoniam quod habet hoc est*. Августин експлицитно тврди да божанска једноставност не своди Оца и Сина и Светога Духа *само на имена (sola est ista nominis Trinitas)*, или како би Фокин рекао, на *ијке односе или умне моћи (mere internal relations or mental faculties)*. Другим речима, поново је експлицитан Свети Августин да божанска једноставност не искључује *ијостојање (=ијостасност, субзистентност) личност* (*subsistentia personarum*). Овде јасно видимо израз *subsistentia* – *ијостојање* или *ијостасност*, управо оно што је Фокин тврдио да Августин не разликује од божанске *есенције*: „... одбацује било какву разлику између бића у општем смислу (*esse=essentia*) или суштине (*есенције*) и бића у појединачном смислу или појединачног засебног постојања (*subsistere=substantia*), то јест, између *суштин*е и *ијостас*и...“⁶⁰ Напротив, Августиново учење о божанској једноставности у равни *есенцијалности*, то јест у општој равни бића, не искључује стварност бића у равни појединачног, односно у равни *субзистенцијалности* или *ијостасности*. То говори да Августин јасно разликује две равни бића: *есенцију* (суштину) као општу раван и *persona* (под којом подразумева *субзистенцијалност* или *ијостасност*) као појединачну раван бића у тријадологији.

⁶⁰ Aleksey Fokin, „Divergences between Greek and Latin Trinitarian Terminology“, 4–5. Овде се јасно види помињани Фокинов превид. Августин не говори о *есенцији*, као апстрахованој општој равни бића, већ о субзистентности=ипостасности=конкретности=постојању божанских личности (*subsistentia personarum*).

Управо овако Августин посматра појам *persona*, када каже да је и у вези са личностима исто разумевање (*et in personis eadem ratio est*).⁶¹ Дакле, исто је разумевање као и у грчком ὑπόστασις – *persona* представља *ијостасност* суштине, субзистенцију, те би се у том смислу *persona* могла изједначити са *substantia*. Али, треба истаћи још једампут да *иперсона* не треба бити изједначена са *сујстџанцијом* у смислу есенције (суштинe) као опште равни бића у апстрактном смислу – већ са *ијостџираном* или *субзистџираном* есенцијом (суштином) – са кападокијским ἡ ὑπόστασις. Зато се из овог Августиновог промишљања не може извући закључак да он не разликује општу и појединачну раван бића, како је то учинио Фокин. *Persona*, и ту треба добро обратити пажњу, не дакле Отац или Син или Свети Дух, већ *persona* као појам који опште означава саму *субзистџираност* (*ијостџасност*) суштинe, каже се везано за ту *ијостџасност* – *сујстџанцију* као такву, то јест каже се *ad se*. Примећујемо да Августин говори о *појму persona* (*dicitur, каже се*), а не о њеном конституисању. Дакле, у онтолошкој равни, у равни бића – у равни конституисања *иперсоне*, а тада не говоримо уопштено о појму *persona*, већ о Оцу и Сину и Светоме Духу, *persona* не бива *ad se* већ односна стварност. Као што смо показали, Августин ово јасно говори – да се Отац не каже у односу на себе већ у односу на Сина, Син у односу на Оца, итд.

Из Августинове тријадологије се уочава да су божанске личности Отац и Син и Свети Дух односне стварности. Међутим, Августин одбија да нам из те перспективе изведе неки општи појам личности. Њему је јасно шта *persona* у тријадологији означава, али се противи да стави потпуни знак једнакости између појма и божанског бића – то јест да тврди потпуну схватљивост божанске личности. Отуда и потиче извесна „несигурност“ Августина у дефинисању појма *persona* у тријадологији.⁶² Проблематику коришћења појма *persona* у тријадологији (блаженопочивши Епископ Атанасије Јевтић би рекао – проблематика коришћења *онтологије* у *иперонтологији*)⁶³ Свети Августин

⁶¹ Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi, *De Trinitate* V, 5.6; PL 42, 914.

⁶² Ту „несигурност“ примећује преводилац и приређивач Августиновог *De Trinitate* на хрватски језик, Маријан Мандац. У свом уводу у издања превода овог дела, Мандац закључује: „Augustin u 1,12 naznačuje da su Otac i Sin i Duh Sveti tri različite ‘osobe’“. On se poslužio riječju persona. Ona se i poslije učestalo pojavljuje u *De Trinitate*. Inače se osjeća određena nesigurnost u Augustinovoj uporabi riječi persona i pitanjima koja su s njome povezana u trojstvenoj teologiji. Čini se da Augustin nije do kraja misaono razglobio pojam osobe, persona.“ Mandac, „Uvod“, 47. Ми бисмо ову „несигурност“ протумачили као Августинов ерминевитички став, односно као апофатички приступ егзегези тријадологије и обазривост у дефинисању веде између *војма* и *бића* Божјег.

⁶³ Атанасије Јевтић, *Пашролоија 2* (Београд — Требиње — Лос Анђелес: Епископије Захумско-Херцеговачка, Западноамеричка, Митрополија добро-босанска и Православни богословски факултет, 2016), 496, 499.

износи на следећи начин. У наставку текста који смо претходно цитирали и анализирали, Августин наводи шта се све разуме под изразима *persona/substantia* и *essentia*. Најпре, он одриче схватање по коме би *essentia* била род а *persona/substantia* врста, „како неки мисле“ (*ut nonnulli sentient*).⁶⁴ Августин одбацује ово мишљење јер би се онда морало говорити не само о *три персоне/сујстаније*, већ и о *три есенције*. Августин наводи следећи пример: *коњ представља врсту а животиња род*. Ми, дакле, кажемо *три коња*, али не *једна* већ *три животиње*.

Потом, Августин разматра мишљење у оквиру чега *persona/substantia* означавају појединачност:

Quod si dicunt substantiae vel personae nomine non speciem significari, sed aliquid singulare atque individuum, ut substantia vel persona non ita dicatur sicut dicitur homo, quod commune est omnibus hominibus, sed quomodo dicitur hic homo, velut Abraham, velut Isaac, velut Iacob, vel si quis alius qui etiam digito praesens demonstrari possit; sic quoque illos eadem ratio consequetur. Sicut enim dicuntur Abraham, Isaac, Iacob tria individua, ita tres homines et tres animae.⁶⁵

Али, ако кажу да изрази супстанција [=ипостас] или личност не означава врсту, већ неког појединачно и засебно [=индивидуално], [ако кажу] да се супстанција [=ипостас] или личност не каже са тим значењем као када се каже човек, јер је [човек] заједнички [појам] за све људе, већ се каже са значењем конкретног човека, на пример Аврам, или Исак, или Јаков или неко други на кога се може као присутног показати прстом; и за њих се такође долази до истог размишљања. Наиме, као што се за Аврама, Исака и Јакова каже да су три појединца [индивидуе], тако се каже и да су три човека и три душе.

Овде увиђамо могућност погрешног разумевања самог појма *личности или ипостаси*, уколико се он примењује и на Бога и на човека („онтологија на иперонтологију“). Августин истиче да поново имамо исто размишљање као и у случају где би есенција била врста, а ипостас или личност род. Наиме, поново имамо *двосмислуки јовор у множини* – кажемо да су Аврам, Исак и Јаков три личности или три ипостаси, али не кажемо да су један човек, већ опет да су три човека. Августин поставља питање:

⁶⁴ Настављамо са анализом одељка из *De Trinitate* VII, 6.11; PL 42, 943–944.

⁶⁵ Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi, *De Trinitate* VII, 6.11; PL 42, 943–944.

Cur ergo et Pater et Filius et Spiritus Sanctus, si secundum genus et speciem et individuum etiam ista disserimus, non ita dicuntur tres essentiae, ut tres substantiae seu personae?⁶⁶

Зашто се дакле и Отац и Син и Свети Дух, ако и о њима исто дискутујемо кроз појмове рода, врсте и појединачности, исто тако не називају три есенције [суштине], као што се називају три супстанције [=ипостаси] или личности?

Наравно, Августин не спори да су ипостаси Оца и Сина и Светога Духа појединачне стварности. Овде се очигледно ради о проблему довођења у везу појмова и бића, епистемологије и онтологије. Очито је да иако се и за појединачног човека каже да је ипостас или личност, као што се вели и за појединачну божанску ипостас или личност, ту се не ради о сличним или аналогним стварностима. Људска појединачност, што ће рећи начин њеног конституисања где она *дели* једну суштину (есенцију), те и ова друга задобија статус мноштености, не може се никако изједначити са појединачношћу божанских личности, што Августин констатује на крају ове анализе:

Si autem species est essentia, sicut species est homo, tres vero illae quas appellamus substantias sive personas, sic eandem speciem communiter habent, quemadmodum Abraham, Isaac et Iacob speciem quae homo dicitur, communiter habent; non sicut homo subdividitur in Abraham, Isaac et Iacob, ita unus homo et in aliquos singulos homines subdividi potest; omnino enim non potest quia unus homo iam singulus homo est. Cur ergo una essentia in tres substantias, vel personas subdividitur?⁶⁷

Ако је пак есенција [суштина] врста, као што је човек врста, а троје је оних које називамо супстанцијама [=ипостасима] или личностима, онда и они тако имају заједничку врсту, као што Аврам, Исак и Јаков имају заједничку врсту човек; као што се човек [=једна људска природа] раздељује на Аврама, Исака и Јакова, тако се не може један [појединачни, конкретан] човек раздељивати на друге појединачне људе; наиме, то је сасвим не-

⁶⁶ Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi, *De Trinitate* VII, 6.11; PL 42, 943–944.

⁶⁷ Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi, *De Trinitate* VII, 6.11; PL 42, 943–944. Ради избегавања забуне, треба напоменути да овде Августин поставља питање деобе *једне* суштине на *три ипостаси* у људском постојању, мислећи на пример који је навео – на тројицу људи: Аврама, Исака и Јакова.

могуће јер је један човек већ појединачни човек. Зашто се онда једна [људска] есенција [суштина] раздељује на три супстанције [=ипостаси] или личности?

Осим деобе суштине у људској појединачности (ипостасности), разлика је и у односу саме суштине и појединачности. За разлику од божанског постојања, људске јединке су *из једне природе*, односно природе (суштина) претходи појединачном постојању:

... non enim aliquid aliud eius essentiae est praeter istam Trinitatem. Tamen tres Personas eiusdem essentiae, vel tres Personas unam essentiam dicimus; tres autem personas ex eadem essentia non dicimus quasi aliud ibi sit quod essentia est, aliud quod persona... Et cum dicuntur tres homines una natura, vel tres homines eiusdem naturae, possunt etiam dici tres homines ex eadem natura quoniam ex eadem natura et alii tres...⁶⁸

... та есенција [суштина] није ништа друго до сама та Тројица. Ипак, говоримо да су три личности једне есенције или да су три личности једна есенција; међутим, не говоримо да су три личности из једне есенције...

Када кажемо три човека једна природа, или три човека једнаке природе, можемо такође рећи три човека из исте природе будући да су из исте природе и нека друга тројица...

И даље:

Deinde in his rebus non tantum est unus homo, quantum tres homines simul, et plus aliquid sunt homines duo quam unus homo... At in Deo non ita est; non enim maior essentia est Pater et Filius simul quam solus Pater aut solus Filius, sed tres simul illae substantiae sive Personae, si ita dicendae sunt, aequales sunt singulis, quod animalis homo non percipit. Non enim potest cogitare nisi moles et spatia, vel minuta vel grandia volitantibus in animo eius phantasmatis, tamquam imaginibus corporum.⁶⁹

Даље, у овим стварностима један човек није толико колико су тројица људи заједно, и два су човека нешто више него што је један...

⁶⁸ Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi, *De Trinitate* VII, 6.11; PL 42, 943–944.

⁶⁹ Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi, *De Trinitate* VII, 6.11; PL 42, 943–944.

Но, у Богу није тако; јер, Отац и Син заједно нису више есенција него што је то сам Отац или сам Син, већ су заједно оне три супстанције [=ипостаси] или личности, ако се тако могу назвати, једнаке појединачнима што телесни човек не схвата. Наиме, [човек] не може да схвата изван категорија масе и простора, или малог и великог, које пролећу у представама његовог ума, као телесне слике.

На основу наведеног, могуће је закључити да нам Августин пружа јасан увид у постојање две равни бића у тријадологији, али да је резервисан и веома обазрив да из тог говора пружи нешто што бисмо могли назвати појмовима појединачног постојања или личности у тријадологији. Другим речима, ако би онтологија била појмовна рефлексција о бићу, онда Августин ипак поставља апофатичку баријеру између бића Божјег и појмовне рефлексije и говора о том бићу. Односно, тријадологија не исцрпљује стварност *Свете Тројице*. Ово Августин експлицитно истиче када каже да *verius enim cogitatur Deus quam dicitur, et verius est quam cogitatur*⁷⁰ (истинитије се о Богу мисли него што се о њему говори и истинитије Бог јесте него што се о њему мисли). Тријадолошки изрази и појмови, по Августину, настају из следећих разлога:

Quid igitur restat? An ut fateamur loquendi necessitate parta haec vocabula, cum opus esset copiosa disputatione adversus insidias vel errores haereticorum? Cum enim conaretur humana inopia loquendo proferre ad hominum sensus, quod in secretario mentis pro captu tenet de Domino Deo creatore suo, sive per piam fidem sive per qualemcumque intelligentiam, timuit dicere tres essentias, ne intellegeretur in illa summa aequalitate ulla diversitas. Rursus non esse tria quaedam non poterat dicere, quod Sabellius quia dixit in haeresim lapsus est. Certissime quippe et de Scripturis cognoscitur quod pie credendum est, et aspectu mentis indubitata perceptione perstringitur et Patrem esse, et Filium esse, et Spiritum Sanctum, nec eundem Filium esse qui Pater est, nec Spiritum Sanctum eundem Patrem esse vel Filium. Quaesivit quid tria diceret et dixit substantias sive personas, quibus nominibus non diversitatem intellegi voluit, sed singularitatem noluit ut non solum ibi unitas intelle-

⁷⁰ Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi, *De Trinitate* VII, 4.7; PL 42, 939. Упореди и *De Trinitate* V, 3.4; PL 42, 913–914: Quamobrem ut iam etiam de his quae nec dicuntur ut cogitantur nec cogitantur ut sunt, respondere incipiamus fidei nostrae adversariis... (Зато сада о ономе што се не казује како се мисли нити се мисли како јесу, започнимо да одговарамо противницима наше вере...).

gatur ex eo quod dicitur una essentia, sed et trinitas ex eo quod dicuntur tres substantiae vel personae.⁷¹

Шта дакле преостаје, осим да признамо да су наведени изрази настали због потребе говорења, када је било потребно обилато промишљати у расправама са јеретичким варкама или заблудама? Наиме, када се људска слабост потрудила да кроз говор приближи људском схватању, оно што у ризници ума држи о Господу Богу, свом Творцу, било кроз побожну веру било кроз какво такво разумевање, уплашила се да каже три есенције [три суштине], да се у оној највишој једнакости не би разумела било каква различитост [суштине].⁷² Са друге стране, није се могло рећи да нису конкретна тројица, што је говорио Савелије па запао у јерес.⁷³ Најсигурније се из Писма сазнаје оно што је побожно веровање, и умним очима се без сумње схвата да постоје и Отац и Син и Дух Свети, да Син није исти ко је Отац, нити је Дух Свети исти ко су Отац или Син. Тражено је како би се рекло шта су тројица и говорило се супстанције или личности, изрази са којима се није желео схватити различитост [суштине], већ се хтела [схватити] појединачност, тако да се схвата не само јединство када се каже једна есенција [суштина], већ и тројичност када се каже три супстанције [=ипостаси] или личности.

Коначно, у складу са изложеним јасно и недвосмислено можемо закључити да је Августин дефинитивно унапредио своје богословско поимање и проникнуо у грчко (кападокијско) раздвајање појмова *суштине* и *ипостаси* и изједначавање ове друге са *личношћу*. Поврх свега, јасна му је и сврха – истицање стварности *тројичности*, коју не сме да замагли говор о једној божанској суштини.

Закључак

На основу предочене анализе, истакли бисмо следеће закључке. Тријадолошка терминологија Светог Августина представља хришћанску латинску артикулацију наслеђа никејског богословља, како у терминолошком, тако и у појмовном смислу. То наслеђе под-

⁷¹ Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi, *De Trinitate* VII, 4.9; PL 42, 941–942.

⁷² Управо тако су учили аријански јеретици. Дакле, израз *једна суштина* Тројице (једносушност) уперен је против аријанства.

⁷³ Стварност Тројице, то јест израз *три ипостаси*, уперен је против савелијанства.

разумева синонимно коришћење термина *essentia* и *substantia* у значењу опште равни бића у тријадологији (на то указује Августинова синтагма: *essentia vel substantia*), док је термин *persona* остао означитељ појединачне равни бића.

Августин је био упознат са кападокијским раздвајањем до тада синонимних тријадолошких термина ἡ οὐσία и ἡ ὑπόστασις, те поистовећивања овог другог са термином τὸ πρόσωπον. Такође, Августин је знао језичку, као и за никејску појмовну везу између грчких и латинских израза: ἡ οὐσία=*essentia*, ἡ ὑπόστασις=*substantia* и τὸ πρόσωπον=*persona*. Он није доводио у питање, попут Јеронима Стридонског, кападокијско *τρεῖς ὑποστάσεις*, јер је знао да се односе на *tres personae*, а не на аријанске „три суштине“. Отуда му није било проблематично да допусти синтагму *tres substantiae*, јер је разумео да у том случају важи *substantia=persona* (што показује и његова синтагма *substantia vel persona*). Августиново признање у петој књизи *De Trinitate*, да му није била јасна намера грчког разликовања ἡ οὐσία и ἡ ὑπόστασις никако није значило онтолошко умањење личне равни у тријадологији – то није био разлог Августиновог првобитног неразумевања новине у грчкој термилошкој пракси у тријадологији. Такав закључак би могла бити само једна предрасуда, прилично неоправдана, која се учитава у Августинов појам *persona*, што, мање или више изражено, чине критичари Августинове тријадологије који приступују егзегези његове богословске мисли кроз де Реџонову парадигму.

У седмој књизи *De Trinitate* налазимо да је Августин разумевао *persona* као *susstantia*, у смислу да је *persona* ипостасност (субзистенција) божанске суштине. Ово можемо тумачити као Августиново коначно разумевање кападокијске „револуције“, али и не морамо. Наиме, не морамо из разлога што је Августинов појам *persona* увек и представљао односни идентитет и ипостасност божанске суштине. Његов појам *persona* нигде у спису *De Trinitate* не представља савелијанско „празно име“, како би то рекао Свети Григорије Богослов. Но ипак, наше је мишљење да је Свети Августин, сходно анализи коју смо показали, на крају ипак разумео смисао кападокијског *τρεῖς ὑποστάσεις* — показујући и увиђајући да је то вера коју је и сам исповедао и бранио од аријанске и савелијанске јереси. Дакле, можемо закључити да је Августин коначно разумео кападокијску тријадолошку терминологију, не тако што би то кориговало његово дотадашње разумевање и исповедање тријадолошког догмата, већ тако што је у кападокијској тријадологији препознао своју властиту веру и своје сопствено, већ постојеће, разумевање тријадолошког догмата.

Међутим, иако је и проникнуо у смисао грчког изједначавања израза ἡ ὑπόστασις = τὸ πρόσωπον и снажно заступао стварност поједи-

начности у тријадологији, Августин је ипак одлучио да остане веран наслеђеном латинском предању (*substantia=essentia*). Тиме је његово *persona* као означитељ стварности божанских личности остало осиромашено за ону онтолошку јасноћу и јачину какву божанска појединачност има у кападокијској тријадологији кроз појам *υἱοσύνης*. Сматрамо да је ово основа која ствара проблем приликом егзегезе Августинове тријадологије, подгревајући сумњу у онтолошки статус божанских личности у схватању Светог Августина, као и закључак да код њега постоји истицање божанске суштине у односу на божанске личности (очигледно да су и до данашњих дана преживели неспоразуми и неразумевања, оно што је Свети Григорије Богослов, у беседи која је цитирана на почетку овог рада, назвао „достојним сажаљења“). Таквом закључку свакако доприноси пракса да се јасни и веома снажни онтолошки изрази *essentia* и *substantia* изједначе и вежу за појам *οὐσίαι*, остављајући са друге стране онтолошки слаб израз *persona* да сам буде означитељ стварности *υποκειμενική* у тријадологији. Ми не заступамо став да је Августинова тријадологија мањкава и да се разликује од кападокијске. Али, оно што бисмо могли рећи да јој мањка, како би она без великог егзегетског напрезања била лако видљива као немањкава, јесте кападокијска изражајно-појмовна револуционарност. Томе је свакако допринео Августинов избор да, насупрот појмовној иновативности пред коју је како смо видели био доспео, износећи при томе критику философског (наслеђеног) појма *substantia* и његову неприкладност за коришћење у тријадологији, али и бивајући истовремено одан устаљеној латинској термилошкој пракси, избере ово друго. Управо одустајањем од назначене појмовне револуције, Августин је оставио да се појам *persona* може поимати онаквим каквим је бивао дефинисан у својој дугој историји — као улога или маска, у најбољем случају као онтолошки слаб појам. Трајним везивањем *substantia=persona*, појам *persona* би јасно и несумњиво постао снажан онтолошки појам. Дотичну везу је Августин заступао, али је на термилошком плану одустао од тога да трајно употребљава синтагму *substantia vel persona*. Разлог за то је очигледан: сматрао је да је следовање наслеђу — *substantia vel essentia* било веће од појмовне револуционарности — *substantia vel persona*. Мишљења смо да, управо на примеру ове чињенице, треба вредновати како његову богословску величину, тако и његову богословску слабост. Али, шта је слабост а шта врлина у избору између послушања наслеђеном предању и изазова креативне богословске иновативности? Веома тешко питање. Стиче се утисак да, када је богословље у питању, одговор може бити дат у светлу дарова Духа Светог које је одређени хришћанин примио. Када

су у питању Свети Августин и његови дарови, лично сматрамо да би код њега већа врлина била да је изабрао креативну богословску иновативност. Но ипак, он је изабрао врлину послушања наслеђеном предању. Коначно, какав год суд донели, у његовој тријадологији, према нашем мишљењу и разумевању, нема слабости — то је заправо православна тријадологија.

* * *

Библиографија

Извори:

- Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi. *De civitate Dei*. PL 41, 13–804.
Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi. *De Trinitate*. PL 42, 819–1098.
Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi. *Sermo LXXI*. PL 38, 409–414.
Γρηγορίου Θεολόγου. *Λόγος Β΄*. PG 35, 408A–513C.
Γρηγορίου Θεολόγου. *Λόγος ΙΗ΄*. PG 35, 985A–1044A.
Γρηγορίου Θεολόγου. *Λόγος Κ΄*. PG 35, 1065A–1080C.
Γρηγορίου Θεολόγου. *Λόγος ΚΑ΄*. PG 35, 1081A–1128C.
Γρηγορίου Θεολόγου. *Λόγος ΚΒ΄*, PG 35; 1132A–1152A.
Γρηγορίου Θεολόγου. *Λόγος ΛΖ΄*. PG 36, 281A–308C.
Γρηγορίου Θεολόγου. *Λόγος XXXIX^a / ΙΖ΄*. PG 36, 336A–360A.
Γρηγορίου Θεολόγου. *Λόγος ΜΒ΄*. PG 36, 457A–492C.
Ἐπιφανίου Κωνσταντείας τῆς Κύπρου, *Κατὰ Αἱρέσεων Ὅγδοῦντα τὸ ἐπικληθὲν Πανάριον*, Τόμος Β΄, Βιβλίον Β΄, „Κατὰ τῶν Ἀρειομανιτῶν, Η΄, Ἐπιστολὴ Ἀρείου πρὸς Ἀλέξανδρον“, PG 42, 213A–216B.
Eusebii Hieronymi Stridonensis, *Epistola XV (b). Ad Damasum Papam*. PL 22, 355–358.
Hilarii Pictaviensis Episcopi, *Liber de Synodis*. PL 10, 479B–546B.
Ὡριγένους, *Κατὰ Κέλσου Η΄*. PG 11, 641A–1632B.

Литература:

- Зизијулас, Јован. *До҃маѡске шеме*. Нови Сад: Беседа, 2001.
Зизијулас, Јован. *Заједница и групношћ*. Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, 2011.

- Зизијулас, Јован. *Западна мисао — Увод у догматско богословље западног хришћанства*. Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, 2014.
- Јанарас, Христо. *Против религије*. Лос Анђелес, Врњци: Sebastian Orthodox Press, Интерклима графика, 2019.
- Јевтић, Атанасије. *Патрологија 2*. Београд — Требиње — Лос Анђелес: Епископије Захумско-Херцеговачка, Западноамеричка, Митрополија добробојанска и Православни богословски факултет, 2016.
- Јевтић, Атанасије. *Патрологија 4*. Београд, Требиње, Лос Анђелес: Епархије Захумско-Херцеговачка, Западноамеричка и Православни Богословски факултет Универзитета у Београду, 2019.
- ЛаКуња, Кетрин, М. „Августин и тринитарна икономија душе“. *Богословље*, бр. 2 (2008): 118–183.
- Милојков, Александар. „Личност и суштина у христологији Светог Августина“. *Богословље*, бр. 2 (2017): 79–101.
- Пеликан, Јарослав. *Хришћанско Предање I том*. Београд: Службени гласник, 2009.
- Перишић, Владан. *Са теолошке тачке гледишта*. Београд: Православни богословски факултет, 2010.
- Поповић, Радомир В. *Васељенски сабори — одабрана докумената*. Београд: Академија СПЦ за уметност и конзервацију, 2007.
- Свети Григорије Богослов. *Празничне беседе*. Превео Атанасије Јевтић. Требиње — Врњачка Бања: Манастири Хиландар, Острог, Тврдош и Братство Св. Симеона Мироточивог, 2001.
- Фемић Касапис, Јелена. *Порекло термина φύσις, οὐσία и υπόστασις и њихова семантички развој од најранијих времена до црквених отаца*. Београд: Православни богословски факултет, 2010.
- Barnes, Michel R. „Augustine in Contemporary Trinitarian Theology“. *Theological Studies*, no. 59 (1995): 237–250. <https://doi.org/10.1177/004056399505600202>.
- Behr, John. „Calling upon God as Father: Augustine and Legacy of Nicaea“. In *Orthodox Readings of Augustine*, edited by Georgy E. Demacopulos and Aristotel Papanikolaou, 153–165. Crestwood: St Vladimir's Seminary Press, 2008.
- Bradshaw, David. „Augustine the Metaphysician“. In *Orthodox Readings of Augustine*, edited by Georgy E. Demacopulos and Aristotel Papanikolaou, 227–251. Crestwood: St Vladimir's Seminary Press, 2008.
- Demacopulos, Georgy E., and Aristotel Papanikolaou. „Augustine and the Orthodox: 'The West' in the East“. In *Orthodox Readings of Augustine*, edited by Georgy E. Demacopulos and Aristotel Papanikolaou, 27–36. Crestwood: St Vladimir's Seminary Press, 2008.

- Divković, Mirko. *Latinsko-hrvatski rječnik*. Beograd: Familet, Neven, 2006.
- Fokin, Alexey. „Divergences between Greek and Latin Trinitarian Terminology“. Преузето 22. фебруара 2018. https://www.academia.edu/29647411/Divergences_between_Greek_and_Latin_Trinitarian_Terminology.
- Gioia, Luigi. *The Theological Epistemology of Augustine's De Trinitate*. Oxford: Oxford University Press, 2008. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199553464.001.0001>.
- Hart, David B. „The Hidden and the Manifest: Metaphysics after Nicaea“. In *Orthodox Readings of Augustine*, edited by Georgy E. Demacopoulos and Aristotel Papanikolaou, 191–226. Crestwood: St Vladimir's Seminary Press, 2008.
- LaCugna, Catherine M. *God for Us: The Trinity and Christian Life*. San Francisco: Harper, 1991.
- Mandac, Marijan. „Uvod“. U *Sveti Avgustin, Trojstvo*, 9–243. Split: Služba Božja, 2009.
- Zizioulas, John D. *Being as Communion*. London: Darton, Longman and Todd, 2004.

Примљено: 3. 11. 2020.
Одобрено: 10. 9. 2021.

SUBSTANTIA VEL ESSENTIA AND SUBSTANTIA VEL PERSONA IN THE TRIADOLOGY OF SAINT AUGUSTINE: DID HE UNDER- STAND THE TRIADOLOGICAL TERMINOLOGY OF THE CAPPA- DOCIAN FATHERS?

Aleksandar Milojkov
*Archbishopric of Belgrade and Karlovac,
Belgrade*

Summary: *The theme of research in this paper is the triadology and triadological terminology of St. Augustine and its relationship with Cappadocian triadology. The fo-*

cus of the research is on the use of the terms „substantia vel essential“ and „substantia vel persona“ in St. Augustine's triadology — in the context of the question of whether he understood the Cappadocian conceptual revolution, i.e. the sense of the Cappadocian conceptual revolution in triadological terminology (their distinguishing between essence and hypostasis). It turns out that Augustine's confession that he did not understand the Cappadocian distinction between essence and hypostasis (in the fifth book of his *De Trinitate*) is not based on his alleged ontological diminution of personality (Latin *persona*). Such an interpretation is a prejudice based on the so-called de Regnon's exegetical paradigm. Despite the fact that at first he did not understand the Cappadocian distinction between the terms essence and hypostasis in triadology, the Cappadocian triadology itself was not disputable for Augustine, as was the case, for example, with Blessed Jerome. Augustine never understood the Cappadocian phrase „three hypostases“ in the Arian sense, as Jerome did. Augustine's correct interpretation was most probably influenced by the writings of his famous predecessor, Saint Hilary of Poitiers — *De Synodis*. Finally, the paper shows that Augustine, during the writing of his *De Trinitate* (in the seventh book), came to a complete understanding of the Cappadocian equating of hypostasis and personality („substantia vel persona“). However, Augustine did not give up the old practice — „substantia vel essentia“, believing that he should remain faithful to the inherited Latin practice.

Key words: Saint Augustine, Cappadocian Fathers, triadology, hypostasis, personality, essence.

МИСИЈА АНГЛОСАКСОНСКИХ МОНАХА ВИЛЕХАДА И АЛКУИНА НА КОНТИНЕНТУ У ПОСЛЕДЊОЈ ЧЕТВРТИНИ VIII ВЕКА

Милош Мишковић*
Православни
богословски факултет,
Универзитет у Београду

Апстракт: Ово истраживање има за задатак да прикаже хришћанске мисије англосаксонских монаха Вилехада и Алкуина, спровођене на Континенту у последњој четвртини VIII века. Њихова особеност оледала се у томе што је Вилехад био епископ мисионар у Саксонији, а Алкуин старшина дворске школе у Ахену. Вилехад је проповедао хришћанство покореним народима, док је Алкуин, који није био мисионар, свој допринос мисији дао утицајем на државну и црквену власт и захтевом краљу и епископима који су мисионарили у покореним крајевима да се хришћанство проповеда на аустолски начин, тј. без присиљавања покорених народа да приме хришћанство. У овом истраживању настојаћемо да проучимо однос Франачке државе према покореним народима и у којој је мери иста помагала мисионаре у њиховом поухваћу, али и да утврдимо какви и колики су били утицаји Вилехада и Алкуина на мисионарење у Саксонији и Аварском каанату.

Кључне речи: Вилехад, Алкуин, Карло Велики, мисија, англосаксонски монаси.

Увод

Мисија англосаксонских монаха на Континенту доживљава врхунац за време архиепископа Бонифација, најзначајнијег Англосаксонца на Континенту у VIII веку. Мисију настављају његови ученици, који су одржавали контакт са франачким владарима и користили њихову

* milosmiskovic94@gmail.com.

логистичку помоћ у покрштавању паганских племена. Карло Велики је проширио границе своје државе и тиме отворио нове могућности за мисионарење. Покоравање Саксоније и Аварског каганата привукло је мисионаре који су проповедали хришћанство покореним народима. Англосаксонски мисионари нису више имали примат, јер се у мисионарење укључују и припадници других хришћанских народа који су јурисдикционо припадали Цркви на просторима Франачке државе. Последња четвртина VIII века представља сутон англосаксонских мисионарских подухвата на Континенту, али се и тад јављају англосаксонски монаси који настављају традицију претходника. Најзначајнији Англосаксонци у том периоду били су Алкуин, старешина дворске школе у Ахену, и Вилехад, епископ града Бремена. Вилехад је био мисионар и настављач традиције англосаксонске мисионарске школе, док се Алкуин није бавио мисионарењем, али је, захваљујући високом положају који је заузимао у Франачкој држави, примао обавештења о напретку мисије на покореним територијама и могао је да утиче како на државну тако и на црквену власт, дајући савете како да се христијанизују покорени народи.

Ово истраживање настојаће да да одговор на два шира питања: 1. Какав је био однос Франачке државе према покореним народима и у којој је мери помагала мисионаре у њиховом подухвату? 2. Какви и колики су били утицаји Вилехада и Алкуина на мисионарење у Саксонији и Аварском каганату?

1. Вилехад и његова мисионарска делатност

Вилехад¹ је рођен у Нортумбрији пре 745. године, а образовање

¹ Житије Светог Вилехада написано је између 838. и 847. године, иако постоји и мишљење да је написано после 850. године. Писац Житија је скандинавски мисионар Анскар (801–865), који је написао и спис „Чуда Светог Вилехада“. Важност Житија огледа се у томе што нас води у време када Карло Велики покорава Саксонију и покушава да тамо успостави власт. У хагиографском смислу најбоље издања његовог Житија приредио је Алберт Понселет: Albert Ponscelet, ed., „De Sancto Willehado primo Bremensis episcopo et inferioris Saxoniae apostolo,“ у *Acta sanctorum: Novembris, tomus III: quo dies quintus, sextus, septimus et octavus continentur* (Bruxellis: Apud Socios Bollandianos, 1910): 835–846. Понселет је написао сјајан увод у Житије, који је најистакнутији део његовог рада. Корисни су увод и коментар немачког превода, чији је аутор Андреас Репке: Andreas Röpke, *Das Leben des heilige Willehad Bischof von Bremen und die Beschreibung der Wunder an seinem Grabe* (Bremen: Schünemann, 1982). Једини значајан научни рад на тему Житија дала је Герлинде Нимејер: Gerlinde Nimmeyer, „Die Herkunft der Vita Willehadi,“ *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, Bd. 12 (1956): 17–35 (уп. Peter J. Potter, Thomas F. X. Noble (tr.), „The Life of

је стекао у Јорку под вођством Светог Егберта.² Као ученик Светог Егберта, био је пријатељ са Алкуином, од ког је био нешто старији, и једно време су заједно радили.³ Прва област у којој је проповедао била је Фризија и, подстакнут жељом да проповеда, отишао је код краља Алхреда, који је тада владао Англима, да му дâ благослов за проповедање међу паганима. Када је краљ сазнао за ту његову жељу, сазвао је сабор епископа и осталих слуга Божијих и, уз њихов благослов, дао је одобрење Вилехаду да иде да проповеда.⁴ Прешавши море, стигао је у Фризију,⁵ у место Докум, где је страдао Свети Бонифације. У Докуму је већ постојала хришћанска заједница, основана у време проповедања Светог Бонифација, чиме му је био олакшан мисионарски рад. Неколико племића дало је своју децу Вилехаду на подучавање и велики број хришћана који је одступио од вере вратио се у крило Цркве. Рад међу паганима дао је добре резултате, тако да је, по извештају из Житија, велики број њих био

Saint Willehad," in *Soldiers of Christ: Saints and Saints' Lives from Late Antiquity and the Early Middle Ages*, ed. Thomas F. X. Noble and Thomas F. Head (University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 1995), 279–280). Герлинде Нимајер тврди да је Житије написано у Ехтернаху, а у прилог својој тези наводи три аргумента: Вилехад је боравио у Ехтернаху, његово Житије је инспирисано Вилибрордовим Житијем и култ Вилехада се празновао у Ехтернаху. Њени аргументи су ослабљени контрааргументима да је Вилибрордово житије циркулисало у Вестфалији и да је Вилехад одсуствовао из круга светих манастира Ехтернаха најкасније до 895. године. Њена теза да Житије и Чуда Вилехада нису повезани није тачна: Чуда се надовезују на Житије и прате га у свим манускриптима. Од велике важности за текст јесте опис преноса Вилехадовог тела из Блексена у Бремен, недуго после његове смрти 789. године и овај опис у Житију чини Бремен вероватним местом писања Житија. James Palmer, *Anglo-Saxon in a Frankish World, 690–900*, Studies in the Early Middle Ages, 19 (Turnhout: Brepols, 2009), 173.

² Francis Merishman, "St. Willehad," *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 15 (New York: Robert Appleton Company, 1912), <https://www.newadvent.org/cathen/15628a.htm> (посећено 8. 8. 2020. г.).

³ Albert Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands — zweiter teil* (Lepzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1900), 351.

⁴ Anskarius, "Vita Sancti Willehadi," in *MGH Scriptores (in Folio), tomus II*, ed. Georgivs Heinricvs Pertz (Hannoverae: Impensis bibliopolii avlici hahniani, 1829), 380. Сабор који се помиње у Житију највероватније се није догодио, а овде је упечатљиво истицање краљевског ауторитета. Potter & Noble, "The Life of Saint Willehad," 282.

⁵ Не зна се тачно време Вилехадовог доласка у Фризију. Хаук поставља временски оквир који помаже да се оно одреди. Наиме, по Хауковој хипотези, према Житију које напомиње да је тамо провео доста времена, Вилехад је дошао у Фризију при крају владавине краља Алхреда (765–774), а остао је тамо до 780. године, када га је Карло Велики позвао да проповеда у Саксонији. Хипотеза Патета који његов долазак смешта у 779. годину немогућа је. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands — zweiter teil*, 351.

крштен.⁶ Герлинде Нимајер доводи у питање његов мисионарски рад у Фризији, јер нису остали материјални нити писани докази о њему. Спомен о Лиудгеру, мисионару који је ту проповедао у последњој четвртини VIII века, потиснуло је сећање на Вилехада. Докази који говоре против Вилехадовог рада у тој области јесу ти да није оставио ниједну цркву, манастир нити следбеника. Утрехт, седиште фризијске епархије, не помиње се у Житију, као ни епископ Григорије (који је преминуо 775. године) и његов наследник Алерих (рукоположен 777. године, који је и сам рукоположио Лиудгера и послао га у Докум). Упркос томе, у литератури се потенцира веза Вилехада са Фризијом.⁷ Из Фризије одлази да проповеда у Германију, али ту није имао успеха него је изазвао револт пагана, који су хтели да га убију. Бацали су коцку са намером да му одузму живот и хтели су да виде да ли је воља богова да он заслужије смрт; како коцка то није потврдила, пустили су га. Вилехад се даље упутио у Вестфалију, западно од реке Емс, где је проповедао са великим успехом. Реакцију пагана је изазвало рушење паганског храма од стране Вилехадовог ученика. Пагани су тог ученика казнили а Вилехада су хтели да посеку. Вилехада је спасло чудо Божије, јер је мач посекао само ланац са моштима, који је Вилехад носио око врата. Уплашивши се, пагани су допустили Вилехаду и његовим ученицима да напусте ту област неповређени.⁸

До преокрета у Вилехадовој мисији долази када Карло Велики покорава Саксонију.⁹ Карло, чувши за Вилехада и његов начин живота, шаље га у област Вигмодију,¹⁰ где, заштићен краљевским ауторитетом, проповеда хришћанство и подиже цркве. На крају поглавља напомиње се да је Вилехад рукополагао епископе, што имплицира да је био епископ, али нема тачних података о томе где и

⁶ Anskarius, "Vita Sancti Willehadi," 380.

⁷ Niemeyer, "Die Herkunft der Vita Willehadi," 25–26.

⁸ Anskarius, "Vita Sancti Willehadi," 381.

⁹ Карло Велики, син Пипина Малог (рођен 2. априла 742. године — преминуо у Ахену, 28. јануара 814. године), последњи франачки краљ и први цар Римског царства на Западу. После очеве смрти три године је владао државом, заједно са братом Карломаном, да би после његове смрти, 771. године, остао једини владар Франачке државе. Гајио је добре односе са римским папама и активно се укључивао у верске спорове тог времена. Крунисао га је папа Лав III 800. године у Риму, што је изазвало протесте РOMEЈСКОГ царства, које је имало престоницу у Константинопољу. Thomas Shahan and Ewan Macpherson, "Charlemagne," *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 3 (New York: Robert Appleton Company), <https://www.newadvent.org/cathen/03610c.htm> (посећено 10. 8. 2020. г.).

¹⁰ Вигмодија је област између река Одре и Весер. Nauck, *Kirchengeschichte Deutschlands — zweiter teil*, 382.

кад је био рукоположен. Писац Житија прави дигресију и временски скок помињањем Карловог крунисање за цара у време када је Вилехад преминуо.¹¹ Године 782. Видукинд подиже буну против Франака и почиње са прогоном хришћана. Вилехад успева да побегне у правцу Фризије, па се гнев Саксонаца обрушава на његове ученике. У Житију се помињу његови сарадници, ђакони и презвитери који су пострадали.¹² Списак пострадалих Вилехадових сарадника сведочио је о областима где је проповедао. Центар деловања је био у Бремену, ширећи се још 50 миља северно, дуж обале.¹³

Вилехад одлази у Италију код краља Пипина,¹⁴ а после аудијенције код њега креће за Рим. Посећује папу Хадријана¹⁵ и, охрабрен његовим саветима, враћа се у Франачку државу. Настањује се у манастиру Ехтернах, где му се придружују преживели сарадници. Ту проводи две године, живећи као прост монах и преписујући манускрипте, углавном посланице апостола Павла; тај Вилехадов рад монаси су сачували у манастиру као успомену на њега.¹⁶

Године 785, по завршетку Саксонске буне, Вилехад одлази код Карла у замак Ересбург да му изложи планове у вези са проповедањем

¹¹ Anskarius, "Vita Sancti Willehadi," 381. Niemeyer, "Die Herkunft der Vita Willehadi," 27.

¹² Anskarius, "Vita Sancti Willehadi," 381.

¹³ Eric Knibbs, *Ansgar, Rimbert, and the Forged Foundations of Hamburg-Bremen* (Farnham: Ashgate, 2011), 36.

¹⁴ У Житију се помиње да је Пипин био краљ Ломбарда, што није тачно. Пипин је био син Карла Великог и краљ Италије од 781. године до свог упокојења 811. године и тешко је објаснити зашто се Вилехад упутио код Пипина. Potter & Noble, "The Life of Saint Willehad," 286.

¹⁵ Папа Хадријан I (година рођења непозната — преминуо 25. децембра 795. године; римски папа од 1. фебруара до 25. децембра 795. године). Подржавао је иконофилску политику цара Константина и његове мајке, царице Теодоре, и послао је своје представнике на VII Васељенски сабор, који је успоставио иконопоштовање у Цркви. Због заступања иконопоштовања у Православној Цркви сукобио се са франачким краљем Карлом Великим; упркос спору, они су имали добре односе и Карло Велики га је ценио. У време понтификата папе Хадријана I се адопционистичка јерес, једна од христолошких јереси која је своје порекло имала на Западу, појавила и била осуђена на саборима на Западу. James Loughlin, "Pope Adrian I," *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 1 (New York: Robert Appleton Company, 1907), <https://www.newadvent.org/cathen/01155b.htm> (поцењено 10. 8. 2020.г.).

¹⁶ Anskarius, "Vita Sancti Willehadi," 382. Тај боравак у Ехтернаху доводи Нимајер до закључка да је Житије написано у Ехтернаху. Knibbs, *Ansgar*, 36. Нимајер пружа аргументе да је Житије написано у Ехтернаху и да се почетком XII века спомиње Вилехадов боравак у манастиру. У 29. поглављу дела Житије Вилибрордово, које је написао игуман Теофрид (†1110), помиње се Вилехадов боравак у манастиру. Niemeyer, "Die Herkunft der Vita Willehadi," 29.

и да затражи савет и помоћ.¹⁷ Карло му даје у посед место Јустину и саветује му да се врати у области где је проповедао пре Саксонске побуне, као и да настави са мисионарским радом. Вилехад се враћа у Вигмодију, где проповеда и обнавља цркве порушене пре побуне. Исте године крштава се Видукинд, вођа Саксонске побуне, а на крштењу му кумује Карло.

Вилехад је био рукоположен за епископа у Вормсу 13. јула 787. године. На управу је добио Вигмодију, Ларас, Рустрингерланд и Остринген, Норден и Вангерланд; тако је постао први епископ те епархије. Његово устоличење је морало да се одложи јер, иако је уживао Карлову подршку, Саксонци нису хтели да прихвате ни њега као новог епископа, ни свештенике које је он поставио. Те тешкоће нису га омеле да се интензивније посвети проповедању хришћанства на простору поверене му епархије.¹⁸ Области које је добио као епископ обухватале су Бремен и регије северно од њега, између река Хунте и Весер на западу и Елбе на североистоку; у тим земљама је проповедао између 780. и 782. године.¹⁹

Недоумица која се јавља при читању Житија тиче се описа да Вилехад поставља свештенике приликом проповедања у Вигмодији (пре Саксонске буне), што имплицира да је био епископ, а за епископа је био рукоположен 787. године у Вормсу. Книбс претпоставља да је у писању Житија писац користио анале који желе да нам укажу — док читамо Житије — да је Вилехад био хороепископ (викарни епископ) епископу Алберикусу из Утрехта (преминуо 784. године). Вилехадов статус је непрецизиран, јер писац Житија није у довољној мери разумео терминологију свог извора, те његов начин да то представи ствара конфузију. Викарни епископ (хороепископ) је био рукополаган од стране једног епископа, док су епископи били рукополагани од стране два и више епископа, а викарни епископи нису имали ингеренције епархијског епископа и без делегирања права свог надлежног епископа нису имали више права од обичног свештеника. Научници сматрају да викарни епископи нису други пут посвећивани приликом назначења на епархијску дужност, али извори на које се позива Книбс не могу да дају коначни суд о питању која је пракса била одлучујућа. Житије Вилехадово може да послужи као доказ да су крајем VIII века викарни епископи били поново рукополагани кад су назначавани на епархијске дужности.²⁰

¹⁷ Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands — zweiter teil*, 389.

¹⁸ Anskarius, "Vita Sancti Willehadi," 382–383.

¹⁹ Knibbs, *Ansgar*, 37.

²⁰ Knibbs, *Ansgar*, 39–41.

Бремен је постао седиште епархије и ту је подигнута црква посвећена Господу Исусу Христу и Светом Петру. Црква је освећена 1. новембра 789. године.²¹ Вилехад је преминуо у месту Бликсен у недељу 8. новембра 789. године и сахрањен је у том месту, а становници Бремена су пренели његово тело у Бремен и положили га у цркву коју је он осветио.²² После Вилехадовог упокојења катедра је остала упражњена и тек је 804/805. године његов ученик Вилерих био рукоположен за епископа Бремена (нова буна Саксонаца била је условила да катедра дуго остане непопуњена).²³ Иако писац Житија потенцира став да је Бремен био Вилехадово седиште, оно је постало седиште епископа тек за време његовог наследника Вилериха.²⁴

2. Алкуин

Алкуин,²⁵ најзначајнији теолог Карлове епохе, није — као његови земљаци Англосаксонци — ишао да проповеда паганима, али је хришћанску мисију помагао кроз писма која је слао Карлу Великом и својим пријатељима. У време када Алкуин долази у Франачку државу, она доживљава територијалну експанзију и постаје најмоћнија држава у Западној Европи. Паганске државе које су ушле у састав Карлове државе биле су Саксонија и Аварски каганат. Покоравање Саксоније је трајало преко 30 година, због отпора Саксонаца који су подизали устанке против франачке власти и завршило се тек почетком IX века. Аварски каганат је био покорен 796. године.

²¹ Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands — zweiter teil*, 390.

²² Anskarius, "Vita Sancti Willehadi," 383.

²³ Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands — zweiter teil*, 404–405.

²⁴ Knibbs, *Ansgar*, 44.

²⁵ Алкуин (рођен око 735. године, највероватније у Јорку — преминуо у манастиру Светог Мартина у Туру 804. године), еминентни научник и теолог. Образовао се у Јорку, при катедралној школи, где је 767. преузео дужност учитеља. Враћајући се из Рима у марту 781. године упознао је у Парми Карла Великог, који му је понудио да се пресели у Франачку државу и преузме вођење дворске школе у Ахену. Године 786. отишао је у Енглеску, а у Франачку државу се, у вези са важним црквеним питањима, вратио 790. године. Присуствовао је Сабору у Франкфурту 794. године и дао је огроман допринос борби против адопционистичке јереси. Карло Велики га је поставио за игумана манастира Светог Мартина 796. године у Туру, где је основао манастирску школу. Вероватно је био монах, припадник бенедиктинског реда; имао је чин ђакона — тако је себе ословљавао у писмима — док неки сматрају да је био свештеник. Преминуо је 19. маја 804. године. James Burns, "Alcuin," *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 1 (New York: Robert Appleton Company, 1907), <https://www.newadvent.org/cathen/01276a.htm> (посећено 11. 8. 2020.г.).

Саксонија и Аварски каганат имали су хришћанске заједнице и пре него што су их Франци покорили. Саксонија је била у фокусу англосаксонских мисионара од краја VII века; археолошки остаци и фамилијарне везе сведоче о томе да је Саксонија и пре Карловог освајања постала део франачког света — и то у већој мери него што су франачки писци били спремни да признају. Године 600. група аварских хришћана ишла је у Свету Земљу да се поклони светим местима. Аварски каганат је имао организоване хришћанске заједнице које су опстале у паганској држави и које су развијале сопствену литургијску праксу.²⁶

Освајање Саксоније је, поред војног, захтевало и дипломатско умеће. У тој области је Карло користио римску максиму *divide et impera* (завади па владај), вешто користећи сукобе између саксонских племена и придобијајући на своју страну профраначки оријентисане племиће. Видукинд се предао 785. године и Карло је исте године издао капитулар који носи назив *Кайишулар над облашћу Саксоније*.²⁷ Овим документом је наметнуо своју вољу Саксонцима и ниједан обред сем хришћанског није био дозвољен. За неверство према краљу, одбијање крштења и упражњавање паганских обичаја следовала је смртна казна.²⁸ Овим документом Карло није могао да испуни своју намеру — да угуши жаришта отпора и да силом потчини Саксонце, а догађаји који су следили показали су да Саксонце није могуће покорити само силом оружја.

Јицак Хен износи 2006. године радикалну хипотезу по којој је Карлова одлука да Саксонију преобрати силом била проузрокована његовим сусретом са исламом. Саветован и подржан од стране шпанских избеглица, од којих је најзначајнији био Теодулф из Орлеана, Карло доноси решење да Саксонце преобрати силом. По Хеновим речима, Карло је ту одлуку донео 795. године, у време када Алкуин, до тада најважнији Карлов саветник, бива склоњен са двора и постављен за игумана манастира Светог Мартина у Туру, а Теодулф постаје

²⁶ Mayke de Jong, "Charlemagne's Church," in *Charlemagne — Empire and Society*, ed. Joanna Story (Manchester, New York: Manchester University Press, 2005), 124.

²⁷ *Capitulatio de partibus Saxoniae* има 34 тачке. Капитулар је уређивао односе покорених Саксонаца према њиховим господарима и забрањивао је религију Саксонаца, под претњом смртне казне. Научници немају консензус о времену настанка овог капитулара: Рихтхофен сматра да је написан 777. године, други 780, Вајц 782. године, Перц и већина научника — 785, а постоји и мишљење да је капитулар написан 788. године. "Capitulatio de partibus Saxoniae," *MGH Capitularia Regum Francorum I*, ed. Alfvredvs Boretivs (Hahnoverae: Impensis bibliopolii hahniani, 1883), 68–71.

²⁸ Питер Браун, *Усјон хришћанства на Зајпагу — Тријумф и разноликост 200–1000. године*, превела Богдана Николић (Београд: Clio, 2010), 554.

најближи Карлов сарадник, под чијим се утицајем усваја „исламски образац“ наметања вере покореним народима.²⁹

Присилно покрштавање и наметање верског пореза само су ојачали отпор покорених Саксонаца према Францима. Иста методологија била је коришћена на просторима некадашњег Аварског каганата и довела је до побуне паганског становништва.³⁰ Године 796. одржан је сабор на обали Дунава посвећен проповедању хришћанства на новоосвојеним територијама. Најзначајнији учесници били су Паулин,³¹ епископ Аквилеје, и Арно,³² епископ Салцбурга, о чијем учешћу сазнајемо из писма³³ које му је Алкуин упутио исте године. Сабор се бавио питањем крштавања пагана на просторима некадашњег Аварског каганата и издао је документ који доноси методологију њиховог обраћања у хришћанство.³⁴ У навођењу исправне формуле крштења у саборском документу, Мајке де Јонг види борбу франачког епископата против „необразованог клира“, тј. аварског свештенства, које је баштинило девијантну формулу крштења, а која је за њих, следбенике римске праксе, била неисправна.³⁵

Најпознатије писмо које је у вези са Алкуиновим посредним ангажовањем јесте писмо упућено Карлу Великом. Њега треба посматра-

²⁹ Daniel G. König, "Charlemagne's Jihad Revisited: Debating the Islamic Contribution to an Epochal Change in the History of Christianization," *Medieval Worlds — Comparative & Interdisciplinary Studies*, No. 3 (2016): 5–6.

³⁰ Ian N. Wood, "The northern frontier: Christianity face to face with paganism," in *The Cambridge History of Christianity, Volume 3: Early Medieval Christianities, c.600 — c.1100*, ed. Thomas F. X. Noble, Julia M. H. Smith, (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 234.

³¹ Паулин, епископ Аквилеје (рођен у месту Премарико, близу Ђивидале, између 730. и 740. године — преминуо 802. године). Учествовао је на саборима у Регенсбургу, Франкфурту и Фриулију, на којима је осуђен адопционизам. Карло Велики га поставља за патријарха града Аквилеје 787. године. Aluigi Cossio, "St. Paulinus II, Patriarch of Aquileia," *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 11 (New York: Robert Appleton Company, 1911), <https://www.newadvent.org/cathen/11586a.htm> (посећено 12. 8. 2020. г.).

³² Арно, епископ града Салцбурга, од 799. архиепископ Баварске (рођен 750. године — преминуо 821. године). На епископском трону наследио је епископа Виргила 785. године. Припадао је кругу сарадника Карла Великог и имао је плодну кореспонденцију са Алкуином.

³³ *Epistolae Karolini aevi, tomus II*, MGH Epistolarum tomus IV, Karolini aevi II, rec. Ernestus Dvemmmler, (Berolini: Apud Weidmannos, 1895), 153–154, n. 107. У писму које му је упутио (то је одговор на Арново писмо) Алкуин је упознат са Арновим мисионарским подухватима, као и са локалним сабором на обали Дунава; хвали га и обећава му помоћ у мисионарењу.

³⁴ "Conventus episcoporum ad ripas Danubii a. 796," in *MGH Concilia tomus II, Concilia aevi Karolini I — Pars I*, rec. Albertus Werminghoff (Hannoverae et Lipsiae: Impensis bibliopolii Hahniani, 1906), 172–175.

³⁵ Jong, "Charlemagne's Church," 124.

ти као целину са писмом које је Алкуин упутио Арну Салцбуршком.³⁶ У писму насловљеном на Карла Алкуин се осврће на франачко покораване Саксонаца и примећује да је велики део пагана остао веран својој старој вери. За мисионарење су потребни људи доброг морала, образовани у хришћанској науци и који у свему прате апостоле. Паганима (Саксонцима и Аварима) хришћанство треба да се проповеда сходно речима апостола Павла — да прво треба да им се даје 'мљечна храна' тј. да се поступно уводе у хришћанску веру. Наметање верског пореза у новоосвојеним крајевима било је контрапродуктивно, јер ни апостоли које Алкуин узима за узор ни идеални мисионари нису тражили плаћање десетка. Проповедање хришћанства треба да буде засновано на слободној вољи а не на присили; пагане треба прво научити основама хришћанске вере па их тек онда крстити, јер су тако апостоли радили; они нису крштавали људе који нису били спремни за крштење. После крштења, новокрштеним хришћанима клирици би држали беседе и објашњавали Јеванђеље, док их не би учврстили у вери.³⁷ Иако писано дипломатским језиком, Алкуиново писмо показује Карлу да стратегија проповедања хришћанства „мачем и гвозденим језиком“ није продуктивна и да не доноси жељене резултате. Идеалан начин проповедања је апостолски, где људи постају хришћани из убеђења а не присилом. Пославши писмо Карлу, Алкуин се надао да ће његови савети бити прихваћени и да ће хришћанство бити проповедано сходно апостолској пракси.

Следеће године, 28. октобра 797. године, Карло издаје нови Капитулар за области Саксоније: *Capitulare Saxonicum*. Капитулар садржи 11 глава и, за разлику од претходног, толерише веру Саксонаца; кривичне санкције су ублажене — уместо смртне казне уведене су новчане.³⁸ Поставља се питање колики је био утицај Алкуина на доношење овог капитулара, имајући у виду његово писмо Карлу. С тим у вези, можемо и да поставимо хипотезу да је Карло, као искусан политичар, сматрао да је давање верских и грађанских слобода покореним Саксонцима у интересу Франачке државе.

Алкуин није испуштао из вида прилике у областима које су припадале бившем Аварском кагнату. У писму³⁹ упућеном епископу Арну, датираном у јуну 798. године, он се интересује за стање хришћанства у Аварији. Алкуинова стратегија покрштавања пагана претрпела

³⁶ У писму које је упутио Арну саопштава да је упознат са стањем у Аварији и да је упутио писмо Карлу Великому. *Epistolae Karolini aevi*, tomus II, 162–163, n. 112.

³⁷ *Epistolae Karolini aevi*, tomus II, 156–159, n. 110.

³⁸ "Capitulare Saxonicum," *MGH Capitularia Regum Francorum I*, 71–72.

³⁹ *Epistolae Karolini aevi*, tomus II, 235–236, n. 146.

је неуспех: у писму које је упутио Арну 799. године констатује да је неуспех мисије међу Хунима (тј. Аварима) резултат њихове небриге и закључује да би, да су тој мисији били посвећени, добили већу награду од Бога и славу у очима људи.⁴⁰

Закључак

Овде ћемо дати одговор на питања која смо поставили у уводу:

1. Франачка држава је активно помагала процес христијанизације покорених племена. Покоравањем Саксоније отвара се простор за политичку и религиозну интеграцију Саксонаца у Франачку државу. Карло Вилехаду додељује Вигмодију, један од саксонских региона, као мисионарску област. Први мисионарски боравак у Саксонији није дуго трајао, јер је 782. године Видукинд подигао устанак против Франака и почео са прогоном хришћана. Вилехад је успео да побегне у правцу Фризије, док су његови сарадници примили мученичку смрт. После гушења Саксонске буне 785. године Вилехад се вратио у Вигмодију, где је обнављао хришћанске заједнице уништене у време Видукиндовога устанка. Желећи да верски integriше Саксонце у хришћански комонвелт, Карло је издао Капитулар, који је, под смртном казном, забранио многобоштво и практиковање саксонских верских обреда. Ипак Хен је изнео хипотезу да је Карло Велики, дошавши у додир са исламом (приликом освајања Шпаније), одлучио да покорене Саксонце преобрати силом. Под утицајем шпанских избеглица, а најзначајнији међу њима је био орлеански епископ Теодулф, донео је одлуку да Саксонцима силом наметне хришћанство. То чини 795. године, када је Теодулф постао главни Карлов саветник, а Алкуин, дотадашњи Карлов саветник, био склоњен са двора и постављен за игумана манастира Светог Мартина у Туру. Саксонска методологија проповедања хришћанства била је примењена на просторима Аварског каганата и имала је контрапродуктивне ефекте — изазвала је устанак покореног становништва. Иако није учествовао у христијанизацији покорених народа као мисионар, Алкуин је био свестан погрешног приступа Франачке државе и покушао је да утиче на Карла, надајући се да ће његово писмо променити Карлове ста-

⁴⁰ *Epistolae Karolini aevi*, tomus II, 308–310, n. 184.

вовe. У писму упућеном Карлу, Алкуин је предочио да је Карлов приступ христјанизацији покорених народа погрешан и да би идеалан начин проповедања хришћанства био апостолски начин проповедања. Годину дана после Алкуиновог писма (797. године), Карло је донео други Капитулар, који је у односу на претходни био значајно блажи и толерисао је веру покорених Саксонаца, а уместо смртне казне увео је новчане. Не зна се да ли је Алкуин имао утицај на Карлову верску политику или је Карло увидео да је у интересу државе да се покореним Саксонцима омогуће верске и грађанске слободе.

2. Саксонија и Аварски каганат имали су хришћанске заједнице и пре него што их је Франачка држава освојила. Вилехад се после Видукиндове буне и бега у Фризију упутио у Рим (следећи примере својих претходника, англосаксонских мисионара који су од папе тражили благослов за мисионарски рад), где га прима папа Хадријан. Папа му даје савете неопходне за мисионарски рад и охрабрује га на нове подухвате. По повратку из Рима, Вилехад се наставља у манастиру Ехтернах, где живи као прост монах, преписујући манускрипте, углавном посланице апостола Павла. По доласку у Вигмодију успева да организује епархију и 787. године бива рукоположен за епископа. Његов мисионарски рад по повратку у Саксонију није дуго трајао и он умире 789. године. Франачки епископи су 796. године одржали сабор на обали Дунава. Главна тема била је проповедање хришћанства на просторима бившег Аварског каганата; учесници Сабора су издали документ који прописује процес обраћања пагана у хришћанство. Франачки клир је следио римску праксу и за њих је та формула крштења била неисправна, јер није била у складу са римском. Алкуин је био упознат са стањем у Аварском каганату и одржавао је преписку са епископом Арном из Салцбурга. Арно је Алкуину слао извештаје о напредовању христјанизације на просторима Аварског каганата. Алкуинова стратегија је претрпела неуспех и он је констатовао да је неуспех христјанизације Авара био проузрокован небригом мисионара, а да би мисионари, да су уложили већи труд, постигли већи успех и добили награду од Бога.

* * *

Библиографија

Извори

- Anskarius. "Vita Sancti Willehadi." In *MGH Scriptores (in Folio), tomus II*, ed. Georgivs Heinricvs Pertz, 378–390. Hannoverae: Impensis bibliopolii avlici hahniani, 1829.
- "Conventus episcoporum ad ripas Danubii a. 796." In *MGH Concilia tomus II, Concilia aevi Karolini I — Pars I*, rec. Albertvs Werminghoff, 172–175. Hannoverae et Lipsiae: Impensis bibliopolii Hahniani, 1906.
- "Capitulare Saxonicum." In *MGH Capitularia Regum Francorum I*, ed. Alvredvs Boretivs, 71–72. Hannoverae: Impensis bibliopolii hahniani, 1883.
- "Capitulatio de partibus Saxoniae." In *MGH Capitularia Regum Francorum I*, ed. Alvredvs Boretivs, 68–71. Hannoverae: Impensis bibliopolii hahniani, 1883.
- Epistolae Karolini aevi, tomus II*. MGH Epistolarum tomus IV, Karolini aevi II, rec. Ernestvs Dvemmmler. Berolini: Apvd Weidmannos, 1895.
- Ponscelet, Albert, ed. "De Sancto Willehado primo Bremensis episcopo et inferioris Saxoniae apostolo." In *Acta sanctorum: Novembris, tomus III: quo dies quintus, sextus, septimus et octavus continentur*, 835–846. Bruxellis: Apud Socios Bollandianos, 1910.

Литература

- Браун, Питер. *Усјон хришћанства на Зајпагу — Тријумф и разноликост 200–1000. године*. Превела Богдана Николић. Београд: Clío, 2010.
- Hauck, Albert. *Kirchengeschichte Deutschlands — zweiter teil*. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1900.
- Jong, Mayke de. "Charlemagne's Church." In *Charlemagne — Empire and Society*, edited by Joanna Story, 103–135. Manchester, New York: Manchester University Press, 2005.
- Knibbs, Eric. *Ansgar, Rimbert, and the Forged Foundations of Hamburg — Bremen*. Farnham: Ashgate, 2011.
- König, Daniel G. "Charlemagne's Jihad Revisited: Debating the Islamic Contribution to an Epochal Change in the History of Christianization." *Medieval Worlds — Comparative & Interdisciplinary Studies*, No. 3 (2016): 3–40. https://doi.org/10.1553/medievalworlds_no3_2016s3.
- Niemeyer, Gerlinde. "Die Herkunft der Vita Willehadi." *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, Bd. 12 (1956): 17–35.

- Palmer, James. *Anglo-Saxon in a Frankish World, 690–900*. Studies in the Early Middle Ages, 19. Turnhout: Brepols, 2009.
- Potter, Peter J., & Noble, Thomas F. X. (tr.). "The Life of Saint Willehad." In *Soldiers of Christ: Saints and Saints' Lives from Late Antiquity and the Early Middle Ages*, edited by Thomas F. X. Noble and Thomas F. Head, 279–293. University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 1995.
- Röpke, Andreas. *Das Leben des heilige Willehad Bischof von Bremen und die Beschreibung der Wunder an seinem Grabe*. Bremen: Schünemann, 1982.
- Wood, Ian N. "The northern frontier: Christianity face to face with paganism." In *The Cambridge History of Christianity, Volume 3: Early Medieval Christianities, c.600 – c.1100*, edited by Thomas F. X. Noble, Julia M. H. Smith, 249–275. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Извори са интернета

- Burns, James. "Alcuin." *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 1. New York: Robert Appleton Company, 1907. <https://www.newadvent.org/cathen/01276a.htm> (посећено 11. 8. 2020. г.).
- Cossio, Aluigi. "St. Paulinus II, Patriarch of Aquileia." *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 11. New York: Robert Appleton Company, 1911. <https://www.newadvent.org/cathen/11586a.htm> (посећено 12. 8. 2020. г.).
- Loughlin, James. "Pope Adrian I." *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 1. New York: Robert Appleton Company, 1907. <https://www.newadvent.org/cathen/01155b.htm> (посећено 10. 8. 2020. г.).
- Mershman, Francis. "St. Willehad." *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 15. New York: Robert Appleton Company, 1912. <https://www.newadvent.org/cathen/15628a.htm> (посећено 8. 8. 2020. г.).
- Shahan, Thomas, and Macpherson, Ewan. "Charlemagne." *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 3. New York: Robert Appleton Company, 1908. <https://www.newadvent.org/cathen/03610c.htm> (посећено 10. 8. 2020. г.).

Примљено: 19. 11. 2020.

Исправљено: 6. 9. 2021.

Одобрено: 7. 9. 2021.

* * *

THE MISSION OF ANGLO-SAXON MONKS WILLEHAD AND ALCUIN ON THE CONTINENT IN THE LAST QUARTER OF THE 8TH CENTURY

Miloš Mišković

*Faculty of Orthodox Theology,
University of Belgrade*

Summary: *This research aims to present the Christian missions of the Anglo-Saxon monks Willehad and Alcuin, conducted on the Continent in the last quarter of the 8th century. Their peculiarity was reflected in the fact that Willehad was a missionary bishop in Saxony, and Alcuin was the head of the court school in Aachen. Willehad preached Christianity to the conquered peoples, while Alcuin, who was not a missionary, gave his contribution to the mission by influencing state and church authority and demanding that the king and bishops who were missionaries in the conquered lands preach Christianity in an apostolic way, without forcing the conquered peoples to accept Christianity.*

The Frankish state actively helped the process of the Christianization of conquered tribes. The conquest of Saxony opened the space for the political and religious integration of the Saxons into the Frankish state. Charlemagne assigns Willehad as a missionary in Wigmodia, one of the Saxon regions. After the suppression of the Saxon revolt in 785, Willehad returned to Wigmodia where he rebuilt the Christian communities destroyed during the Widukind uprising. Wanting to religiously integrate the Saxons into the Christian commonwealth, Charlemagne issued the Capitulary, which forbade

polytheism and the practice of Saxon religious rites under the pain of death.

In a letter to Charlemagne, Alcuin points out that his approach to the Christianization of the conquered peoples is wrong, and that the ideal way of preaching Christianity would be the apostolic way of preaching. A year after Alcuin's letter, in 797, Charlemagne issued the second Capitulary, which was much milder than the previous one, and tolerated the faith of the conquered Saxons, introducing monetary instead of the death penalty. It is not known whether Alcuin had an influence on Charlemagne's religious policy or whether Charlemagne saw that it was in the interest of the state to grant religious and civil liberties to the conquered Saxons. Saxony and the Avar Khaganate had Christian communities, even before the conquest of those lands by the Frankish state.

In 796, a council of Frankish bishops held a synod on the banks of the Danube, with the main concern of preaching Christianity in the former Avar Khaganate. The participants in the council issued a document prescribing the process of converting pagans to Christianity. Alcuin was acquainted with the situation in the Avar Khaganate and maintained correspondence with Bishop Arn of Salzburg. Eventually, Alcuin's strategy failed — he states that the failure of the Christianization of the Avars was caused by the negligence of the missionaries, and if the missionaries had invested more effort, they would have achieved greater success and received a reward from God.

Key words: *Willehad, Alcuin, Charlemagne, mission, Anglo-Saxon monks.*

Посланица Диогнету и Иван Стојковић

Славољуб Лукић*

Републички педагошки завод,
Бања Лука

Апстракт: Сјис под називом Посланица Диогнету, коју не наводи ниједан од свјетских отаца и не цитира ниједан средњовјековни писац, по свом садржају представља краће апологетско дјело непознатог хришћанског писца из средине или друге половине II вијека. Међутим, ко год да је био писац, можемо закључити како је он у свом краћком сјису изнио једну бриљантну апологију и изложење хришћанске вјере. Посланицу Диогнету проналази случајно 1436. године, на пијаци у Цариграду, Италијан Томасо из Арца (Tommaso d' Arezzo) и поклања Ивану Стојковићу, који је у исто вријеме боравио у Цариграду, као изасланик Базелског сабора. Иван Стојковић, рођени Дубровчанин, био је велики западни теолог, можда и највећи свој времена, кога је проширивао Феликс V именовао за кардинала. Пред своју смрт Иван Стојковић је Посланицу Диогнету оставио у заоставшћину библиотеци базелских доминиканаца. Рукопис је изорио 1870, током пруског бомбардовања града, али је ипак сачуван захваљујући његовом првом издању у Паризу 1592. године.

Кључне ријечи: Посланица Диогнету, Иван Стојковић, Базелски сабор, Свети Јустин Философ, Свети Иринеј Лионски.

Ранохришћански спис под називом *Посланица Диогнету* по свом садржају представља краће апологетско дјело написано од неког хришћанског писца из средине или друге половине II вијека. Ко је написао овај апологетски спис, названим и „бисером ранохришћанске књижевности“, није познато, пошто се у самом тексту аутор не помиње. Оно што је познато из Посланице јесте да је упућена особи

* s.lukic@rpz-rs.org.

по имену Диогнет, који је, по атрибуту уз његово име „племенити Диогнете“ (κράτιστε Διόγνετε),¹ био угледни незнабожац, највјероватније из времена владавине римског цара Марка Аурелија (161–180).² Међутим, ко је заиста био Диогнет коме је упућена ова посланица и какав је положај заузимао у Римском царству, научници ни до данас нису ријешили. Неки су тврдили да је посланица упућена стоичком философу Диогнету, учитељу цара Марка Аурелија, али изнесени докази нису били довољно чврсти да би се потврдила ова теза.³ Ипак је несумњиво како име Диогнет није било ријетко у том периоду и да се више особа са овим именом појављује на значајним функцијама Римског царства у другој половини II вијека.

Али ко би стварно могао бити писац *Посланице Диогнету*, ранохришћанског списка из II вијека, дјела које не наводи ниједан Свети отац нити цитира било који средњовјековни писац, остаће и даље нејасно. У посланици писац за себе каже „... него поставши ученик Апостолâ, постајем учитељ народâ...“⁴ Због поменутих ријечи ова посланица често је сврставана, на један начин и традиционално, у списе Апостолских отаца, па је чак сматрано да је писац неко од Апостолских ученика. Из самог текста јасно је да својим учењем овај протрептички спис спада у апологетску књижевност, а ријечи „поставши ученик Апостола“ не одnose се буквално на то да је писац био ученик самих Апостола Христових. „Ученик Апостола и учитељ народа“ има општи смисао као оног који преузима на себе мисију ширења и учења вјере, дакле „ово треба узети у ширем смислу, као преноситеља правога апостолског учења, а не непосредног ученика неког од Апостола“.⁵ Стога ова посланица, осим што има видљив апологетски контекст, исто тако посједује и мисионарско/проповједнички карактер, који се посебно огледа у другом дијелу посланице, тј. у XI и XII глави.

¹ *Πρὸς Διόγνητον*, I.1 (SC 33: 52).

² Атанасије Јевтић, *Патрологија, Црквени оци и њихови први три века историје Цркве 1* (Београд, Требиње, Лос Анђелес: Епископије: Захумско-Херцеговачка, Западно-Америчка и Православни Богословски факултет Београдског универзитета, 2015), 101.

³ Ivan Bodrožić, „Uvod u Pismo Diognetu“, у *Crkveni oci, Apostolski oci III* (Split: Verbum, 2011), 31.

⁴ *Πρὸς Διόγνητον*, XI.1 (SC 33: 78). Превод преузет из: Атанасије Јевтић, „Посланица Диогнету“, у *Дела Айосџолских ученика* (Врњачка Бања, Требиње: Манастир Хиландар, Манастир Тврдош, Братство Св. Симеона Мироточивог, Браћа Станишићи — Никшић, 2002), 422.

⁵ Tomislav Šagi-Bunić, *Povijest kršćanske literature, Patrologija od početka do Sv. Ireneja 1* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1998), 290.

Због поменутог мишљења да је писац *Посланице Диоїнешу* ученик Апостола за потенцијалног писца сматран је Аполос, о којем говори Свети апостол Павле у Првој посланици Коринћанима.⁶ Писцима овог списка сматрани су, надаље, и апологете Аристид и Кодрат, па чак и философ Пантен, учитељ Светог Климента Александријског.⁷ Не можемо а да не поменемо како је у првом штампаном издању из 1592. године *Посланица Диоїнешу* уврштена у списе Светог Јустина Философа. Но ипак, већ у XVII вијеку одбачено је мишљење да је Свети Јустин творац овог ранохришћанског списка, првенствено због тога што се у посланици износи негативан став према многобожачкој, јелинској философији. Наиме, однос писца *Посланице Диоїнешу* према многобожачкој философији био је у супротности са учењем Светог Јустина, који констатује да сјемена Божјег Логоса, сјемена истине (σπέρματα αληθείας), просветљују и многобожачке философе.⁸ Дакле, сјемена истине посједују сви философи зато што сјемени логос борава у свима.⁹ Тако, по Светом Јустину, учење грчких философа о Логосу постојало је као припрема (προαίδεια) за хришћанско учење о Логосу, па су „неки антички философи били хришћани прије Христовог доласка“.¹⁰

Писац *Посланице Диоїнешу*, због садржаја посљедње двије главе, које одишу христолошким и пасхалним, тј. васкршњим осјећањима пред долазећу Господњу Пасху, исказује посебно искуство у вези са познањем и спасењем кроз Логоса Божјег, те би стога то могао бити и Свети Мелитон Сардски¹¹ или неко близак њему. Наиме, Свети Мелитон у свом спису *О Пасхи* стилем и садржајем на сличан начин описује значај искупитељског дјела Сина Божјег, а поготово значај и осјећај Пасхе у икономији спасења.¹²

⁶ 1. Кор. 3, 4–6.

⁷ О питању ауторства *Посланице Диоїнешу* видети опширније у: Šagi-Bunić, *Povijest kršćanske literature*, 285. С тим у вези, о претпоставци да аутор, можда, потиче из окружења Светог Климента Александријског и да је, осим изузетне учености, припадао привилегованом социјалном сталежу и био политички интегрисана особа, излаже у детаљној студији проф. др Хорацио Лона. О томе видети подробније: Зоран Андрић, „Посланица Диогнету — бисер ранохришћанске апологетске књижевности“, *Теолошки погледи* 47, 3 (2014): 774; упореди: Lona E. Horacio, *An Diognet* (Freiburg: Herder, 2001).

⁸ Ἰουστίνου, *Ἀπολογία Β΄*, 8 (PG 6: 457A).

⁹ „ὅθεν παρὰ πᾶσι σπέρματα ἀληθείας δοκεῖ εἶναι“, Ἰουστίνου, *Ἀπολογία Α΄*, 44 (PG 6: 396A).

¹⁰ Šagi-Bunić, *Povijest kršćanske literature*, 285.

¹¹ Јевтић, *Патрологија*, 102.

¹² Μελίτωνος, *Περὶ Πάσχα*, 1–105 (SC 123: 60–127).

Такође, писца *Посланице Диоитишу* можда бисмо могли да препознамо и у Светом Иринеју Лионском. Следствено, Свети Иринеј је својом улогом у Цркви превазишао климу апологетског периода, али се у његовом дјелу *Изложење аџостолске пројовиједи*, као и у насловима неких изгубљених Иринејевих дјела, као што су: *Бесједа ујућена Јелинима – О науци* (Λόγος προς Ἑλληνας Περὶ ἐπιστήμης),¹³ *Књија различитих јовора* (Βιβλίον τι διαλέξεων διαφόρων)¹⁴ и *Прошив Маркиона* (Κατὰ Μαρκίωνος),¹⁵ уочава апологетски карактер. Осим тога, у дјелима Светог Иринеја сусрећемо не само исте мисли већ сличне или исте формулације какве налазимо и у *Посланици Диоитишу*. Када Свети Иринеј тумачи пад првостворених људи кроз непослушање које доноси смрт, он каже да „не убија дрво познања, него непослушност убија“, ¹⁶ а то исто налазимо и у *Посланици Диоитишу*.¹⁷ Слично наводи и Свети Теофил Антиохијски у вези са непослушношћу и падом,¹⁸ па је можда овакво мишљење о паду било општеприхваћено код једне групе писаца у раној хришћанској Цркви, првенствено у периоду Апологета, па га је преузео и писац *Посланице Диоитишу*. Осим о непослушању и паду, сличности између Светог Иринеја и писца *Посланице Диоитишу* налазимо у учењу о откривењу и виђењу/познању Бога кроз вјеру.¹⁹ Занимљива је сличност и у тумачењу стварања и односа Божјег према човјеку кроз појам φιλανθρωπία (човјекољубље), који, осим у *Посланици Диоитишу*,²⁰ налазимо и код Светог Иринеја Лионског.²¹ Такође, велику сличност проналазимо и у поимању потчињавања читаве творевине створеном човјеку,²² али и у стваралачкој љубави кроз коју остварујемо заједницу са Логосом Божјим.²³

¹³ Εὐσεβίου Καισαρείας, *Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία*, V.26 (PG 20: 509A).

¹⁴ Εὐσεβίου Καισαρείας, *Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία*, V.26 (PG 20: 509A).

¹⁵ У дјелу *Изложење и ђобијање лажноназванога знања* — “Ελεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως, I.27.4 (SC 264: 98), Св. Иринеј обећава да ће написати дјело *Прошив Маркиона* — Κατὰ Μαρκίωνος, али не знамо да ли га је и написао.

¹⁶ „ἢ γὰρ παρακοὴ τοῦ Θεοῦ θάνατον ἐπιφέρει.“, Εἰρηναίου Λυώνος, *Ἐλεγχος*, V.23.1 (SC 153: 291).

¹⁷ „Ἀλλ’ οὐ τὸ τῆς γνώσεως ἀναίρει, ἀλλ’ ἡ παρακοὴ ἀναίρει.“, *Πρὸς Διόγνητον*, XII.2 (SC 33: 82).

¹⁸ „Τὸ μὲν ξύλον τὸ τῆς γνώσεως αὐτὸ μὲν καλὸν καὶ ὁ καρπὸς αὐτοῦ καλός. Οὐ γάρ, ὡς οἴονται τινες, θάνατον εἶχεν τὸ ξύλον, ἀλλ’ ἡ παρακοὴ“, Θεοφίλου, *Πρὸς Αὐτόλυκον*, 2.25 (SC 20: 160); Εἰρηναίου Λυώνος, *Ἐλεγχος*, IV.20.5 (SC 100: 640–641).

¹⁹ „Ἐπέδειξε δὲ διὰ πίστεως, ἥ μόνη Θεὸν ἰδεῖν συγκεχωρηταί.“, *Πρὸς Διόγνητον*, VIII.6 (SC 33: 70).

²⁰ *Πρὸς Διόγνητον*, IX.2 (SC 33: 74).

²¹ Εἰρηναίου Λυώνος, *Ἐλεγχος*, IV.5.1 (SC 100: 425); IV.20.5 (SC 100: 639).

²² *Πρὸς Διόγνητον*, X.2 (SC 33: 76); Εἰρηναίου Λυώνος, *Ἐπίδειξις τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος*, 12 (SC 406: 100).

²³ *Πρὸς Διόγνητον*, IX.8–X.1 (SC 33: 76); Εἰρηναίου Λυώνος, *Ἐλεγχος*, IV.20.4 (SC 100: 635).

Очигледно, колико год покушавали да одгонетнемо питање ауторства *Посланице Диоїнеїшу*, на крају ипак долазимо до закључка како у досадашњим настојањима све остаје у домену претпоставки. Прецизан одговор је немогућ пошто су назнаке и конотације понекад атипичне, па и вишесмјерне, а дјелимично и контрадикторне, те је врло тешко изнијети јасну, конструктивну и свеобухватну теорију о конкретном ауторству. Ко год да је био писац поменуте посланице, можемо закључити како је он у свом кратком спису изнио једну бриљантну апологију и изложење хришћанске вјере.

Посланица Диоїнеїшу је садржајно, па и стилски, подијељена на два дијела: први чини 10 глава, а други двије главе. У првом дијелу, тј. у првих 10 глава, писац жели да објасни читаоцу узвишеност нове вјере или „нове науке“ и хришћана, односно жели појаснити каквог Бога хришћани поштују и у чему се њихово вјеровање разликује од вјеровања многобожаца и Јевреја. Такође, писац представља какав је међусобни однос хришћана, доказује њихову надмоћ над свијетом и смрћу, али и објашњава зашто се хришћанство појавило у том периоду, а не раније. Веома је занимљиво на који начин образлаже основе хришћанске вјере и познање Бога кроз Истиниту Ријеч и Јединородног Сина. У другом дијелу, тј. у XI и XII глави, писац се не обраћа, као у претходних 10 глава, у једнини, већ у множини,²⁴ те жели да поучи шта је Логос, како се јавља у свијету, како Га познајемо и како остварујемо заједницу са Њим. Такође, у овом дијелу наглашава се однос живота и знања (γνῶσις),²⁵ пошто право знање мора бити посвједочено животом, а живот је „истинити Логос усељен у нас“,²⁶ кроз Кога се спасење показује и „Пасха Господња долази“.²⁷

Осим што *Посланица Диоїнеїшу* привлачи велику пажњу и интересовање по свом лијепом стилу и по томе што још није утврђен њен аутор, овај ранохришћански спис занимљив је и по начину на који је спасен од нестанка. Као што смо напоменули на почетку, ову посланицу не помиње ниједан од светих отаца, нити је касније цитира било ко од средњовјековних писаца. *Посланицу Диоїнеїшу* проналази случајно 1436. године, купујући рибу на пијаци у Цариграду, Италијан Томазо из Арца (Tommaso d' Arezzo). Код трговца рибом он је запазио Атинагорине и Псеудо-Јустинове списе увезане у заједнички кодекс, те их је од њега откупио. Не знајући грчки језик, јер је разлог његовог доласка у Цариград био управо учење грчког, мо-

²⁴ Šagi-Bunić, *Povijest kršćanske literature*, 290.

²⁵ *Πρὸς Διόγνητον*, XII.4 (SC 33: 82).

²⁶ *Πρὸς Διόγνητον*, XII.7 (SC 33: 82).

²⁷ *Πρὸς Διόγνητον*, XII.9 (SC 33: 84).

гао је само да претпостави њихову вриједност.²⁸ Томазо тада није био свјестан чињенице како је куповином ових списа успио да спасе и један изузетно вриједан хришћански спис из средине или друге половине II вијека. Поменуте списе Томазо из Арца је уступио Ивану Стојковићу, који је у исто вријеме боравио у Цариграду, али другим поводом. Стојковић је, наиме, у периоду од 1435. до 1437. године био изасланик или, прецизније речено, амбасадор Базелског сабора у Цариграду. Након свог службеног боравка у Цариграду Иван Стојковић је *Посланицу Диогнећу*, уз многе остале списе, донио са собом на Запад и пред своју смрт оставио ју је у заоставштину библиотеци базелских доминиканаца. Потом је хуманиста Јохан Ројхлин (Johannes Reuchlin 1455–1522) откупио овај рукопис, али је након његове смрти, 1560. или можда тек 1580. године, рукопис доспио у опатију Мармоутијер (Француска), па потом у њемачки град Форцхајм. Одатле је рукопис, између 1793. и 1795. године, стигао у Стразбуршку библиотеку, гдје је 1870. изгорио током пруског бомбардовања града.²⁹ *Посланица Диогнећу* је ипак сачувана захваљујући првенствено њеном првом издању у Паризу 1592. године од стране Хенрика Стефануса (Heinricus Stephanus)³⁰ и свим каснијим штампаним издањима. Критичко издање Посланице Диогнету изашло је 1951. године, у едицији Sources Chrétiennes, под бројем 33.

Осим што је захваљујући кардиналу Ивану Стојковићу сачувана *Посланица Диогнећу*, он је у историји хришћанске Цркве оставио велики траг као актер и судионик неколико важних догађаја у Римокатоличкој Цркви током XV вијека. Не можемо да не поменемо чињеницу како је овај велики западни теолог, који је предсједавао и реформаторским сабором у Базелу, родом из наших крајева, прецизније из Дубровника. Тачна година његовог рођења није позната, али је сигурно да није рођен прије 1390. ни послје 1395. године. Отац му се звао Михаел (Михајло), а мајка Стоја.³¹ Још у младости је ступио у ред Светог Доминика, а пошто је био изузетно уман и способан, убрзо су га послали на студије у иностранство. Прво је отишао у Италију, гдје је 1414. године достигао до бакалауреата теологије, а затим у

²⁸ Franjo Šanjek, „Ivan Stojković i počeci humanizma u Hrvata“, *Dani Hvarskog kazališta: Građa i rasprave o hrvatskoj književnosti i kazalištu* 16, no. 1 (1990): 277.

²⁹ Henri-Irénée Marrou, *À Diognète, introduction, édition critique, traduction et commentaire*, Sources chrétiennes, vol. 33 (Paris: Les éditions du Cerf, 1951), 7–8.

³⁰ Šagi-Bunić, *Povijest kršćanske literature*, 285.

³¹ Ivica Tomljenović, „Dubrovčanin Ivan Stojković (1390/95) borac za jedinstvo Zapada i zbližavanja s Istokom“, *Croatica Christiana Periodica* 9, no. 1 (1982): 2.

Париз, гдје 1420. постиже степен магистра и доктора на теолошком факултету, на којем је примљен и за професора.³²

Колико је Иван Стојковић у то вријеме био значајан и препознатљив по свом теолошком образовању, свједочи и податак како на њега пада избор да представља Париз на будућем црквеном сабору. Сигурно је на ову одлуку утицало и то што је Стојковић већ имао саборско искуство, пошто је присуствовао сабору у Констанцу 1417. године. Стога он прво иде угарском краљу Сигисмунду, а крајем 1422. стиже у Рим код папе Мартина V. Увиђајући његове способности, папа га одређује за свог изасланика на сабору у Павији, гдје Стојковић на отварању сабора, априла 1423. године, одржава свечани говор у папино име. Исти сабор је због куге пресељен у Сијену, гдје Стојковић током својих говора почиње да критикује папу и остале црквене великодостојнике због ометања рада сабора и раскалашног живота појединих црквених великодостојника. Због поменутих иступа папа је наредио да чланови сабора одмах прекину све односе са Стојковићем,³³ што је представљало велики ударац на његове ставове и даљу каријеру.

Међутим, најважнија улога Ивана Стојковића у његовом раду и каријери, која је оставила и највише трага, била је на сабору у Базелу, гдје га папа Мартин V поставља за пратиоца и помоћника кардиналу Цезаринију. Кардинал Цезарини био је именован за папиног легата њемачких земаља како би водио сабор у Базелу и сузбио хуситску јерес. Пошто је Цезарини отишао у борбу против хусита у западну Чешку и источну Баварску, Иван Стојковић инаугуралним говором свечано отвара и води Базелски сабор до његовог повратка, када преузима улогу „генералног секретара“.³⁴ Ипак, након што је нови папа Еуген IV у новембру 1431. године донио одлуку о распуштању сабора, Стојковић се приклања страни која је била против папине одлуке и која ће у фебруару 1434. обновити саборске одлуке у Констанци, по којима је сабор изнад институције и ауторитета папе. На овакву одлуку свакако је утицало и то што Иван Стојковић није разумијевао да су се ренесансне папе више ослањале на своју државу него на сабор као отјеловљење црквеног јединства, па Стојковићев „концилијаризам“ није био прихватљив и није имао мјеста у папским плановима.³⁵ У његовом ста-

³² Josip Antolović, „Ivan Stojković u svjetlu novih studija“, *Bogoslovska smotra* 40, no. 4 (1970): 377.

³³ Tomljenović, „Dubrovčanin Ivan Stojković“, 2–3.

³⁴ Tomljenović, „Dubrovčanin Ivan Stojković“, 5–6.

³⁵ Zdenka Janeković-Römer, „O utjecaju bizantske kulture u renesansnom Dubrovniku i Dalmaciji“, *Analiti Zavoda za povijesne znanosti Hrvatske akademije*

ву према неопходности темељне реформе црквене структуре и улози и значају сабора, који представља израз и вјеру за читаву Цркву, а коме и папа треба да се подреди, огледа се и његова жеља за успостављањем јединства са источним црквеним заједницама, тј. заједништва свих хришћана. Будући да је искрено тежио ка остваривању јединства са Источном Црквом, није ни чудо што је на сабор у Базелу 1433. године позвао и представнике тзв. Цркве босанске.³⁶

Оно што је за нас посебно интересно и важно у животу Ивана Стојковића јесте његов одлазак, као легата Базелског сабора, у Цариград 1435. године. Стојковића и делегацију из Базела прво је примио византијски цар Јован VIII Палеолог, а потом и патријарх Јосиф (октобра 1435. године). Циљ посјете и преговора био је да цариградски патријарх и представници Источне Цркве дођу на сабор у Базел, гдје би се расправљало о успостављању поновног црквеног јединства. Цариградски патријарх тражио је од делегације сабора из Базела да се сабор премјести у згодније мјесто, гдје би лакше могао доћи папа, али и они сами. Ипак послје дугих разговора, представници Базелског сабора остали су при своме, а византијски цар и патријарх су ипак одлучили да иду на сабор у Ферару/Фиренцу, гдје је папа Еуген IV премјестио сабор из Базела. Када је цар писмено пристао да крене на сабор у Ферару, Стојковић га је покушао одвратити, пошто се између њих двојице развило отворено пријатељство. Међутим, на његове жалбе и молбе цар је одговорио: „Magister Johannes, quod scripsi, scripsi!“ („Магистре Иване, шта сам написао, написао сам!“).³⁷

Познато је Стојковићево инсистирање да цариградски патријарх Јосиф посредује како би и деспот српски Ђурађ Бранковић послао своју делегацију на сабор у Базел. Од свега је остао само један јасан деспотов одговор: „Ја сам сусјед Латина те сам често с њима општио и дружио се, па тачно знам њихов језик, расположење и обичаје. Зато, будући да добро знам шта се на њих односи, нећу послати посланика на Сабор.“³⁸ Стога на сабору у Ферари/Фиренци није било ни представника нити потписника такозваног Томоса уједињења у име Пећке Патријаршије, односно Српске Православне Цркве.

Да је Иван Стојковић био искрени „визионар јединствене Европе“³⁹ и чврсто вјеровао како је само сложна Европа способна да се за-

znanosti i umjetnosti u Dubrovniku 44, no. 1 (2006): 18.

³⁶ Šanjek, „Ivan Stojković“, 281.

³⁷ Tomljenović, „Dubrovčanin Ivan Stojković“, 10.

³⁸ Pavlović A., „Katolici i pravoslavni u našim krajevima prema grčkim vrelima iz 15. stoljeća“, *Croatica Christiana Periodica* 25, no. 1 (1990): 107.

³⁹ Šanjek, „Ivan Stojković“, 279.

једничким снагама одупре надлазећем турском освајачу и ослободи већ поробљене земље, види се и из писма од 10. марта 1435. године, у којем сабору у Базелу пише следеће: „Ако престану разговори с Грцима и Запад прекине свако настојање око јединства с Источним Црквама, Цариград ће пасти у турске руке, а након тога треба очекивати да ће Угарско краљевство бити опустошено много немилосрдније него претходне године (тј. 1435).“⁴⁰

По повратку из Цариграда Стојковић је именован за бискупа у Влашкој (Ardjisch/Arges), а 1439. године посвећен је за бискупа у Базелу. Након што је на Базелском сабору изабран противпапа Феликс V, он је у октобру 1440. године Стојковића именовао за кардинала. Три године касније Стојковић се упокојио, вјероватно у Лозани, али се ни до данас не зна гдје је тачно сахрањен.⁴¹ Чињеница је да је Иван Стојковић одиграо велику улогу у буни Базелског сабора против легитимног папе Еугена IV, али му се не може оспорити велико богословско образовање, па да је чак био и „најупућенији католички теолог свог времена“ (Кубалик).⁴² Иза њега је остало 116 аутентичних и седам спорних дјела.⁴³ Међутим, његов спис под називом *Расправа о Цркви* сматра се за „прво догматско дјело системске еклесиологије у историји католичке теологије“,⁴⁴ односно у овом дјелу сусрећемо Стојковића као теолога који је „први написао један плански трактат о Цркви, прву еклесиологију у правом смислу те ријечи.“⁴⁵

Иван Стојковић је показивао велико интересовање за старе књиге и источну књижевност. Стога су током његовог боравка у Цариграду за њега радила два професионална преписивача: Грк Дукас за грчке и Пољак Клемент за латинске рукописе. Такође, током његовог боравка у Цариграду преписана су или сачувана многа дјела, али је за нас посебно значајно што је из Цариграда донио неколико апологетских списа, као што су: Атинагорини *Legatio* (Молба за хришћане) и *De resurrectione* (О васкрсењу мртвих) и Псеудо-Јустинијанови *Monarchia Dei* (О монархији), *Ad hortatio ad Graecos* (Поучна ријеч Јелинима), *Expositio fidei ad Graecos* (Излагање вјере Јелинима) и *Ad Diognetum* (Посланица Диогнету).⁴⁶ Свакако је од свих сачуваних списа за нас нај-

⁴⁰ Šanjek, „Ivan Stojković“, 281.

⁴¹ Antolović, „Ivan Stojković“, 378–379.

⁴² Tomljenović, „Dubrovčanin Ivan Stojković“, 2.

⁴³ Antolović, „Ivan Stojković“, 380.

⁴⁴ Šanjek, „Ivan Stojković“, 281.

⁴⁵ Tomljenović, „Dubrovčanin Ivan Stojković“, 2.

⁴⁶ Andre Vernet, „Les manuscrits grecs de Jean de Raguse (†1443)“, *Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde* 61, no. 1 (1961): 97; Janeković-Römer, „O utjecaju bizantske kulture“, 21.

занимљивија *Посланица Диоїнеїу*, сачувана захваљујући поменутом Томазу из Арца (Tommaso d' Arezzo), који је овај спис откупио од цариградског трговца рибом, а потом га уступио Ивану Стојковићу.

Као што је занимљив био пут *Посланице Диоїнеїу* од њеног настанка у II вијеку па до проналаска у XV и објављивања у XVI вијеку, једнако је интересантан животни пут кардинала Ивана Стојковића, великог западног теолога и човјека из наших крајева, који је увиђао и разумио значај црквене саборности и јединства у складу са ријечима нама непознатог писца на крају *Посланице Диоїнеїу*: „... и Пасха Господња долази, и восак се сабира и с украсима свијеће спаја и Логос, учећи свијет, радује се...”⁴⁷

* * *

Библиографија

Извори:

- Εἰρηναίου Λυώνος. Ἐλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως IV. Sources chrétiennes, vol. 100. Paris: Les éditions du Cerf, 1965.
- Εἰρηναίου Λυώνος. Ἐλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως V. Sources chrétiennes, vol. 153. Paris: Les éditions du Cerf, 1969.
- Εἰρηναίου Λυώνος. Ἐπίδειξις τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος. Sources chrétiennes, vol. 406. Paris: Les éditions du Cerf, 1995.
- Εὐσεβίου Καισαρείας. Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία. PG 20, 45A–904C.
- Θεοφίλου. Πρὸς Αὐτόλυκον. Sources chrétiennes, vol. 20. Paris: Les éditions du Cerf, 1948.
- Ἰουστίνου. Ἀπολογία Α΄. PG 6, 328A–440C.
- Ἰουστίνου. Ἀπολογία Β΄. PG 6, 441A–469A.
- Μελίτωνος. Περὶ Πάσχα. Sources chrétiennes, vol. 123. Paris: Les éditions du Cerf, 1966.
- Πρὸς Διόγνητον. Sources chrétiennes, vol. 33. Paris: Les éditions du Cerf, 1951.

Литература:

- Андрић, Зоран. „Посланица Диогнету — бисер ранохришћанске апологетске књижевности“. *Теолошки погледи* 47, 3 (2014): 771–774.

⁴⁷ Πρὸς Διόγνητον, XII.9 (SC 33: 84).

- Јевтић, Атанасије. „Посланица Диогнету“. У *Дела Айосџолских ученика*, 99–101. Врњачка Бања, Требиње: Манастир Хиландар, Манастир Тврдош, Братство Св. Симеона Мироточивог, Браћа Станишићи — Никшић, 2002.
- Јевтић, Атанасије. *Патрологија, Црквени оци и њихови први четири века историје Цркве* 1. Београд, Требиње, Лос Анђелес: Епископије: Захумско-Херцеговачка, Западно-Америчка и Православни Богословски факултет Београдског универзитета, 2015.
- Antolović, Josip. „Ivan Stojković u svjetlu novih studija“. *Bogoslovska smotra* 40, no. 4 (1970): 376–381.
- Bodrožić, Ivan. „Uvod u Pismo Diognetu“. U *Crkveni oci, Apostolski oci III*, 31–63. Split: Verbum, 2011.
- Horacio, E. Lona. *An Diognet*. Freiburg: Herder, 2001.
- Janeković-Römer, Zdenka. „O utjecaju bizantske kulture u renesansnom Dubrovniku i Dalmaciji“. *Analiza Zavoda za povijesne znanosti Hrvatske akademije znanosti i umjetnosti u Dubrovniku* 44, no. 1 (2006): 7–24.
- Marrou, Henri-Irénée. *À Diognète, introduction, édition critique, traduction et commentaire*. Sources chrétiennes, vol. 33. Paris: Les éditions du Cerf, 1951.
- Pavlović, Augustin. „Katolici i pravoslavni u našim krajevima prema grčkim vrelima iz 15. stoljeća“. *Croatia Christiana Periodica* 25, no. 1 (1990): 95–108.
- Tomljenović, Ivica. „Dubrovčanin Ivan Stojković (1390/95) borac za jedinstvo Zapada i zbližavanja s Istokom“. *Croatia Christiana Periodica* 9, no. 1 (1982): 1–12.
- Šagi-Bunić. Tomislav. *Povijest kršćanske literature, Patrologija od početka do Sv. Ireneja*, 1. Zagreb, Kršćanska sadašnjost: 1998.
- Šanjek, Franjo. „Ivan Stojković i počeci humanizma u Hrvata“. *Dani Hvarskog kazališta: Građa i rasprave o hrvatskoj književnosti i kazalištu* 16, no. 1 (1990): 272–285.
- Vernet, Andre. „Les manuscrits grecs de Jean de Raguse (†1443)“. *Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde* 61, no. 1 (1961): 75–108.

Скраћенице:

PG = Patrologia Graeca

SC = Sources Chrétiennes

Примљено: 6. 4. 2021.
Одобрено: 2. 9. 2021.

EPISTLE TO DIOGNETUS AND IVAN STOJKOVIĆ

Slavoljub Lukić

Pedagogical Institute Republic of Srpska,
Banja Luka

Summary: The text entitled *Epistle to Diognetus*, which none of the Church Fathers mentions, and which no mediaeval writer cites, represents by its content a shorter apologetic work written by an unknown Christian writer from the middle or the second half of 2nd century. But whoever was the writer, we can conclude that in his short text he put forward a brilliant apology and exposition of the Christian faith. *Epistle to Diognetus* was accidentally found by the Italian, Tomasso d' Arezzo at a market in Constantinople, who gave it as a present to Ivan Stojković who, as an envoy of the Council of Basel, was staying in Constantinople at the same time. Ivan Stojković, a Dubrovnik man born and bred, was a great western theologian, perhaps even the greatest Catholic theologian of his time, who was appointed cardinal by Antipope Felix V. Before his death, Ivan Stojković left the *Epistle to Diognetus* as a legacy to Dominican Library in Basel. The manuscript burned during the Prussian bombing of the city in 1870 but was nonetheless preserved owing to its first edition in Paris in 1592.

Key words: *Epistle to Diognetus*, Ivan Stojković, Council of Basel, Martyr Justin the Philosopher, St Irenaeus of Lyons.

ПОЛОЖАЈ УКРАЈИНСКЕ ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ У ОКВИРУ РУСКЕ ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ: КАНОНСКО-ПРАВНИ АСПЕКТИ

Срђан Томашевић*
Православни
богословски факултет,
Универзитет у Београду

Апстракт: У овом раду разматра се стање Украјинске Православне Цркве у оквиру Руске Православне Цркве. Анализом најважнијих канонско – правних докумената који се тичу Украјинске Православне Цркве, настоји се објаснити положај ове помесне Цркве у оквиру Руске Православне Цркве. Такође, у раду се излаже објашњење појма широка аутономија Украјинске Православне Цркве, као и појмова независности, самосталности и самоуправности поменутих помесних Цркава. На крају рада даје се уједно анализа стања Украјинске Православне Цркве и осталих помесних Цркава које се налазе у саставу Руске Православне Цркве. Циљ рада је да предочи и објасни особен статус Украјинске Православне Цркве који она поседује, али и њену изузетну важност за Руску Православну Цркву.

Кључне речи: Украјинска Православна Црква, независност, самосталност, самоуправност, широка аутономија.

Увод

Руска Православна Црква је највећа у породици православних Цркава, с обзиром на територију над којом се простире њена јурисдикција и бројност православних хришћана који јој припадају. У њеном саставу налази се више помесних Цркава различитог статуса, које су формиране ради практичног уређења и делатности Руске

* srdjanbf@gmail.com.

Православне Цркве, као и очувања њеног јединства и саборности. Иако на први поглед наведена тврдња о усложњавању канонско-правног уређења Руске Православне Цркве, с једне стране, али и о очувању јединства, с друге стране, делује контрадикторно, кроз историју се ипак показало да је управо поменути модел организовања који је Руска Православна Црква спровела у дело руковођена Духом Светим, био најпримеренији за очување њеног јединства, упркос тешким историјским околностима у којима се она налазила. Једна од помесних православних Цркава која се налази у оквиру Руске Православне Цркве је и Украјинска Православна Црква. Њена важност за Руску Православну Цркву је немерљива, о чему сведочи и стална борба Руске Православне Цркве да сачува Украјинску Православну Цркву под својим окриљем. Колевка руске побожности и полазишна основа за покрштавање Руса била је Кијевска Русија још у X веку, где је формирана и Кијевска митрополија као прва руска црквено–административна јединица. Историјске друштвено–политичке околности биле су попут данашњих, јер се Кијевска Русија митрополија често налазила на мети разних освајача, како политичких, тако и духовних. Да би сачувала у свом саставу Украјинску Православну Цркву, Руска Православна Црква је њој доделила особити статус дефинисан Уставом Руске Православне Цркве. Из тог најважнијег канонско–правног документа који се бави уређењем (организацијом) живота једне Цркве, проистекао је и Устав Украјинске Православне Цркве. У овом раду, статус Украјинске Православне Цркве у оквиру Руске Православне Цркве биће анализиран на основу Устава Украјинске Православне Цркве, Устава Руске Православне Цркве, али и других докумената који дефинишу статус Украјинске Православне Цркве у оквиру Руске Православне Цркве.

Ради лакше анализе и сагледавања статуса Украјинске Православне Цркве, рад је подељен на неколико одељака од којих је сваки посвећен битним документима који одређују статус Украјинске Православне Цркве. На крају рада спроведена је упоредна анализа положаја помесних православних Цркава које улазе у састав Руске Православне Цркве у светлу статуса Украјинске Православне Цркве. Та анализа је извршена како би истовремено било указано не само на посебан статус (виши од обичне аутономије, а нижи од аутокефалије), већ и на важност Украјинске Православне Цркве.

1. Појмови независности и самосталности УПЦ у оквиру РПЦ према важећим Уставима РПЦ и УПЦ, као и према осталим документима РПЦ који дефинишу статус УПЦ

Положај Украјинске Православне Цркве¹ у оквиру Руске Православне Цркве² је својеобразан, па је стога и дефинисан кроз више званичних докумената РПЦ. Епископ белгородски Силвестер у својој упоредној анализи статуса УПЦ и такозване Православне цркве Украјине³ означава важне документе који канонски—правно дефинишу статус УПЦ, указују на њену везу са РПЦ и истичу легитимитет УПЦ у читавом православном свету.⁴

¹ У даљем тексту овог рада користиће се следећа скраћеница за назив Украјинске Православне Цркве Московског патријархата: УПЦ. Предстојатељ ове помесне Цркве је Митрополит кијевски и све Украјине г. Онуфрије (Березовски). УПЦ, чији је предстојатељ Митрополит Онуфрије, једина је канонски призната (од стране већине помесних православних Цркава) православна Црква на просторима Украјине.

² У даљем тексту овога рада користиће се следећа скраћеница за назив Руске Православне Цркве: РПЦ.

³ Званична скраћеница за такозвану Православну Цркву Украјине је ПЦУ. Реч је о новој црквеној структури на просторима Украјине која је формирана из расколничких верских група такозване Украјинске Православне Цркве Кијевског патријархата (УПЦ КП) и такозване Украјинске Аутокефалне Православне Цркве (УАПЦ). Формирању те нове црквене структуре, која није једногласно призната од стране православног света, допринело је политичко ангажовање бившег председника Републике Украјине Петра Порошенка и његова сарадња са Цариградском патријаршијом од које је ПЦУ и добила наводну аутокефалију. Касније се део ПЦУ који је предводио бивши Митрополит кијевски и све Украјине Филарет (Денисенко) издвојио из ПЦУ, тако да је унутар саме ПЦУ, убрзо након њеног формирања, дошло до цепања.

⁴ Силвестер (Стојчев), Епископ белгородски, „Уставные документы Украинской Православной Церкви и ПЦУ: сравнительный анализ“, Русская Православная Церковь: официальный сайт Московского Патриархата, посећено 25. децембра 2020, <http://www.patriarchia.ru/db/text/5713133.html>. У наведеном тексту викарни Епископ кијевске епархије и ректор Кијевске духовне академије и семинарије, Епископ белгородски Силвестер (Стојчев), врши упоредну анализу канонско—правних докумената који регулишу статус УПЦ и ПЦУ. У тој анализи, Епископ Силвестер је настојао да укаже на канонску исправност докумената који дефинишу статус УПЦ у оквиру РПЦ, за разлику од докумената којим располаже ПЦУ и који нису канонски утемељени. Том анализом, Епископ Силвестер је заправо желео да скрене пажњу на неканонске поступке Цариградске патријаршије која је давањем Томоса о аутокефалији ПЦУ зашла дубоко у јурисдикцију РПЦ и још више погоршала своје односе са РПЦ, а који нису сјајни још од средине XV века, односно 1448. године када је дошло до сједињења Кијевске и Московске митрополије. Односи на релацији Москва — Цариград додатно су били погоршани и током двадесетих година XX века, када је Патријарх цариградски Григорије VII издао декрет о признавању Синода који су образовали припадници обновљеничког раскола (обновљенци). О томе видети опширније у: Михаилъ Бориславичъ Данилушкинъ, сост., *Исторія Русской Православной Церкви*.

Документа која наводи Епископ Силвестер, а која ће се користити у раду, су:

- Одлука о УПЦ коју је донео Архијерејски Сабор РПЦ 27. октобра 1990. године;
- Грамата Патријарха московског и све Русије Алексеја II (Ридигера) потписана 27. октобра 1990. године и упућена тадашњем Митрополиту кијевском и све Украјине Филарету (Денисенку);
- Устав УПЦ;
- X глава Устава РПЦ која је посвећена УПЦ и њеном статусу у оквиру РПЦ.

Горе наведени документи, који су изузетно важни за дефинисање статуса УПЦ, биће подробније разматрани у наставку текста.

1.1. Одлука Архијерејског Сабора РПЦ о УПЦ донета 27. октобра 1990.

На ванредном заседању Архијерејског Сабора РПЦ, одржаном 25–27. октобра 1990. године, а који је сазван ради решавања статуса УПЦ, донета је одлука⁵ којом се уређује положај УПЦ унутар РПЦ. Одлука се састоји из девет тачака. Прва тачка дефинише особен статус који има УПЦ у оквиру РПЦ, а то је *независност* и *самосталност* у управљању. Такав статус нема ни једна друга помесна Црква која потпада под јурисдикцију РПЦ.⁶ Шта, заправо, подразумевају појмови независност и самосталност у погледу управљања УПЦ?

На основу тачке 3. споменуте Одлуке Архијерејског Сабора РПЦ сазнајемо да предстојатеља УПЦ бира њен епископат, а да његов избор само потврђује Патријарх московски и све Русије.⁷ Дакле, Патријарх московски нема канонско–правних могућности да оповргне вољу архијереја УПЦ који сами бирају свог предстојатеља. Кроз чин благосиљања (потврђивања) новог предстојатеља УПЦ од стране московског патријарха пројављује се веза УПЦ са РПЦ, благодарећи којој

Ошѣ воссѣановленія Патїріаршества до нашихъ дней. Томъ 1: іоды 1917–1970 (Санктъ-Петербургъ: Воскресение, 1997), 195.

⁵ „Определение об Украинской Православной Церкви“, Русская Православная Церковь — Архив официального сайта Московского Патриархата 1997–2009, посећено 25. децембра 2020, <https://mospat.ru/archive/page/sobors/1990-2/538.html>.

⁶ У другом делу текста биће изложена упоредна анализа статуса Самоуправних Цркава РПЦ, Аутономних Цркава РПЦ и УПЦ према важећем Уставу РПЦ.

⁷ „Определение об Украинской Православной Церкви“, Тачка 3.

УПЦ остварује јединство са свим помесним православним Црквама.⁸ Избор предстојатеља једне Цркве који самостално врши епископат те Цркве јесте својство које имају аутокефалне Цркве, а овде видимо да тим правом располаже и УПЦ која *de jure* нема аутокефалију, попут рецимо наше Српске Православне Цркве. На основу тачке 7. Одлуке Архијерејског Сабора РПЦ која гласи: „Синод Украјинске Православне Цркве бира и поставља управљајуће (*правлящих*) и викарне архијереје, формира и укида епархије у областима Украјине“,⁹ такође је могуће препознати самосталност и независност у управљању УПЦ.

Дакле, независност и самосталност УПЦ у погледу њеног управљања огледају се у:

- самосталном избору предстојатеља УПЦ од стране епископата УПЦ;
- бирању архијереја од стране Синода УПЦ за епархије УПЦ;
- административном уређивању УПЦ (формирање и укидање епархија на територији УПЦ).

Сходно наведеном, очигледно је да је РПЦ нашла успешан модел статуса за УПЦ, уз помоћ којег је сачувала под својим окриљем изузетно значајну Кијевску митрополију.

Узевши у обзир горе наведене чињенице које описују статус УПЦ (који *de facto* није нижи од аутокефалности), поставља се питање: чему толике тежње неких, сада већ бивших, архијереја РПЦ који су деловали на просторима Републике Украјине, за формалном аутокефалношћу? Један, а можда и једини, разлог би могло бити властољубље, и то како тадашњих црквених великодостојника РПЦ који су деловали на просторима Републике Украјине, тако и украјинских политичара који су тежили за потпуном државном самосталношћу и прекидањем свих, па и духовних веза са Москвом.¹⁰ Ако се ишта може научити из историје

⁸ Стойчев, „Уставные документы Украинской Православной Церкви и ПЦУ“.

⁹ „Определение об Украинской Православной Церкви“, Тачка 7.

¹⁰ Овде треба нагласити да је Одлука Архијерејског Сабора РПЦ о УПЦ донета 1990. године, те да ће кроз две године тадашњи Митрополит кијевски и све Украјине Филарет (Денисенко) иницирати раскол који ни до данас није превазиђен. Такође је битно подсетити да је пре раскола који је покренуо бивши Митрополит кијевски и све Украјине Филарет (Денисенко), дошло до раскола тзв. „аутокефалиста“ које је предводио у почетку бивши епископ житомирски Јован (Бондарчук). Касније су „аутокефалисти“ изабрали себи за поглавару („патријарха кијевског и све Украјине“) Мстислава (Скрипника), који се до тада налазио на челу УАПЦ изван граница (тј. Заграничне УАПЦ) у САД. О томе видети опширније: „Краткая хроника событий раскола“, Україна православна — Официальный сайт Украинской Православной Церкви, посећено 2. јануара 2021,

Православне Цркве, онда је то лекција о жељи властодржаца да на изванредан начин утичу на одлуке и живот Цркве, усмеравајући исту да се креће и влада сходно овоземаљским и дневнополитичким интересима. Тако је било некада у прошлости, али на жалост исто бива и у садашњости (у животу свих помесних православних Цркава без изузетка).

Сходно формулацији у тачки 2. Одлуке Архиепископског Сабора РПЦ о УПЦ, укида се дотадашњи назив „Украјински Егзархат“.¹¹ Ова одлука би могла проћи незапажено, па чак и посматрана чисто формалним преименовањем црквених структура РПЦ на просторима Републике Украјине, када не бисмо знали да је Украјински Егзархат формиран 1921. године од стране Синода РПЦ, којим је председавао Патријарх московски и све Русије Тихон (Белавин). То је време када се болшевичка власт старала на све могуће начине да ослаби РПЦ и разбије њену саборност, како би сва духовна власт прешла у руке једног човека (патријарха) над којим би се потом лакше вршили притисци у циљу доношења црквених одлука, а које би погодиле новоустановљеном болшевичком режиму. Међутим, Патријарх Тихон познат као човек дубоко укоренен у православној вери и mudar поглавар, одолевао је притисцима новог „смутног“ времена у тадашњој Русији, то јест потоњем СССР. Најпре је донео одлуку у садејству са Светим Синодом РПЦ да се на катедру Кијевске митрополије, уместо Митрополита Антонија (Храповицког) који је емигрирао у Србију, постави Архиепископ Михаил (Ермаков). Но, новог Митрополита кијевског Михаила протерале су тадашње власти у изгнанство. Ту прилику искористио је лажни Митрополит Теофил (Булдовски) и његови истомишљеници који су желели да формирају Цркву по својим националним украјинским мотивима. Тај раскол познат је као „Лубенски раскол“.¹² Да би спречио даље настајање нових црквених

http://pravoslavnye.org.ua/2004/06/kratkaya_hronika_sobitij_raskola/. Такође, треба истаћи да су такозвани аутокефалисти заправо следбеници идеје која је покренута двадесетих година XX века, захваљујући болшевицима који су хтели да униште РПЦ. У то време је Украјина постала независна република, па су власти желеле да одвоје и Кијевску митрополију од Московске патријаршије. За то им је послужио бивши свештеник РПЦ Василије Липковски (по њему су раскол и његови следбеници названи и „липковци“) над ким је извршена „хиротонија“ 23. октобра 1921. године, и то на тај начин што у њој није учествовао ни један (макар и бивши) епископ РПЦ, већ је народ полагао руке један на другог све до Василија Липковског, који је клечао као на правој хиротонији. Зато су ти расколници названи и „самосвети“ („самосвятцы“) — јер су сами посвећивали „епископа“. О проблему раскола који су се појавили у XX веку на тлу Републике Украјине писао је и протојереј др Василије Зајев, доцент на Кијевској духовној академији. О томе видети подобије у: Протоиерей Василий Заев, „История церковных расколов в Украине в XX веке“, Refdb.ru, посећено 17. септембра 2018, <https://refdb.ru/look/2808070.html>.

¹¹ „Определение об Украинской Православной Церкви“, Тачка 2.

¹² Види: Владислав Игоревич Петрушко, „Из истории 'Лубенского раскола'“,

раскола на просторима Републике Украјине, Патријарх Тихон је 6. априла 1924. преузео привремено управљање епархијама које су се налазиле на просторима Украјине.¹³ Сходно томе, могуће је закључити да је формирање Украјинског Егзархата био израз старања за очување јединства РПЦ.

Одлуке Архијерејског Сабора РПЦ о УПЦ, садржане у тачкама 5, 6. и 8, тичу се почаст и достојанства који припадају предстојатељу УПЦ, што такође указује на посебан статус УПЦ у оквиру РПЦ. У складу са наведеним тачкама, приметно је да предстојатељ УПЦ има титулу „најблаженији“ (блаженнейший),¹⁴ да се пред њим на богослужбеним последовањима носи крст и да он као предстојатељ УПЦ има право ношења друге панагије,¹⁵ али и да је стални члан Светог Синода РПЦ.^{16, 17}

1.1.2. Грамата Алексеја Другог, Божијом милошћу Патријарха московског и све Русије, Митрополиту кијевском и све Украјине Филарету

Изузев одлуке Архијерејског Сабора РПЦ о УПЦ, о којој је већ било речи у претходном делу рада, важан документ који стоји у вези са наведеном Одлуком је Грамата Патријарха московског и све Русије Алексеја II (Ридигера).¹⁸ Грамата о додељивању нарочитог статуса независности и самосталности УПЦ у оквиру РПЦ, а коју је у име РПЦ

Православие.ru, посећено 2. јануара 2021, <https://pravoslavie.ru/archiv/lubenskijraskol.htm>. Раскол је понео назив „Лубенски“ по граду Лубни (Лубны) који се налази у Полтавској области Украјине.

¹³ О формирању Украјинског Егзархата видети такође: Данилушкинъ, *Исторія Русской Православной Церкви*, 196.

¹⁴ „Определение об Украинской Православной Церкви“, Тачка 5.

¹⁵ „Определение об Украинской Православной Церкви“, Тачка 6.

¹⁶ „Определение об Украинской Православной Церкви“, Тачка 8.

¹⁷ Према званичном документу РПЦ који носи назив „Положение о наградах Русской Православной Церкви“, а којим је уређено додељивање права, награда и одликовања члановима РПЦ, право ношења друге панагије у РПЦ имају само Патријарх московски и све Русије и Митрополит кијевски и све Украјине. Предстојатељи других помесних Цркава које се налазе у саставу РПЦ могу носити другу панагију само у областима тих помесних Цркава којим управљају. Такође, ношење крста пред архијерејем на богослужбеним последовањима (входовима, литијама, итд) је право које важи само за Патријарха московског и све Русије и Митрополита кијевског и све Украјине, с тим што се тај крст носи пред Митрополитом кијевским и све Украјине само у областима којима он управља. О томе видети подробије: „Положение о наградах Русской Православной Церкви“, *Русская Православная Церковь — отдел внешних церковных связей*, 2017, 3, преузето 3. јануара 2021, <https://new.mospat.ru/documents/nagrady2017.pdf>.

¹⁸ „Грамота Алексея Второго, Божию милостию патриарха московского и всея Руси, митрополиту киевскому и всея Украины Филарету“, *Русская Православная Церковь — Архив официального сайта Московского Патриархата 1997–2009*, приступљено 28. децембра 2020, <https://mospat.ru/archive/page/sobors/1990-2/538.html>.

потписао тадашњи Патријарх РПЦ Алексеј II ратификована је у Свето–Даниловском манастиру у Москви, 27. октобра 1990. Тај званични документ РПЦ само потврђује решења Архијерејског Сабора РПЦ о УПЦ, донета на саборском заседању 25–27. октобра 1990. године, и уједно остаје писано сведочанство о додели новог статуса УПЦ. Из Грамате Патријарха Алексеја II не добијамо много нових информација у односу на информације које нам пружа Одлука Архијерејског Сабора РПЦ о УПЦ, али ипак сазнајемо да је 9. јула 1990. године у Кијеву одржан један Сабор архијереја УПЦ на коме је иницирано покретање решавања статуса УПЦ у оквиру РПЦ.¹⁹ Тај Сабор епископата УПЦ је за свог будућег предстојатеља једногласно изабрао Митрополита кијевског Филарета (Денисенка).²⁰ У Грамати је изражена жеља и брига Патријарха московског и све Русије да се УПЦ и убудуће руководи „свешћим и божанским канонима, обичајима Католичанске и Православне Цркве који су наслеђени од свешћих оца и одлукама (овој) Архијерејској Сабора“ што, како ће историја показати, део епископата УПЦ на челу са Митрополитом Филаретом неће испунити. Да Граматом није била предвиђена потпуна самосталност (аутокефалност) УПЦ видимо на основу претпоследњег пасуса, у коме стоји да је УПЦ *сједињена кроз РПЦ са Једном, Светом, Саборном и Апостолском Црквом*.²¹ Овом битном реченицом, али и целом Граматом, РПЦ је јасно указала епископату УПЦ да су добили статус мањи од аутокефалије, али неупоредиво виши од обичне аутономије.²²

Патријарх московски и све Русије Алексеј II је свечано уручио поменути Грамату Митрополиту кијевском и све Украјине Филарету у Храму Свете Софије у Кијеву, после савршене Свете Литургије, 28. октобра 1990.

1.2. Устав о управљању УПЦ

Устав о управљању УПЦ²³ је највиши канонско–правни документ који регулише живот ове помесне Цркве. Међутим, то није једини документ такве врсте у УПЦ. У глави II, чланови 7. и 8. Устава УПЦ, наводи се да постоји Устав који је општеобавезујући за читаву УПЦ,²⁴ као и Устав

¹⁹ „Грамота Алексия Второго“.

²⁰ „Грамота Алексия Второго“.

²¹ „Грамота Алексия Второго“.

²² УПЦ је добила статус неупоредиво виши или бољи, него што је то случај са другим аутономним и самосталним Црквама које се налазе у оквиру РПЦ. Статус УПЦ је, заправо, најближи аутокефалији.

²³ Устав Украинской Православной Церкви, у даљем тексту — Устав УПЦ. Реч је о Уставу УПЦ из 2007. Текст Устава УПЦ видети на: <https://azbyka.ru/otechnik/dokumenty/ustav-ukrainskoj-pravoslavnoj-tserkvi/>.

²⁴ Види: Устав УПЦ, гл. II, чл. 7.

који је важећи само за Кијевску митрополију²⁵ као једну целину у оквиру УПЦ.²⁶ И један и други Устав доноси, а по потреби у њих уноси измене и допуне, Сабор УПЦ коме припада врховна власт у УПЦ.²⁷ Такође, постоје и други устави који уређују функционисање мањих синодских тела и за чије доношење је надлежан Свети Синод УПЦ.²⁸

У садржину Устава УПЦ имплементирана је Одлука Архијерејског Сабора РПЦ, од 25–27. октобра 1990. године, као и битне ставке из Грамате патријарха Алексеја II, при чему члан 1. у глави I Устава УПЦ одмах истиче статус самосталности и независности УПЦ у њеном ујрављању и орјанизовању,²⁹ док члан 5 говори о УПЦ као *самоујравном делу РПЦ*.³⁰ У чему се огледају самосталност, независност и самоуправност УПЦ који су садржани у споменутом Уставу УПЦ? Читајући пажљиво споменути Устав запажамо да предстојатеља УПЦ бира Сабор епископа (Архијерејски Сабор) који одређује и процедуру његовог избора.³¹ Осим тога, Сабор УПЦ дефинише и усваја Устав УПЦ, као и Устав Кијевске Митрополије.³² Свети Синод УПЦ бира и поставља епархијског архијереја који након избора добија од Митрополита кијевског и све Украјине указ о постављењу на епархију.³³

Организациона структура УПЦ прати следећи низ:

- врховна духовна власт припада Сабору УПЦ као врховном црквено-управном телу;
- ниже црквено-управно тело је Сабор епископа УПЦ;— Свети Синод је ниже црквено-управно тело у односу на Сабор епископа и делује у складу са својим ингеренцијама у периоду између одржавања епископских сабора;³⁴

²⁵ Види: Устав УПЦ, гл. II чл. 8.

²⁶ О паралелном постојању два Устава у УПЦ сазнајемо и на основу главе III, чланови 10 и 11 Устава УПЦ. Међутим, та два Устава нису у колизији зато што је Устав Кијевске митрополије УПЦ обавезујући само за област коју обухвата Кијевска митрополија. То наравно не значи да се Кијевска митрополија влада само по Уставу Кијевске митрополије. Напротив. За њу је управо обавезујући Устав УПЦ, док Устав Кијевске митрополије само додатно уређује живот Кијевске митрополије.

²⁷ Види: Устав УПЦ, глава II, члан 1.

²⁸ Види: Устав УПЦ, глава IV, члан 7, ст. г.

²⁹ Види: Устав УПЦ, глава I, члан 1.

³⁰ Види: Устав УПЦ, глава I, члан 5.

³¹ Види: Устав УПЦ, глава III, члан 9, као и глава V, члан 2.

³² Види: Устав УПЦ, глава II, члан 7.

³³ Види: Устав УПЦ, глава VII. А, члан 7.

³⁴ Види: Устав УПЦ, глава IV, члан 1, и даље. У надлежност Светог Синода спада и формирање или укидање епархија, као и промена граница епархија. Таква одлука потврђује се на наредном Сабору епископа УПЦ који се одржи након њеног доношења.

— на челу УПЦ налази се Митрополит кијевски и све Украјине.³⁵

У Српској Православној Цркви не постоји управно тело устројено по принципу Сабора УПЦ. Наиме, Сабор УПЦ чине: архијереји, клирици, монаси и лаици, док Сабор епископа УПЦ чине само епископи (како активни, тако и викарни епископи).³⁶ Оно што је у нашој помесној Цркви Свети Архијерејски Сабор, то је у УПЦ Сабор епископа.³⁷ Устав УПЦ је писан по узору на Устав РПЦ. Сходно Уставу РПЦ, највише црквенозаконодавно тело је Помесни Сабор и њему је подређен Архијерејски Сабор РПЦ.³⁸

Следствено, наредно питање гласи: на који начин Устав УПЦ изражава повезаност, односно јединство УПЦ са РПЦ? Међусобну повезаност УПЦ и РПЦ констатујемо на основу следећих чланова Устава УПЦ: глава I, чланови 3–5; глава II, члан 6, тачка б, в; глава V, чланови 2, 4, 7. и 15. Наведени чланови јасно указују да је УПЦ дужна да чува своје јединство са РПЦ (и уједно са свим помесним православним Црквама кроз РПЦ) путем спровођења одлука Помесних Сабора и Архијерејских Сабора РПЦ, али и поврх свега исказивањем поштовања и молитвеног спомињања на богослужењима имена Патријарха московског и све Русије, од кога пак Митрополит кијевски и све Украјине добија благослов и грамату за управљање УПЦ. Члан 7. у глави V Устава УПЦ говори о Митрополиту кијевском и све Украјине као *сталном члану Светиот Синода РПЦ*. Устав РПЦ открива нам у глави V, члан 4 важност УПЦ за РПЦ и на тај начин што као првог, сталног члана Светог Синода РПЦ наводи Митрополита кијевског и све Украјине.³⁹

Коначно, остали чланови Устава УПЦ говоре о унутрашњем устројству УПЦ и не пружају битне информације из којих је могуће нешто више сазнати о статусу УПЦ у оквиру РПЦ.

³⁵ Види: Устав УПЦ, глава V.

³⁶ Упореди Устав УПЦ, глава II, члан 2, и глава III, члан 2.

³⁷ Упореди Устав СПЦ, члан 10, тачка 1, чланови 56–57 (и даље) са Уставом УПЦ, глава III, члан 2, и даље.

³⁸ Види: „Устав Русской Православной Церкви, гл. II. Поместный Собор“, Русская Православная Церковь — Официальный сайт Московского Патриархата, посећено 18. јануара 2021, <http://www.patriarchia.ru/db/text/133117.html>. Отуда и у Уставу УПЦ налазимо црквенозаконодавно тело — Сабор УПЦ, који је формиран по принципу Помесног Сабора РПЦ.

³⁹ Устав РПЦ, глава V, члан 4. Свети Синод РПЦ састоји се од председавајућег, Свјатјејшег Патријарха, девет сталних и пет привремених чланова (глава V, члан 3), а међу свим дотичним архијерејима који се налазе на челу веома значајних епископских катедри у РПЦ, најистакнутији је Митрополит кијевски и све Украјине који је у хијерархијском поретку одмах иза Патријарха московског и све Русије.

1.3. Положај УПЦ према Уставу РПЦ

Најважнији канонско – правни документ који уређује живот РПЦ свакако је Устав РПЦ.⁴⁰ Све до доношења Устава РПЦ, ова помесна православна Црква руководила се *Одлукама Помесног Сабора РПЦ из 1917–1918*,⁴¹ а почев од времена Патријарха Сергија (Страгородског) правни документ који је био обавезујући за РПЦ била је *Уредба о управљању РПЦ*.⁴² У наведеним правним документима нема пуно

⁴⁰ Први Устав РПЦ (Устав об управлении Русской Православной Церкви) донет је на Помесном Сабору РПЦ 8. јуна 1988. и састоји се од петнаест глава. Пројекат тог Устава израдио је тадашњи Архиепископ смоленски и вјаземски Кирило Гундјајев (садашњи Патријарх РПЦ). Устав РПЦ који је саставио тадашњи Архиепископ Кирило доживео је низ измена и допуна које су извршене на Архијерејским Саборима РПЦ одржаним 1990. и 1994. у Москви.

Садашњи Устав РПЦ донет је на Архијерејском Сабору РПЦ 2000. године. Он је такође доживео низ исправки, измена и допуна на Архијерејским Саборима РПЦ одржаним 2008, 2011, 2013, 2016, да би свој садашњи облик попримио након измена и допуна прихваћених од стране Архијерејског Сабора РПЦ из 2017. На овом новом Уставу РПЦ такође је радио Митр. смоленски и калињинградски Кирило Гундјајев (садашњи Патријарх РПЦ), који је био председник Синодске комисије задужене за измену Устава РПЦ. О Уставу РПЦ из 1988. и Уставу РПЦ из 2000. видети опширније: „Устав Русской Православной Церкви“, Древо — открытая православная энциклопедия, посећено 15. јануара 2021, <https://drevo-info.ru/articles/17770.html>. Такође, треба поменути да је 1991. Комисија Светог Синода РПЦ, која је била задужена за ревизију Устава РПЦ из 1988, сачинила *Грађански устав РПЦ* (Гражданский устав Русской Православной Церкви) који је имао за циљ да пред грађанским властима РСФСР представи РПЦ као правно лице које овладава свим правима која припадају једном правном лицу. Грађански устав РПЦ је одобрен, не само од стране Светог Синода РПЦ, већ и од Министарства правде СССР 1991. Штавише, Грађански устав РПЦ састоји се од четири главе у којима је у најкраћим цртама приказан статус РПЦ, њена историја, структура и циљ њене делатности (мисија) РПЦ. О Грађанском уставу РПЦ видети подробније: „Устав об управлении Русской Православной Церкви“, Древо — открытая православная энциклопедия, посећено 15. јануара 2021, <https://drevo-info.ru/articles/26567.html>.

⁴¹ Види: Герд Штриккер, сост., *Русская Православная Церковь в советское время (1917–1991) — Материалы и документы по истории отношений между государством и Церковью* (Москва: Пропилеи, 1995).

⁴² Овај документ под насловом — *Положение об управлении Русской Православной Церкви* — јесте канонско–правни документ са којим је покушано прецизније уређење живота РПЦ. У њему се налазе поглавља која говоре како о црквеним телима (Патријарх, Свети Синод, епархије, парохије), тако и о њиховим дужностима, правима и организацији. Иако се све одредбе *Положения* односе и на УПЦ, о њој има само индиректног спомена у члану 19, где се истиче да је један од тројице сталних чланова Светог Синода РПЦ Митрополит кијевски. О томе видети у: Штриккер, *Русская Православная Церковь в советское время (1917–1991)*, 137 — *Положение об управлении Русской Православной Церковью*. При томе, треба навести да је *Положение* донето на Помесном Сабору РПЦ, одржаном 31. јануара 1945. Оно што је за нас нарочито занимљиво јесте податак да су у раду тог Помесног Сабора, поред представника других помесних православних Цркава, учествовали и представници наше помесне Цркве

спомена о УПЦ. Једино занимљиво место у Одлукама Помесног Сабора РПЦ које се може довести у везу са УПЦ јесте тачка 4, у делу Одлука које говоре о Светом Синоду и Вишем Црквеном Савету. У тој тачки која описује састав Светог Синода РПЦ, одмах након Патријарха, наводи се Митрополит кијевски као једини стални члан Светог Синода РПЦ.⁴³

У Уставу РПЦ целокупна глава Х посвећена је УПЦ, дефинишући њен положај у оквиру РПЦ. Члан 1 главе Х говори да је УПЦ самоуправна са правима широке аутономије.⁴⁴ Умногоструко разумевање појам као што је *широка аутономија*, прецизиран је кроз остале чланове⁴⁵ који ближе одређују статус УПЦ. До одговарајућег објашњења канонско-правне регулативе УПЦ као *самосталне и независне у свом управљању*, можемо закључити на основу чланова 4, 5, 7, 8 и 12 Устава РПЦ који директно или индиректно указују на статус УПЦ. Самосталност и независност УПЦ се јасно и недвосмислено очитује у члану 8, сходно чему закључујемо да УПЦ сама формира епархије у областима којима управља,⁴⁶ при чему је та независност недвосмислена у члану 12 који говори о томе да УПЦ има своју врховну црквено-судску инстанцу (Архијерејски Сабор).⁴⁷ У

предвођени Митрополитом скопским Јосифом (Цвијовићем). О томе видети: Протоиереј Владислав Џипин, *История Русской Православной Церкви. 1917–1990 / Учебник для православных духовных семинарий* (Москва: Издательский дом „Хроника“, 1994). Осим тога, доношењу Положения претходило је усвајање једног документа у виду пројекта «*Основных положений управления Русской Православной Патриаршей Церкви*» из 1943. Тај документ настао је на иницијативу Патријарха Сергија (Страгородског) с циљем да се од сувереног управљања РПЦ од стране Патријарха, сама РПЦ врати саборном начину управљања, то јест да се врховна духовна власт врати Сабору РПЦ. У том документу нема директног спомињања УПЦ (Кијевске митрополије). О том документу видети подробије: Сергей Леонидович Звонарев, „Проект «Основных положений управления Русской Православной Патриаршей Церкви» 1943 г.— малоизвестный документ по истории высшего церковного управления“, *Вестник церковной истории: Ежеквартальное научное издание*, Выпуск № 2 (10) (2008): 271–278 (доступно и онлајн: Седмица.ру — Церковно-Научный Центр «Православная Энциклопедия», преузето 15. децембра 2020, <https://www.sedmitza.ru/lib/text/692055/>).

⁴³ Свети Синод су чинили, осим Патријарха московског и све Русије, и Митрополит кијевски (једини стални члан Светог Синода РПЦ уз Патријарха), као и још једанаест архијереја. Од тих једанаест архијереја њих шесторицу је бирао Помесни Сабор РПЦ на период од 3 године, а петорицу на период од 1 године учешћа у раду Светог Синода. О томе видети подробије: Штриккер, *Русская Православная Церковь в советское время (1917–1991)*, 4 Определение [Собора] о Священном Синоде и Высшем Церковном Совете (7.12.1917).

⁴⁴ Види: Устав РПЦ, глава Х, члан 1.

⁴⁵ Глава Х Устава РПЦ садржи 13 чланова.

⁴⁶ Свети Синод УПЦ формира или укида епархије, а такође одређује и границе епархија. Одлука коју донесе Свети Синод УПЦ о формирању или укидању епархије бива потврђена на првом Архијерејском Сабору УПЦ који буде одржан после доношења наведених одлука. Види: Устав РПЦ, глава Х, члан 8.

⁴⁷ Члан 12, глава Х Устава РПЦ јасно говори да у УПЦ делује њена лична (*собственная*) врховна црквено-судска инстанца у виду Архијерејског Сабора, што наводи на за-

складу са наведеним члановима Устава РПЦ можемо, између осталог, разумети и на који начин је организована УПЦ.⁴⁸

Канонска повезаност УПЦ са РПЦ изражена је члановима 2, 3, 6, 9, 10, 11. и 13.⁴⁹ Да је УПЦ важна за РПЦ видимо и на основу члана 9, према коме су сви архијереји УПЦ учесници и Помесног и Архијерејског Сабора РПЦ.⁵⁰

2. Положај УПЦ у оквиру РПЦ у односу на положај аутономних Цркава, самоуправних Цркава и Егзархата РПЦ

С обзиром на то да је територија која се налази под јурисдикцијом РПЦ огромна, не треба да чуди чињеница да у њеном оквиру има више

кључак да РПЦ ни на који начин не може (или не би требала) мењати одлуке донете на Архијерејском Сабору УПЦ. На основу другог дела члана 12, јасно је да одлуке о изрицању најстрожих канонских забрана (доживотној забрани свештенослужења, рашчињењу клирика, одлучењу од Цркве) изриче епархијски архијереј, али исте као коначне потврђују Митрополит кијевски и све Украјине и Свети Синод УПЦ. Такву коначну одлуку, када је реч о изрицању најстрожих канонских мера, доносе предстојатељи аутокефалних православних Цркава, што опет указује на особити статус УПЦ у оквиру РПЦ.

⁴⁸ Организација УПЦ је дефинисана у Уставу УПЦ, чему је посвећен претходни одељак овога рада и у целости је сагласна са члановима главе X Устава РПЦ који описују статус УПЦ. Уп. Устав УПЦ, глава II, IV, V са Уставом РПЦ, глава X, чланови 4, 5, 7, 8 и 12.

⁴⁹ Наведени чланови Устава РПЦ сагласни су са члановима из Устава УПЦ којима је исказана канонска повезаност УПЦ са РПЦ, и говоре о: управљању УПЦ у складу са Одлукама Архијерејског Сабора РПЦ из 1990. и Граматом Патријарха Алексеја II (члан 3), о спомињању имена Патријарха московског и целе Русије на богослужењима УПЦ пре имена предстојатеља УПЦ (члан 6), о обавезујућем карактеру одлука Помесног и Архијерејских Сабора читаве РПЦ за УПЦ (члан 10), о примању Светог мира освећеног од Патријарха московског и све Русије (члан 13). О томе видети опширније: Устав РПЦ, глава X, чланови 2, 3, 6, 9, 10, 11. и 13.

⁵⁰ Види: Устав РПЦ, глава X, члан 9. У наведеном члану каже се такође да архијереји УПЦ учествују и у заседањима Светог Синода. Као што је већ претходно истакнуто, као први стални члан Светог Синода РПЦ (одмах након Патријарха који је председавајући Светим Синодом), наводи се Митрополит кијевски и све Украјине. Но ипак, међу члановима који нису стални у саставу Светог Синода РПЦ могу се наћи и други архијереји УПЦ. Отуда се у члану 9 спомиње да архијереји УПЦ, осим што учествују у раду Помесног и Архијерејских Сабора РПЦ, могу учествовати као чланови и у заседањима Светог Синода РПЦ. Изузев предстојатеља УПЦ (Митрополита кијевског и све Украјине), ниједан други архијереј УПЦ не може бити стални члан Светог Синода РПЦ из разлога што су стални чланови Светог Синода УПЦ, или предстојатељи аутономних Цркава које су део РПЦ, или су пак то митрополити оних митрополија РПЦ које су од изузетне важности за РПЦ (на пример Митрополија Санкт-петербургшка и ладошка). Такође, треба напоменути да када се у Уставу РПЦ спомиње *Свети Синод (Священный Синод)*, тада се мисли на Свети Синод целокупне РПЦ, док се за Свети Синод УПЦ или других помесних Цркава које улазе у састав РПЦ (аутономне Цркве, самоуправне Цркве, Егзархати) користи само термин *Синод*.

О саставу Светог Синода РПЦ види: Устав РПЦ, гл. V, чл. 4–5.

помесних Цркава које имају извесну врсту самосталности у односу на РПЦ. Према важећем Уставу РПЦ, у њеном оквиру делују две аутономне Цркве,⁵¹ четири самоуправне Цркве⁵² и један Егзархат.⁵³ Наведене помесне Цркве немају такав степен самосталности у односу на РПЦ у мери у којој га има УПЦ. У чему се, заправо, огледа повлашћени положај УПЦ у оквиру РПЦ у односу на друге помесне Цркве које су део РПЦ?

Предстојатеља аутономне Цркве бира Архијерејски Сабор те Цркве, као што је то случај и са избором предстојатеља УПЦ, с тим што избор предстојатеља УПЦ Патријарх РПЦ само благосиља (*блајословљаеџ*), саглашавајући се са тим избором, док избор предстојатеља аутономне Цркве Патријарх РПЦ потврђује, односно одобрава (*уџверждаеџ*).⁵⁴ Сходно томе, Патријарх РПЦ може и да не одобри избор предстојатеља аутономне Цркве, што се не може догодити приликом избора предстојатеља УПЦ. Избор предстојатеља самоуправне Цркве је у још зависнијем положају од патријарха РПЦ и Светог Синода РПЦ у односу на избор предстојатеља аутономне Цркве. Предстојатеља самоуправне Цркве бира Архијерејски Сабор те Цркве, али са листе кандидата коју одобри Патријарх РПЦ и Свети Синод РПЦ, што је далеко од степена самосталности којим располаже УПЦ приликом избора свог предстојатеља.⁵⁵ Егзархат је по питању избора предстојатеља најзависнији од РПЦ, зато што егзарха директно бира Свети Синод РПЦ, при чему тај избор бива потврђен патријарашким Указом (декретом).⁵⁶

Степен зависности помесних Цркава од РПЦ констатујемо и у члановима Устава РПЦ који говоре о организовању црквено–административних јединица (епархија). УПЦ је, и у том случају, такође у привилегованијем положају у односу на друге помесне Цркве које су део РПЦ. Тако је у члану 8 главе X Устава РПЦ дефинисано да о формирању и укидању епархија на територији УПЦ одлучује Синод УПЦ, док је у самоуправним Црквама и Егзархатима ситуација другачија. Наиме, у самоуправним Црквама и Егзархатима одлуку о формирању или укидању епархија, као и одређивање граница епархија, доноси Патријарх московски и све Русије

⁵¹ Аутономне Цркве су Кинеска Православна Црква и Јапанска Православна Црква. Види: Устав РПЦ, глава XI.

⁵² Самоуправне Цркве у оквиру РПЦ су: Литванска Православна Црква, Православна Црква Молдавије и Естонска Православна Црква, при чему је у глави 12 Устава РПЦ, посвећеној Самоуправним Црквама, у члану 17 одређено да се у Самоуправне Цркве убраја и Руска Православна Загранична Црква. Види: Устав РПЦ, глава XII, члан 17.

⁵³ На територији Белорусије делује Белоруски Егзархат или, како се званично назива та помесна Црква — „Белоруска Православна Црква“. Види: Устав РПЦ, глава XIII.

⁵⁴ Упореди главу X, чл. 5 са главом XI, чланом 5 Устава РПЦ.

⁵⁵ Упореди главу X, члан 5 са главом XII, чланом 4 Устава РПЦ.

⁵⁶ Види: Устав РПЦ, гл. XIII, чл. 9.

заједно са Светим Синодом РПЦ.⁵⁷ У глави XI Устава РПЦ, која се односи на аутономне Цркве у оквиру РПЦ, нема члана који говори о томе ко уређује питање статуса епархија у оквиру аутономних Цркава, што може дозволити тумачење да одлуку о формирању или укидању епархија на територији аутономних Цркава доносе Синоди тих Цркава.⁵⁸

Када је реч о уставима помесних Цркава које улазе у састав РПЦ, према Уставу РПЦ запажамо да свака помесна Црква доноси свој Устав. УПЦ доноси Устав који потврђује њен предстојатељ, а само формално га одобрава Патријарх московски и све Русије.⁵⁹ У аутономним Црквама и самоуправним Црквама доношење Устава је у надлежности Сабора тих Цркава, с тим што Устав аутономне Цркве најпре бива послан у виду предлога Патријарху московском и све Русије ради добијања његове писмене сагласности (одобрења) по питању тог Устава,⁶⁰ док Устав самоуправне Цркве треба добити одобрење Светог Синода РПЦ и бити потврђен од стране Патријарха московског и све Русије.⁶¹ Устав Егзархата РПЦ доноси Синод тог Егзархата и тај Устав пролази исту процедуру као и Устав самоуправне Цркве.⁶² Следствено, нема никакве сумње да је УПЦ и у погледу доношења тог најважнијег канонско – правног документа, којим се уређује живот једне Цркве и путем кога се може значајно утицати на статус те Цркве, у особито привилегованом положају.

Поводом тематике избора архијереја како у УПЦ, тако и у аутономним Црквама, треба напоменути да архијереје самостално бирају синоди тих Цркава,⁶³ док је у самоуправним Црквама и Егзархатима ситуација другачија. Синод самоуправне Цркве бира архијереје на основу броја оних кандидата које одобри Патријарх московски и све Русије,⁶⁴ док епархијске и викарне архијереје Егзархата бира и поставља Свети Синод РПЦ на предлог Синода Егзархата.⁶⁵ Упоредо са тим, не треба заборавити да су одлуке Помесног и свих Архијерејских Са-

⁵⁷ Упореди главу X, члан 8, са главом XII, чланом 8 и главом XIII, чланом 13 Устава РПЦ. Истину за вољу, Патријарх московски и све Русије и Свети Синод РПЦ доносе одлуку о формирању или укидању епархија на предлог Синода самоуправне Цркве или Синода Егзархата, али то опет значи да Патријарх и Свети Синод РПЦ могу један такав предлог и одбити, уколико сматрају да није од користи за РПЦ.

⁵⁸ У глави XI Устава РПЦ веома значајан је члан 2 који говори да одлуку о формирању или укидању аутономне Цркве, као и одлуку о одређивању њених граница, доноси Помесни Сабор.

⁵⁹ Види: Устав РПЦ, глава X, члан 3.

⁶⁰ Види: Устав РПЦ, глава XI, члан 12.

⁶¹ Види: Устав РПЦ, глава XII, члан 13.

⁶² Види: Устав РПЦ, глава XIII, члан 6.

⁶³ Упореди главу X, члан 7 и главу XI, члан 8 Устава РПЦ.

⁶⁴ Види: Устав РПЦ, глава XII, члан 9.

⁶⁵ Види: Устав РПЦ, глава XIII, члан 12.

бора РПЦ обавезујућег карактера за све помесне Цркве које се налазе у саставу РПЦ.

Све помесне Цркве, укључујући и УПЦ, које улазе у састав РПЦ своју зависност од ње, али и јединство са поменутом помесном Црквом, као и читавим православним светом, пројављују кроз спомињање имена Патријарха московског и све Русије на богослужењима⁶⁶ и путем добијања Светог мира освећеног од стране Патријарха московског и све Русије.⁶⁷

Закључак

На основу претходно изложеног, могуће је закључити да је статус широке аутономије са којим располаже УПЦ у оквиру РПЦ јединствен у оквиру РПЦ, али и у целом православном свету, јер омогућује знатна права једној Цркви која није аутокефална, већ аутономна. У појединим деловима докумената који дефинишу статус УПЦ у оквиру РПЦ, приметно је да УПЦ располаже правима којима располажу само аутокефалне Цркве (примера ради, УПЦ сама доноси свој Устав и уређује сопствену административну поделу). Таква права немају неке друге помесне Цркве из православног света које имају статус аутономије, попут Критске митрополије која има статус полу-аутономије у односу на Цариградску патријаршију,⁶⁸ па чак ни неке наводно аутокефалне „Цркве“ (узмимо за пример такозвану Православну Цркву Украјине, а која је много зависнија од Цариградске патријаршије, него УПЦ од РПЦ).

Иако све помесне Цркве које су део РПЦ имају извесну самосталност у односу на РПЦ, оне стоје у јединству са РПЦ најпре путем држања одлука које донесе Помесни или Архијерејски Сабор РПЦ. Поменути сабори, како Помесни, тако и архијерејски, али и њихове одлуке нису страни помесним Црквама које су део РПЦ, зато што у њима учествују сви архијереји РПЦ, укључујући и све архијереје помесних Цркава које се налазе у саставу РПЦ. Тиме је РПЦ сачувала принцип саборности, док се најважнија питања која се тичу њене целовитости и јединства решавају саборно, односно благодарећи учешћу свих њених чланова — помесних Цркава.

⁶⁶ Упореди главу X, члан 6; главу XI, члан 7; главу XII, члан 7, и главу XIII, члан 11 Устава РПЦ.

⁶⁷ Упореди главу X, члан 13; главу XI, члан 14; главу XII, члан 15, и главу XIII, члан 14 Устава РПЦ.

⁶⁸ О статусу Критске митрополије видети опширније: Irini Christinakis Glaros, "The Autonomous and Semi-Autonomous Regime of the Church of Crete." *Teologia: revista Facultății de Teologie Ortodoxa din Arad*, anul XIV, no. 3–4 (2010): 114–121.

Оно што би у нашем случају могло бити веома интересантно и подстицајно, тиче се начина на који је РПЦ дефинисала положај УПЦ, сачувавши је у свом окриљу, будући да се наша Српска Православна Црква суочава са питањем разрешења такозваног „Македонског раскола“ и потоњим устројством Охридске архиепископије. Иако је наша помесна Црква донела Устав знатно пре РПЦ, по коме се управља још од 1931, допуњавајући га 1947. и 1957, треба истаћи да постоји потреба за унапређењем тог канонско–правног акта. Још од времена доношења Устава СПЦ, много тога се променило у уређењу и делатности наше помесне Цркве, па је следствено отворено и питање Охридске архиепископије.

Истовремено, радује нас трудбеништво епископа наше Цркве и савремених теолога који су се потрудили да темељно размотре постојећи Устав СПЦ и сачине предлоге о његовим изменама и допунама или пак, о доношењу новог Устава. Према нацртима раније објављиваног предлога новог Устава СПЦ, приметно је да је статус Охридске архиепископије, уопште узевши, дефинисан по угледу на пример статуса УПЦ у оквиру РПЦ. Очигледно је да су се наши учитељи вере и учесници у раду Комисије формиране тим поводом, послужили оним одредбама Устава РПЦ које дефинишу статус УПЦ у оквиру РПЦ, како би уз помоћ таквих одредаби дефинисали статус Охридске архиепископије у нашој помесној Цркви. Дакле, примери из других помесних Цркава итекако могу бити поучни.

Напоследку, надамо се и верујемо да ће УПЦ у оквиру РПЦ остати у јединству са свим помесним православним Црквама, да ће предстојатељи неких помесних православних Цркава потиснути у себи тежњу за првенством у Цркви која се манифестује путем борбе око превласти над одређеним митрополијама, архиепископијама, али и да принцип саборности у Католичанској Цркви, као израз љубави на коју Господ Исус Христос позива, неће бити нарушен, већ да ће се на темељу Богочовека као Крајеугаоног камена превазићи сва спорења, укључујући и она која се тичу јурисдикције.

* * *

Библиографија

Извори:

Азбука веры. „Устав Украинской Православной Церкви 2007.“ Приступљено 12. јануара 2021. <https://azbyka.ru/otechnik/dokumenty/ustav-ukrainskoj-pravoslavnoj-tserkvi/>.

Русская Православная Церковь — Архив официального сайта Московского Патриархата 1997–2009. „Грамота Алексия Второго, Божию милостию Па-

триарха Московского и всея Руси, митрополиту Киевскому и всея Украины Филарету.“ Приступлено 28. децембра 2020. <https://mospat.ru/archive/page/sobors/1990-2/538.html>.

Русская Православная Церковь — Архив официального сайта Московского Патриархата 1997–2009. „Определение об Украинской Православной Церкви.“ Приступлено 25. децембра 2020. <https://mospat.ru/archive/page/sobors/1990-2/538.html>.

Русская Православная Церковь — Официальный сайт Московского Патриархата. „Устав Русской Православной Церкви 2017.“ Приступлено 15. јануара 2021. <http://www.patriarchia.ru/db/document/133114/index.html>.

Литература:

Данилушкинъ, Михаилъ Бориславичъ, сост. *Исторія Русской Православной Церкви. Огъ восстановаѣня Папїаршесѣства до нашихъ дней. Томъ 1: іоды 1917–1970*. Санкт-Петербургъ: Воскресение, 1997.

Древо — открытая православная энциклопедия. „Устав об управлении Русской Православной Церкви 1991.“ Приступлено 15. јануара 2021. <https://drevo-info.ru/articles/26567.html>.

Древо — открытая православная энциклопедия. „Устав об управлении Русской Православной Церкви 1988.“ Приступлено 15. јануара 2021. <https://drevo-info.ru/articles/17772.html>.

Древо — открытая православная энциклопедия. „Устав Русской Православной Церкви 2000.“ Приступлено 15. јануара 2021. <https://drevo-info.ru/articles/17774.html>.

Заев, Василий протоиерей. „История церковных расколов в Украине в XX веке.“ Refdb.ru. Преузето 17. септембра 2018. <https://refdb.ru/look/2808070.html>.

Звонарев, Сергей Леонидович. „Проект «Основных положений управления Русской Православной Патриаршей Церкви» 1943 г. — малоизвестный документ по истории высшего церковного управления.“ *Вестник церковной истории: Ежеквартальное научное издание*, Выпуск № 2 (10) (2008): 271–278 (доступно и онлајн: Sedmitza.ru — Церковно-Научный Центр «Православная Энциклопедия»). Преузето 15. децембра 2020. <https://www.sedmitza.ru/lib/text/692055/>.

Петрушко, Владислав Игоревич. „Из истории ‘Лубенского раскола’.“ Православие.ru. Посећено 2. јануара 2021. <https://pravoslavie.ru/archiv/lubenskijraskol.htm>.

Русская Православная Церковь — отдел внешних церковных связей. „Положение о наградах Русской Православной Церкви.“ Преузето 3. јануара 2021. <https://new.mospat.ru/documents/nagrady2017.pdf>.

Српска енциклопедија. „Устав Српске православне цркве (1931).“ Посећено 18. јануара 2021. http://srpskaenciklopedija.org/doku.php?id=устав_српске_православне_цркве_1931.

- Стойчев, Силвестер епископ белгородский. „Уставные документы Украинской Православной Церкви и ПЦУ: сравнительный анализ.“ Русская Православная Церковь: официальный сайт Московского Патриархата. Посећено 25. децембра 2020. <http://www.patriarchia.ru/db/text/5713133.html>.
- Теологија.нет. „Предлог Устава Српске Православне Цркве — Пећке патријаршије.“ Преузето 18. јануара 2021. <http://teologija.net/wp-content/uploads/2018/03/Predlog-Ustava-SPC-1.pdf>.
- Україна православна — Официальный сайт Украинской Православной Церкви. „Краткая хроника событий раскола.“ Посећено 2. јануара 2021. http://pravoslavnye.org.ua/2004/06/kratkaya_hronika_sobitij_raskola/.
- Устав Српске Православне Цркве*. 2. издање Светог Архијерејског Синода. Београд: Свети Архијерејски Синод, 1957 (1. издање 1947). Преузето 2. јануара 2021. [https://projuris.org/RETROLEX/Ustav%20Srpske%20pravoslavne%20crkve%20\(1947\).pdf](https://projuris.org/RETROLEX/Ustav%20Srpske%20pravoslavne%20crkve%20(1947).pdf).
- Цыпин, Владислав протоиерей. *История Русской Православной Церкви. 1917–1990 / Учебник для православных духовных семинарий*. Москва: Издательский дом „Хроника“, 1994.
- Штриккер, Герд, сост. *Русская Православная Церковь в советское время (1917–1991) — Материалы и документы по истории отношений между государством и Церковью*. Москва: Пропилеи, 1995.
- Glaros, Irini Christinakis. “The Autonomous and Semi-Autonomous Regime of the Church of Crete.” *Teologia: revista Facultății de Teologie Ortodoxa din Arad*, anul XIV, no. 3–4 (2010): 114–121.

Примљено: 29. 8. 2017.

Исправљено: 9. 9. 2021.

Одобрено: 10. 9. 2021.

POSITION OF THE UKRAINIAN ORTHODOX CHURCH WITHIN THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH: THE ASPECTS OF CANON LAW

Srdan Tomašević
*Faculty of Orthodox Theology,
University of Belgrad*

Summary: *In this paper, we consider the status of the Ukrainian Orthodox Church within the Russian Orthodox*

Church. Through analysis of the most important canonical legal documents relating to the Ukrainian Orthodox Church, we are trying to explain the position of the Ukrainian Orthodox Church within the Russian Orthodox Church. Also, in this paper we are trying to explain the term as broad autonomy of the Ukrainian Orthodox Church, as well as terms independence, autonomy and self-government of the Ukrainian Orthodox Church. The first part of this paper is focused on the analysis of official documents that define the status of the Ukrainian Orthodox Church within the Russian Orthodox Church and those are the following documents: Decision of the Council of Bishops of the Russian Orthodox Church concerning the Ukrainian Orthodox Church (the decision was made on October 27, 1990), Decree of the Moscow patriarch Alexei II addressed to metropolitan of Kiev Filaret Denisenko, Constitution of the Ukrainian Orthodox Church, Constitution of the Russian Orthodox Church. The second part of the paper is devoted to a comparative analysis of the status of the Ukrainian Orthodox Church and other Churches that are part of the Russian Orthodox Church. The aim of this paper is to show the special status of the Ukrainian Orthodox Church within the Russian Orthodox Church and to point out the exceptional importance of the Ukrainian Orthodox Church for the Russian Orthodox Church.

Key words: *Ukrainian Orthodox Church, autonomy and independence, self-government, broad autonomy, Constitution of the Ukrainian Orthodox Church, Constitution of the Russian Orthodox Church.*

СТРАДАЊЕ СРПСКИХ АРХИЈЕРЕЈА у ПРВОМ СВЕТСКОМ РАТУ

Милован Парезановић*
Архиепископија
београдско-карловачка,
Београд

Апстракт: У току Првог светског рата са простора Србије и Црне Горе, уз стотине хиљада припадника српског народа и неколико стотина свештеника и свештеномонаха, страдали су и архијереји и то на различите начине: убијени, интернирани и протерани у избеглиштво. У раду се прегледно приказује страдање архијереја од аустроугарског и бугарског окупатора.

Архијереји чије је страдање описано су: Митрополит Србије Димитрије (Павловић) (1905–1920), Митрополит скопски Викентије (Крцић) (1905–1915), Митрополит пећки Гаврило (Дожић) (1913–1920), Епископ нишки Доситеј (Васић) (1913–1933), Епископ шабачки Серије (Георгијевић) (1905–1919), Епископ велешко-дебарски Варнава (Росић) (1913–1920) и умировљени Митрополит рашко-призренски Нићифор (Перић) (1901–1911).

Кључне речи: архијереј, Први светски рат, страдање, Српска Православна Црква, мучеништво.

1. Српска Црква уочи Првог светског рата

Православни Срби су, непосредно пре почетка Првог светског рата, били настањени у више области на просторима Краљевине Србије, Краљевине Црне Горе и Аустроугарске империје која је 1908. анектирала Босну и Херцеговину. Упоредо са тим, окупирани простори Србије и Црне Горе били су у канонско-правном смислу организовани на следећи начин:

* m.parezanovic@gmail.com.

1. Православна Црква у Краљевини Србији са центром у Београду, која се састојала од епархија: београдске (Митрополит Димитрије Павловић), жичке (упражњене 1913. услед упокојења Епископа Саве Бараћа), нишке (Епископ Доситеј Васић), шабачке (Епископ Сергије Георгијевић) и тимочке (упражњене 1913. због умировљења Епископа Мелентија Вујића). Почев од октобра 1912, у границама Краљевине Србије била је и Православна Црква у Старој и Јужној Србији са центром у Скопљу. Заузимала је простор који је ослобођен од Османске империје 1912. и састојала се из епархија рашко-призренске (упражњене 1911. умировљењем Митрополита Нићифора Перића), скопске (Митрополит Викентије Крцић), велешко-дебарске (Епископ Варнава Росић) и епархија дојранске, битољске, охридске, преспанске, струмичке и пелагонијске — упражњених 1913. одласком архијереја бугарске, то јест егзархијске и цариградске јурисдикције.¹

2. Православна Црква у Краљевини Црној Гори са центром у Цетињу, која се састојала од епархија: цетињске (Митрополит Митрофан Бан), захумско-рашке (Епископ Кирило Митровић) и пећке (Митрополит Гаврило Дожић).

Почев од првих дана рата, целокупни клир, народ, као и покретна и непокретна имовина Српске Православне Цркве били су изложени страдању, поготово на просторима Србије и Црне Горе. Такође и на просторима Босне и Херцеговине, Далмације и Срема страдао је изванредан број свештеника и оштећени су црквени објекти. Велики број свештеника — преко 500 — био је интерниран по разним логорима у Аустроугарској и Бугарској, или су пак држани као таоци на пругама, мостовима и другим стратешким објектима. Током Првог светског рата убијено је, највећим делом од Бугара, или је померло по логорима од глади, око 400 свештеника и монаха. Известан број свештеника налазио се у избеглиштву (у Италији, Француској, Енглеској, Северној Африци и Грчкој), или у војним јединицама (као војни душебрижници, у болницама, депозитима, реконвалесцентним центрима, итд).

До краја 1919. Српска Православна Црква обухватала је области различитог културолошког и цивилизацијског наслеђа, политичког система и економског профила. У неким од ових области била је доминантна верска организација (у Србији и Црној Гори), а у неким је била измешана са другим верама, најпре са римокатоличком и исламском (у Аустроугарској, Босни и Херцеговини, Далмацији, Старој и

¹ Гардашевић 1971, 37–39.

Јужној Србији). Та ситуација неминовно се одражавала и на слободу деловања и положај архијереја и клира. Канонска и правна регулатива положаја Православне Цркве у наведеним областима била је различито дефинисана, што је додатно компликовало ситуацију, а која је коначно разрешена тек процесом уједињења српских црквених области после Првог светског рата, окончаним обнављањем Патријаршије на празник Сабора српских светитеља, 30. августа/12. септембра 1920.²

2. Страдање архијереја

2.1. Митрополит Србије Димитрије (Павловић) (1905–1920)

Већ првих дана рата, када су српска Војна команда, Влада, Скупштина и готово цео централни административни апарат државе били привремено измештени у Ниш, и сам Митрополит Димитрије нашао је ту прибежиште. Током готово годину и по дана боравка у Нишу, Митрополит је радио све што је могао да се одржи увид у стање свештенства и монаштва на простору који је окупиран од стране аустроугарске војске, као и на оном простору који је остао под српском контролом. У циљу подизања борбеног духа народа, а поготово припадника војске, Митрополит је пред Божић, крајем децембра 1914, објавио божићну поруку адресовану на команданта српских војних снага, регента Александра Карађорђевића, офицере и војнике, као и Божићну посланицу упућену српском православном народу у Србији и осталим областима.³ Митрополитова божићна порука читана је официрима и војсци током празничног тродневља по свим војним јединицама, а у исто време читана је народу и Божићна посланица током богослужења у црквама и манастирима који су били под српском влашћу.⁴

Иако у тешким условима избеглиштва, Митрополит Димитрије није клонуо духом већ је вршио архипастирске дужности у новонасталим околностима, трудећи се да што више помогне унесрећеном народу и свештенству. У том контексту, имао је у виду и онај део народа који је избегао ван граница Србије, тражећи уточиште од страдања и аустроугарских злочина под окриљем савезничких држава. Зато је, у својству духовног поглавара српског народа, крајем марта 1915. године упутио

² Веселиновић 1971, 13–35.

³ Живојиновић 2013, 216.

⁴ Живојиновић 2013, 217.

писмо захвалности кардиналу Леону Амету, надбискупу Париза (1908–1920), првој личности Римокатоличке Цркве у Француској, у којем је исказао захвалност што је приликом прославе Дана Србије, одржане током месеца марта 1915. године, како у свим француским школама, тако и у школама које су под управом Римокатоличке Цркве, било изречено много речи о херојству српског народа у борби против заједничког непријатеља. Нарочито је истакао чињеницу да је српски народ вековима био штит Европе у борби против исламске инвазије са Истока.⁵ У одговору, датираном 31. марта 1915. године, кардинал Амет је изразио наду да ће српски народ и његова духовна мајка, Српска Црква издржати и ову борбу и ускоро победоносно славити.⁶

Крајем октобра 1915. Митрополит Димитрије кренуо је из Ниша у одступање преко Краљева и манастира Студенице. У манастиру је провео неколико дана, саветујући се са студеничким архимандритом Серафимом шта да се уради са ђивотом Светог Стефана Првовенчаног. На основу ранијег историјског искуства знали су да су монаси спашавали свете мошти тиме што су их похрањивали на сигурније место. После преписке са Љубомиром Давидовићем, министром просвете и црквених дела и на основу одлуке Министарског савета (Владе) од 21. октобра 1915, Митрополит одлучује да склони ту светињу пред најездом непријатеља на сигурно место.⁷ Митрополит Димитрије и студенички монаси — архимандрит Серафим Балтић, јеромонах Антоније Драговић и Радомир Драговић, искушеник, кренули су из Студенице и преко Рашке и Косова дошли до Пећке патријаршије, где их је братски дочекао и пружио им помоћ Митрополит Гаврило Дожић.⁸ Потом су, током првих дана новембра 1915. године, преко Андријевице и Колашина стигли до Подгорице. Склањајући ђивот са моштима Светог Стефана Првовенчаног — Преподобног монаха Симона, испред аустроугарске окупације, сходно споразуму митрополитâ Димитрија и Митрофана, нашли су прибежиште у Манастиру Острог, где су боравили од 22. новембра 1915. до 27. априла 1919, када су кренули опет ка Студеници, преко Никшића, Зеленике (Херцег Нови), Сарајева и Београда.⁹

Пошто је провео извесно време код Митрополита Митрофана на Цетињу, Митрополит Димитрије је крајем децембра 1915. прешао у Италију преко Скадра и Валоне. Он је, заједно са највишим представницима војне команде и административног апарата, одступио из Срби-

⁵ Живојиновић 2013, 262.

⁶ Живојиновић 2013, 263.

⁷ Јанковић и Храбак 1976, 189–190.

⁸ Радић 2011, 511–517.

⁹ Кондић 2009, 147–150.

је, јер је Пашићева идеја била да земљу привремено треба да напусте све борбене војне снаге и сви највиши представници војних, цивилних и црквених власти. Уз њих су били и неки од ученика Београдске богословије који су управо окончали школовање. Тако се десило да су, приликом одступања, у Скадру, током јануара 1916. замонашени Благоје, наречени Јустин (Поповић) и Милан, наречени Иринеј (Ђорђевић).

Будући да су остали епархијски архијереји: Сергије шабачки, Доситеј нишки и Викентије скопски, као и умировљени рашко-призренски Нићифор, одведени у бугарско заробљеништво, у Србији за време рата није било ниједног активног архијереја. Истовремено, у Београду је све до свога упокојења, 16. октобра 1916, пребивао умировљени Епископ нишки Никанор (Ружичић) (1898–1911), живећи повучено и као тежак болесник у веома оскудним условима.¹⁰ Треба нагласити да заиста служи на част тадашњој српској влади, што је и поред свих проблема које је имала на терету, водила рачуна и о Епископу Никанору, јер је на седници, одржаној 25. маја 1916. године на Крфу, донела одлуку да се „да кредит владици Никанору који је остао без средстава у Србији“.¹¹

Митрополит Димитрије је 9. јануара 1916. године писао из Рима министру просвете и црквених послова Љуби Давидовићу на Крф о својој намери да се врати у Србију. У том правцу су га наводиле мисли и брига о преосталом народу и свештенству под непријатељском окупацијом. Ради тога је био спреман на лично понижење и највеће жртве тако што би у Швајцарској ступио у непосредни контакт са дипломатским представницима Аустроугарске, изјавио лојалност и тражио да га помогну у вршењу његове црквене службе. Он је управо из тога разлога отишао из Рима у Париз, а потом у Женеву. Но ипак, није ступио у контакт са аустроугарским дипломатама. Влада је била против тога, сматрајући да Митрополит из општих разлога не би требало да се враћа у Србију, већ да иде у манастир Хиландар, како је одлучено на седници од 26. маја 1916. године.¹² Коначно, средином 1916. Митрополит је позван да из Женеве дође на Крф, где су за њега биле обезбеђене просторије за стан и канцеларију.

Крајем августа 1916. године, по добијању вести од поверљивих особа, Митрополит Димитрије је писао министру просвете и црквених дела да се свештенство у окупираној Србији налази у тешком положају. Он је предлагао да се донесе одлука да се, по повратку у земљу,

¹⁰ Вуковић 1997, 357.

¹¹ Јанковић и Храбак 1976, 303.

¹² Јанковић и Храбак 1976, 304.

свештеницима исплати дуплирана дотадашња сума коју су примали на основу бира из државне касе. Нешто касније је тражио и да се за избегле ученике из Србије, који су се налазили у Француској, организује верска настава. Током месеца новембра 1916. године молио је да се изда наређење избеглом свештенству свих епархија да се за све црквене потребе обраћају директно њему.¹³ Упоредо са тим, период боравка на Крфу Митрополит Димитрије је испунио редовним богослужбеним животом и молитвама за упокојене војнике и страдали народ, али и посетама војним логорима и стационарима, војним болницама и реконвалесцентним центрима и депозитима војске. Такође, имао је и динамичан административни рад у оквирима могућности са којима је располагао. Он се одвијао у два правца: старању о избеглом свештенству и интернираном свештенству, као и старању о њиховим породицама. У таквим оквирима се одвијала и његова сарадња са Црвеним крстом и осталим добротворним установама.¹⁴

Митрополит је, непосредно пре повратка у Београд током децембра 1918, дочекао крај рата уз српску владу и војну команду на Солунском фронту, боравећи у Солуну, а потом и у Битољу. О тежини свог положаја током рата написао је потресно сведочанство у писму Митрополиту Митрофану, где између осталог вели:

„Ја сам, после дугог потуцања и лутања по туђем свету, на послетку стигао овде у своју резиденцију, у првој половини прошлог месеца. Код куће нигде ништа нисам застао. Све је однесено, а сама кућа потпуно је упропашћена. Сада се налазим већ у трећој туђој кући од како сам се вратио. И у овим кућама много је упропашћено. Узели смо за дуже време и четврту туђу кућу, али се не зна кад и она може бити оправљена и намештена. Ни на што сести, ни на што лећи“.¹⁵

Наведене речи Митрополита Димитрија из његовог писма, упућеног 1. јануара 1919. Митрополиту Митрофану на Цетиње, најбоље илуструју с једне стране затечено стање митрополитског дома, док с друге стране снажно наглашавају трагичну судбину Српске Цркве током Првог светског рата, када је била изложена великим искушењима, претрпевши ужасна страдања у људству и материјалним добрима.

¹³ Радић 2007, 200–203.

¹⁴ Средојевић 2017, 402–414.

¹⁵ Кондић 2011, 30.

2. 2. Митрополит скопски Викентије (Крцић) (1905–1915)

Страдање клира и верног народа у окупираној Србији током Првог светског рата је нарочито забележено на просторима које су под своју контролу ставили Бугари. Следствено, нарочити пример у том погледу тиче се и мученичког страдања Митрополита скопског Викентија (Крцића).¹⁶ Тим поводом, у извештају Међународне комисије о бугарским злочинима почињеним у Србији 1914–1918. наведено је, између осталог, следеће:

„Најпре су убијани свештеници, учитељи, председници општина, као и утицајнији и виђенији људи. Изговор који су Бугари користили, гласио је: „српски комита“, „србоман“. Велики број људи је завршавао у затвору, а њихова родбина их никада више није видела. Многи су били одведени од кућа под изговором да их одводе у Бугарску где ће бити интернирани, али су их на путу поубијали. Други су пак били масакрирани у својим пребивалиштима. Лешеве неких жртава су пронађени, а неки су ишчезли. Преживели становници претпостављају да су многи лешеве спаљивани или бацани у реку. На свим лешевима који су пронађени, били су видљиви трагови од убода ножа или бајонета.

Међу убијеним Србима прво место заузимају свештеници. Њихов број је већи од 150. Има примера да су били убијани у групама већим од 20, а затим су бацани у неку јаму. На ископаним лешевима уочене су ране нанешене убодом бајонета. На једном лешу избројано је 74 убода ножем. На челу листе масакрираних свештеника налази се митрополит Вићентије из Скопља. Он је био ухапшен у Призрену, где се био повукао испред бугарске армије. Из Призрена је одведен у правцу Скопља, али је уз пут нестао. Располажемо доказом да је напустио тај град под бугарском војном пратњом. Више исказа то потврђује, нарочито исказ католичког бискупа из Призрена, монсињора Миједија, [надбискуп скопски 1909–1921; надбискуп скадарски 1921–1935], који је издејствовао код бугарских власти да митрополита Вићентија не спроводе пешке, већ колима. Људи из околине изјављују да је његов леш био спаљен. У недавном писму председник бугарске владе М. Теодоров је признао убиство митрополита Вићентија, које је извршено у Качаничкој

¹⁶ Вуковић 1997, 74.

клизурни. Отворен је судски поступак против поручника Попова, оптуженог за ово убиство“.¹⁷

Такође, међу малобројним подацима који су сачувани у вези са убиством Митрополита Викентија, нарочито место припада извештају који је парох попвачки поднео Архиепископском намеснику у Косовској Митровици. У овом извештају стоји:

„Митрополит Вићентије и његов ђакон Цветко Нешић, ухваћени су оба у Призрену 23. новембра 1915. и ноћом су доведени у Урошевац, ту су преноћили 25. нов. Ноћом су их извели из затвора, повезали за бандере са жицом гвозденом, две канте гаса понели те су их посули по глави, онда их запалили и тако су изгорели обојица.“¹⁸

Осим тога, син ректора Призренске богословије, проте Војислава Катића, Реља Катић, био је уз свог оца када су Митрополит Вићентије и свештеници из Призрена били ухапшени. И његово сведочење о последњим данима Митрополита Викентија је драгоценост и гласи:

„Када се говорило о овоме увек је недостајао један значајан детаљ, да је поред других мотива за ово безбожничко убиство, један од разлога био и пљачка. Бугари су га прво опљачкали, па га онда убили заједно са његовим ђаконом Цветком, на путу између Урошевца и Ђилана. Досадашње приказивање његовог убиства не разликује се од „стандардних“ бугарских злочина овакве врсте, које су они за време Првог и Другог светског рата спроводили над српским народом, а који су по крвоштву, примитивизму и пљачкаштву, понекад превазилазили злочине и њихових господара Аустро-Немаца. Истина, по причању мога пок. оца не могу се у овом злочину искључити ни прсти тадашњег егзархијског митрополита у Скопљу Неофита, али у то ми се овде нећемо упуштати. Ја ћу овде изнети само казивање мог пок. оца који је тада био професор Богословије у Призрену и био ухапшен са митрополитом, осталим наставницима Богословије и призренским свештеницима. Он га је чак рукоположио за свештеника, јер је до тада био у чину протођакон. То је било на његовој последњој архиепископској Литургији коју је одслужио у Саборној цркви у Призрену, непосредно пре повлачења српске

¹⁷ Ђурић и Стевановић 1989, 627.

¹⁸ Јевтић 1987, 745.

војске у Албанију. Тој служби присуствовао је и стари краљ Петар. Био сам дете и сећам се како смо прилазили да пољубимо руку седом краљу и како нас је он миловао по коси.

Ствар са хапшењем митрополита Вићентија према казивању мога пок. оца одиграла се овако. Митрополит се са српском владом и врховном командом повукао у Призрен. Влада је заседала у Призренској богословији. Сви ђаци са наставницима били су припремљени (чак су и мале коњиће набавили) да пођу са војском у Албанију. На изричит захтев Николе Пашића било им је наређено да они морају остати у земљи да народ не би био сасвим обезглављен: под претпоставком да ће их Бугари као свештена лица поштедети. Према казивању мога пок. оца влада је предала митрополиту и већу суму новца у злату да би њоме, по потреби, могао да помаже народ. Бугари су сазнали за ово, па су зато пљачку и убиство испланирали на следећи начин. Митрополита, свештенике и наставнике потерали су по лапавици пешице за Урошевац (60 км.) и прво их затворили у српску цркву у Урошевцу. Да би камуфлирали своје разбојништво, сутрадан све затворенике, осим митрополита и његовог ђакона пустили су кућама. Сећам се да ми је отац причао да када су пре одласка отишли код њега за благослов, да им је благосиљајући их, махао рукама да се што пре удаље. Сутрадан митрополита и његовог ђакона потерали су пешице за Гњилане и успут, пошто су претходно извршили пљачку, убили их. Прича се, да су их затим полили бензином и спалили. После 10 дана од повратка у Призрен, Бугари су поново покупили све бивше затворенике и отерали их у бугарске логоре. Мој отац је био отеран у заробљенички логор у Горње Паничерево а прота Стева Димитријевић, са својом групом, био је спроведен у логор у Карлово. Када се њихов број, услед умирања због тифуса и глади смањио, онда су их све покупили у један затвор у Горње Паничерево, где су се мој пок. отац и прота Стева Димитријевић поново нашли заједно. Иначе, Бугари су према њима најзверскије поступали. Пошто су у логору у највећем броју заробљеници били свештеници, Бугари су им забрањивали да одржавају свакодневна богослужења¹⁹.

2. 3. Митрополит пећки Гаврило (Дожић) (1913–1920)

Пошто је извештајан период у почетку рата провео у саставу црногорске војске, и то од почетка августа до краја септембра 1914, Митропо-

¹⁹ Катић 1989, 11.

лит пећки Гаврило (Дожић) је до краја месеца октобра радио на организовању рада Црвеног крста у Пљевљима. У своју резиденцију у Пећкој патријаршији вратио се почетком новембра 1914. године и ту боравио до аустроугарске окупације. Током 1915. па све до окупације, вредно је радио и у метохијском одбору Црвеног крста на помоћи свима који су били угрожени ратним страдањем.²⁰ Сву помоћ коју је имао на располагању пружио је српској војсци и избеглицама приликом одступања, децембра 1915. Истовремено је помогао и Митрополиту Димитрију и свештеницима који су са њим одступали. Већ првога дана по запоседању Пећи и Метохије, аустријска војска је, 24. новембра 1915, интернирала Митрополита Гаврила (Дожића) у манастир Пећку патријаршију, где је остао све до 4. децембра, када је ухапшен и стражарно спроведен у логор Цеглед у Мађарској, о чему је он оставио својеручни запис:

„Непријатељске аустро-угарске трупе окупирале су Пећ и моју резиденцију Пећку патријаршију 24. новембра 1915. године. Од 24. новембра па до 4. децембра 1915. године завојевачи су ме држали у мојим собама затворена под јаком стражом; 4. децембра 1915. године избацили су ме из моје резиденције са неколико свештеника и послуге и прогнали ме за Маџарску у логор Цегледски. У Цегледу су ме држали до почетка 1917, а тада су ме прогнали на фронт, на обале Јадранског мора где су ме држали као таоца до доласка наших трупа у октобру 1918. године. У току од 24. новембра 1915. године па све до 23. октобра 1918. године непрестано су ме држали под притиском војничке страже те сам, без обзира на мој чин и положај, трпио и голотињу и босотињу и студен и глад и свакојако понижавање и малтретирање. У току 1915. и 1916. године на Рашкој, у Београду и Цегледу често сам пута био саслушаван односно мога бављења у Босни 1914. године с војском одакле сам описао у петровградском „Новом Времену“ злочинства, која је аустро-угарска власт починила пред рат и у почетку рата над српским живљем у предјелима Фоче, Горажде, Праче, Калиновика и других мјеста Босне и Херцеговине“.²¹

Митрополит Гаврило се више пута јављао из интернације Митрополиту Црне Горе, Брда и Приморја Митрофану, тражећи његову интервенцију код Генералног гувернера на Цетињу да буде ослобођен или бар

²⁰ Радић 2011, 140.

²¹ Кондић 2010, 643.

премештен у неки манастир.²² То му није било уважено, јер је био познат као непомирљиви противник Аустроугарске, што је и доказао својим учешћем на бојном пољу, храбрећи црногорску војску у борби против аустроугарске војске.²³ Одмах по ослобођењу из аустријског ропства, дошао је на Цетиње где је дочекао и поздравио српску и савезничку војску, 31. октобра 1918. Почев од првог тренутка интензивно се укључио у процес уједињења Црне Горе и Србије, у својству посланика Велике народне скупштине у Подгорици, која је донела одлуку о уједињењу. Њему је припала част да буде на челу 18 заступника народа у Црној Гори који су саопштили одлуку о уједињењу пред регентом Александром у Београду.²⁴

2. 4. Епископ нишки Доситеј (Васић) (1913–1933)

Познат као млад јерарх и пун полета за рад на њиви Господњој, Епископ нишки Доситеј (Васић) био је ухапшен од стране бугарске окупационе војске и спроведен у заточеништво у Бугарску. Двојица његових сарадника оставили су сведочење о тим данима страдања и патње Епископа Доситеја:

„Кад су Бугари наступили ка Нишу, новембра 1915. епископ Доситеј се решио да остане са народом. На захтев Бугара, он је изашао пред војску бугарску и предао непријатељима овај град“.²⁵

Објашњење мотива за овакав његов чин, изложено је на следећи начин:

„Он је ово учинио са жељом да се спаси град и становништво од разарања и страдања и да за мирно грађанство измоли од непријатеља поштеде. Он лично је гарантовао за ред и мир становништва. Ипак, пет дана по заузећу Ниша, бугарске окупационе власти одвеле су епископа Доситеја у Бугарску и тамо га интернирале. Годину дана провео је у округу пловдивском у Бачковском манастиру, у Родопима. Две године провео је у Соколском манастиру — срез грабовски на простору Старе Планине“.²⁶

Друго сведочење, које говори о данима интернације, иако изречено књижевним језиком, одсликава стварну патњу кроз коју је прошао

²² Кондић 2010, 525–527.

²³ Радић 2011, 141.

²⁴ Радић 2011, 140–141.

²⁵ Кондић 2008, 14.

²⁶ Кондић 2008, 25.

овај угодник Божији. По неистраживом промислу Божјем, заробљенички дани у Бугарској били су само припрема за чашу мучеништва коју ће испити у периоду од 1941–1945. године:

„Суморна јесен 1915. године. Повлачење војске из своје отаџбине, бекство грађана од својих кућа, напуштање родитеља, деце, блиских и милих. Разорење, пустошење, беда и страдање. И њега сви зову да не ризикује својим животом и напусти Ниш. У његов стан долази министар и нуди му удобно место у своме аутомобилу. А пастир добри мисли на паству своју. У срцу му Неко говори: „Пастир добри душу своју полаже за овце, а најамник, који није пастир, коме нису овце своје, види вука где иде, и оставља овце, и бежи: и вук разграби овце и распуди их; најамник бежи, јер је најамник и не мари за овце“. И мисли даље владика речима Јеванђеља: Ја сам пастир и знам своје овце и моје овце мене знају. Знам Оца, који је на небу. И одлука се доноси и формулише речима Христа: „душу своју полажем за овце“.

— „Ја остајем са својом паством, јер оног часа у коме би напустио своје стадо престао бих да будем епископ“ — одговорио је владика министру. И остао је у Нишу. Велико је било његово понижење за којим је следовало и заточење код Бугара. Изнурен и гладан, проводи он дуге дане у манастиру. Копа земљу и на својим леђима вуче из шуме дрва. То му није занимање да се скрати време већ потреба живота. Једном дође у манастир бугарски пуковник и затражи од братства манастирског да га одведу код српског владике да се са њим обрачуна. Доведен код епископа, он почне са псовкама грдити њега и српски народ. Са достојанством, ћутећи стајао је владика. У највећој љутњи бесни Бугарин извади сабљу и са псовком баци се на епископа.

— „Ако Ви мислите да проливена архијерејска крв може донети победу вашем оружју, убијте ме. Ја знам зашто дајем свој живот“ — проговорио је владика, сав блед али потпуно миран и без осећаја страха, мада му је смрт гледала у лице.

— „Нећу да прљам бугарско оружје проклетом крвљу!“ — узвикнуо је разјарени Бугарин. Бацио је сабљу и уперио на владика револвер. Још моменат и владика би се опростио са животом. Али све је у рукама Божјим, и длака с главе неће погинути без Божије промисли, по речи Светог Јеванђеља. Жена побеснелог официра ипак се осећала хришћански. Она се баци на свога мужа и задржи убилачку руку од извршења прљаве намере“.²⁷

²⁷ Кондић 2008, 33.

Епископ Доситеј је ослобођен из интернације тек по завршетку рата, вративши се у Ниш са групом од преко стотину свештеника који су били интернирани по логорима у Бугарској током рата. Кућа у којој је становао до хапшења и интернирања била је сасвим опљачкана од бугарске војске. Као што ни Митрополит Србије Димитрије (Павловић) и Митрополит пећки Гаврило (Дожих) нису затекли ниједан предмет у епархијским резиденцијама у којима су боравили до избеглишта односно интернације, тако и Епископ нишки Доситеј није затекао нити један предмет у епархијском дому у Нишу.

2. 5. Епископ шабачки Сергије (Георгијевић) (1905–1919)

Већ првих дана рата, због аустроугарског бомбардовања Шапца у коме је међу првим метама била и Саборна црква, иста је тешко оштећена и остала потпуно неупотребљива за богослужење. Епископски дом претворен је у војну болницу, због чега је Епископ шабачки Сергије (Георгијевић) прешао у Ваљево у коме је био до новембра 1915. када је са војском и народом кренуо пут евакуације. Преко Рашке и Косовске Митровице стигао је до Приштине. Ту је прихватио позив умировљеног Митрополита рашко-призренског Нићифора (Перића) и остао у његовој кући, јер није био одговарајућег здравственог стања за путовање преко Чакора у Црну Гору или албанских планина ка обали Јадрана. Наиме, Епископ Сергије је био тешки срчани болесник. Одмах по уласку бугарских трупа у Приштину, одведен је са Митрополитом Нићифором у Скопље на саслушање код команданта Војне области. После тога су враћени у Приштину, где су боравили у приватној кући Митрополита Нићифора све до марта месеца 1917. у релативној поштеђености од страдања, али су трпели општу тегобу живота у рату и окупацији а то је скупоћа и недостатак животних намирница. У великом таласу одмазде због Топличког устанка, у пролеће 1917, Епископ Сергије је ухапшен заједно са својим домаћином и спроведен у Бугарску у интернацију, у селу Арбанаси код Трнова. Ту је и дочекао крај рата и ослобођење. Напослетку, услед последица од интернирања веoma му је ослабило здравље, због чега је по повратку у отаџбину затражио умировљење 1919, те убрзо и преминуо 1922.²⁸

2. 6. Епископ велешко-дебарски Варнава (Росић) (1913–1920)

Почетак Првог светског рата затекао је Епископа велешко-дебарског Варнаву у Охриду у звању администратора епархија Јужне Србије (охридске, битолске, струмичке и дојранске), које му је, почетком ме-

²⁸ Вуковић 1997, 443.

сеца јула 1913, поверио Митрополит Србије Димитрије.²⁹ Одатле је, крајем децембра 1915. године, прешао са српском војском на Крф, а потом у Солун. Чак и у таквим животним приликама пастирски чини све што је могуће, о чему је забележено следеће:

„Он је продужио своју пастирску мисију, да диже дух у војсци и патриотско расположење, живом речју будећи свесно схватање своје дужности, да се напрегну све силе за ослобођење рођене земље од свирепог непријатеља. С пламеном проповеђу, убеђеном у праведност српске ствари, ступао је он по болницама међу несрећним рањеницима, на великим скуповима међу иностранцима, и у цркви међу својим верним народом“.³⁰

Такође, остала је записана његова беседа, изговорена у Солуну у Цркви Светог Саве на Божић 1916, испуњена надахнутим речима утехе и охрабрења.³¹

С обзиром на чињеницу да је богословско образовање стекао у Петроградској духовној академији, те важио за врсног znalца руског језика и културе, али и за искусну личност у опхођењу са члановима високих друштвених и црквених кругова, међу којима је стекао велики број пријатеља и поштовалаца, Епископ Варнава је одлуком српске владе послан у Русију у црквено-дипломатску мисију. Стављено му је у задатак да у руској црквеној и културној јавности представи српску борбу за ослобођење и ојача дух словенске солидарности.

По добијеној сагласности руске државне и црквене администрације, стигао је у Русију крајем месеца маја 1916. За боравиште му је одређено Синодско подворје у Александро-невској лаври у Петровграду.³² Одатле је обилазио петроградске цркве, богослужио, проповедао и држао предавања на интелектуалним форумима. Исту мисију вршио је и у Москви и другим градовима простране Русије. Почетком 1917. провео је месец дана у Харкову истим поводом, уживајући гостопримство знаменитог јерарха, Архиепископа Антонија (Храповицког).³³ Изузев богослужења и беседа, Епископ Варнава је сакупљао и материјалну помоћ за српски народ и војску. Он је тај новац достављао српском посланику у Петрограду.³⁴

²⁹ Мајевски 1933, 174.

³⁰ Мајевски 1933, 185.

³¹ Мајевски 1933, 186–189.

³² Мајевски 1933, 190–191.

³³ Мајевски 1933, 193–195.

³⁴ Мајевски 1933, 208–209.

Уз наведене обавезе, владика Варнава имао је још једну, веома деликатну мисију — обједињавање српске црквене емиграције у Русији. Известан број свештеника и богослова, са налогом српске владе, нашао је уточиште у Русији. Многи од њих су се обраћали Епископу Варнави разноврсним молбама (тражење помоћи, препоруке, добијање вести из Србије о родбини и др). Имајући на уму, с једне стране, аутентичне вести о великом броју пострадалог свештенства од бугарских и аустроугарских окупатора, а с друге стране, велике духовне потребе народа на које је тек требало одговорити по ослобођењу земље, Епископ Варнава је почетком јануара 1917. упутио молбу Светом Синоду Руске Православне Цркве у којој је образложио наведену ситуацију са српским клиром. Том приликом тражио је благослов да се сви богослови који се налазе на школовању у разним семинаријама у Русији сакупе у једну семинарију, па је у ту сврху предложио да то буде Тауријска духовна семинарија у Симферопољу, која је због свог географског положаја и климатских услова била најпогоднија за ученике са југа Балкана. Истовремено је предложио и да им се у школски програм додају предмети: Српска црквена и народна историја и Књижевност. За предавача је предложио неког од постојећих професора богословије који је већ боравио у Русији. За материјално покриће предложеног интерната, капацитета од 50 особа, молио је да буде обезбеђено из руских државних и црквених фондова.³⁵ Међутим, пламен најпре фебруарске, а потом и октобарске, бољшевичке револуције онемогућио је спровођење у дело ове драгоцене идеје Епископа Варнаве.

Током последњег периода боравка у Русији, владика Варнава је у пролеће и лето 1917. био сведок великих и бурних догађаја на политичкој и јавној сцени руске државе. Абдикација цара Николаја II, власт Привремене владе и њен анархични однос према Цркви исказан кроз уклањање најважнијих архијереја, митрополита петроградског Питирима и московског Макарија, потом умировљење, као и убиство Митрополита кијевског Владимира које је извршила нахушкана маса, оставили су на Епископа Варнаву најдубљи утисак. Приликом отварања Сверуског црквеног сабора у Москви, у јуну 1917, узео је учешћа у раду овога сабора у својству званичног заступника српског епископата из Србије, Црне Горе и Карловачке митрополије.³⁶

Бољшевичка револуција била је узрок одласка из Русије и српске емиграције. Епископ Варнава је кренуо из Петрограда 18. октобра 1917. и преко Финске, Шведске и Норвешке стигао до Енглеске и

³⁵ Мајевски 1933, 211–213.

³⁶ Мајевски 1933, 224–225.

Лондона, првих дана месеца новембра. После извесног времена које је провео у Лондону, одакле је стигао обићи и српске богослове који су као и он, после Русије нашли уточишта у Дорчестеру и Кадесдону, искористио је прилику да се упозна са духом и устројством Англиканске цркве као и са енглеским државним устројством и културом. Из Енглеске је прешао у Француску крајем 1917, где је обилазио српске школе, сиротишта и болнице, свугде држећи патриотске говоре којима је храбрио децу, омладину и рањенике да издрже још мало времена до победоносног повратка у ослобођену отаџбину.³⁷

Већ почетком фебруара 1918. дошао је на Крф, где је са свештенством служио молепствија за страдале војнике, као и на острву Видо покрај Плаве гробнице, где је 24. фебруара 1918. одслужио свечани парастос за хиљаде пострадалих српских војника.³⁸ С обзиром на то да се увелико спремала офанзива савезничких снага из правца Солуна према Београду, Епископ Варнава је током месеца марта прешао са Крфа у Солун. Управо је у том граду, у Цркви Светог Саве, у јесен 1918, свечано дочекао и поздравио лондонског бискупа Артура Фолија Винингтон Инграма (1858–1946), осведоченог пријатеља српског народа. У поздравном говору, владика Варнава се, у присуству чланова српске владе и угледних личности, обратио лондонском бискупу следећим речима:

„У данима ових искушења, енглеска Црква примила је живог учешћа у судбини српског народа и српског свештенства. То се не може заборавити и то остаје дубоко урезано у срцима српског народа. То није обична појава; то је величина душе и срца енглеског народа који се великом племенитошћу својом спустио у дубину српске душе и нашао у њој праве, племените искрице праведнога и заслужног народа. Велики британски народ данас испољава своју радост поводом васкрсења српске отаџбине. Велика енглеска жива Црква схваћа тешкоће које су задесиле српски народ, бацајући свој праведни поглед на трагове варварских бугарско-немачких злочина у пострадалој Србији. Варваризам бугарски није поштедео ни српске деце у колевци нит српске нејачи. Није имао призрења ни према представницима Цркве већ их је у масама злостављао на начин на који су мучени у првим вековима посленици Христове правде!“³⁹

³⁷ Мајевски 1933, 229–230.

³⁸ Мајевски 1933, 231–234.

³⁹ Мајевски 1933, 237–238.

Епископ Варнава је кренувши из Солуна и пратећи трупе српске војске у победоносном ходу ка Србији, освештао Спомен цркву на Кајмакчалану 17. септембра 1918, у чијем окриљу су сахрањени страдали српски војници. Свету Литургију и Чин освећења савршио је у присуству регента Александра Карађорђевића, врховног команданта српске војске, неколико министара и генерала.⁴⁰ У Божићној посланици упућеној народу крајем децембра 1918, Епископ Варнава је изразио радост због победоносног окончања рата и народног уједињења. Позвао је народ да са несмањеном снагом ради на отклањању последица ратног страдања и разарања.⁴¹ Одмах по ослобођењу простора који му је био поверен на духовно старање, владика Варнава је наставио своју пастирску делатност проширену и на територију Скопске митрополије, а која је била упражњена мученичким страдањем Митрополита Викентија Крцића. Епископ Варнава ће управо бити и изабран за Викентијевог наследника на мученичком трону скопских митрополита 1920.⁴² Потом ће 1930. наследити на трону Светога Саве Патријарха Димитрија и управљати Српском Православном Црквом као њен првојерарх све до упокојења, 23. јула 1937.⁴³

2. 7. Умировљени Митрополит рашко-призренски Нићифор (Перић) (1901–1911)

Митрополит рашко-призренски Нићифор Перић, будући умировљени архијереј, живео је почев од 1911. у приватној кући у Приштини. Управо овде ће га затећи бугарска окупација Косова и Метохије, токмо месеца октобра 1915. Као што је претходно наведено, још у децембру 1915. примио је под свој кров Епископа шабачког Сергија (Георгијевића), са којим је заједнички подносио тегобе бугарске окупације. Остао је упамћен његов говор, произнет поводом прославе спомена Свете равноапостолне браће Кирила и Методија пред командантом и највишим службеницима бугарског окупационог система у окупираној Приштини, 24/11. маја 1916, када је храбро подигао глас против насиља окупатора према незаштићеном народу. У таласу одмазде за Топлички устанак, ухапшен је током месеца марта 1917. од стране бугарске војске у Приштини, упркос томе што је био тешки срчани болесник прикован за постељу, да би напослетку био и спроведен у интернацију у Софију. Српска влада је, преко међународног одбора Црвеног крста, учинила

⁴⁰ Мајевски 1933, 240–241.

⁴¹ Мајевски 1933, 241–244.

⁴² Ковачевић 1971, 470.

⁴³ Вуковић 1997, 50–53.

више покушаја, како би му се олакшао положај, али све то је остало без позитивног резултата. Бивајући у интернацији у тешким условима живота и без лекарске помоћи, уснуо је у Господу 1. фебруара 1918. године у Софији и тамо сахрањен, али му се не зна за гроб.⁴⁴

Закључак

На основу прегледног излагања страдања српских архијереја, могуће је констатовати неоспорну чињеницу да је и највиша јерархија делила мученички пут православног српског народа и осталог свештенства током Првог светског рата. Целокупна историја Српске Православне Цркве показује да су увек током ратних страха уз народ страдали и његово свештенство и епископат. О томе сведоче спаљени ђивот Светог Саве, мучеништво Светог Теодора, Епископа вршачког, свети свештеномученици игуман Пајсије и ђакон Авакум, али и многи други све до периода 1914–1918. Но ипак, и за време потоњих ратних страдања, у раздобљу 1941–1945, настављено је голготско путовање Српске Цркве и њеног клира. Страдајући и бивајући обливени мученичком крвљу, уз Митрополита скопског Викентија стали су: Свети свештеномученик Митрополит дабробосански и сарајевски Петар (Зимоњић) (1866–1941), Свети исповедник Митрополит загребачки Доситеј (Васић) (1878–1945), Свети свештеномученик Митрополит црногорско-приморски Јоаникије (Липовац) (1890–1945), свети свештеномученици Епископ горњокарловачки Сава (Трлајић) (1884–1941) и Епископ бањалучки Платон (Јовановић) (1874–1941), као и Свети исповедник Епископ хвостански Варнава (Настих) (1914–1964).

Осим тога, и онај део православног српског епископата који је био на просторима Аустроугарске монархије и у областима под њеном окупацијом, а који је остао у својим надлежним епископијама током Великог рата, био је у незавидној ситуацији и под сталном полицијском и војном присмотром као антидржавни елемент. Нарочити вид притиска читовао се у перфидном приморавању на исказивање лојалности аустроугарском цару, као и подстицање својих епархиота да чине исто, али и да их преко посланица и расписа позивају за узимање учешћа у војним зајмовима. Ово је било изузетно тешко оптерећење за њихову савест, које би се без икаквог суздржавања могло окарактерисати као мучеништво савести, које у духовном погледу није било умногоме лакше од мучеништва крви и тела која су поднела њихова браћа архијереји.

⁴⁴ Вуковић 1997, 378–379.

Литература

- Веселиновић, Р. 1971. „Уједињење покрајинских цркава и васпостављање Српске патријаршије“. У *Српска Православна Црква 1920–1970: сјоменица о 50 јод. обнове аутокефалности*. Београд: Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве.
- Гардашевић, Б. 1971. „Организационо устројство и законодавство Православне Цркве између два рата“. У *Српска Православна Црква 1920–1970: сјоменица о 50 јод. обнове аутокефалности*. Београд: Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве.
- Ђурић, С., и Стевановић В., прир. 1989. *Годишња и васкрс Србије 1915–1918*, 1–2, 2. издање. Ђаковец — Београд: Zrinski — „Београд“.
- Живојиновић, Д. 2013. *Вашикан и Први светски рат*, књ. 3. Београд: Хришћанска мисао.
- Јанковић, Д., и Храбак Б. 1976. *Записници седница Министарској савети Србије 1915–1918*. Београд: Архив Србије.
- Јевтић, Атанасије, ур. 1987. *Задужбине Косова: сјоменици и знамења српској народа*. Призрен — Београд: Епархија рашкопризренска — Богословски факултет.
- Катић, Р. 1989. „Истина о убиству скопског Митрополита Вићентија“. *Православље: новине Српске Патријаршије*, година XXIII, бр. 535 (1989): 11.
- Ковачевић, Б. 1971. „Српски Патријарси последњих педесет година“. У *Српска Православна Црква 1920–1970: сјоменица о 50 јод. обнове аутокефалности*. Београд: Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве.
- Кондић, П. 2009. „Сабор три светитеља под Острогом 1915–1919. године“. *Црква — календар Српске Православне Патријаршије за јросћу 2009. јодину*. Београд: Свети Архијерејски Синод, 2009.
- Кондић, П. 2011. „Спомен на духовне великане“. *Гласник*, год. ХСII, бр. 1 (јауар): 23–31.
- Кондић, П., ур. 2010. *Патријарх српски Гаврило: Живимо у светињи и слободи: изабрани сјиси, јосланице, беседе, акћа, јисма и зајиси: јоводом шезде-сејтојодишњице ујокојења*. Београд — Цетиње: Православни богословски факултет Универзитета у Београду — Институт за теолошка истраживања — Светигора.
- Кондић, П., ур. 2008. *Христу веран до смрти: свештеноисјоведник Досијеј, зајребачки и ваведенски*. Београд — Цетиње: Издавачки фонд Архиепископије београдско-карловачке — Митрополија црногорско-приморска — Светигора.
- Мајевски, В. 1933. *Српски патријарх Варнава и његово доба*, књ. 1. С руског превео Александар Живановић. Осиејек: Штампарија А. Рот.
- Радић, Р. 2011. *Живот у временима: Патријарх Гаврило Дожић 1881–1950*, 2.

- издање. Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду — Институт за теолошка истраживања.
- Вуковић, Сава, Епископ шумадијски. 1997. *Српски јерарси од деветиої до двадесетиої века*. Крагујевац: Каленић.
- Средојевић, А. 2017. *Српски патријарх Димитрије Павловић (1920–1930)*. Београд — Ваљево: Хришћанска мисао.

Примљено: 29. 8. 2017.

Исправљено: 9. 9. 2021.

Одобрено: 10. 9. 2021.

SUFFERING OF SERBIAN BISHOPS IN FIRST WORLD WAR

Milovan Parezanović

*Archbishopric of Belgrade and Karlovac,
Belgrade*

Summary: *Information on the suffering of bishops of the Serbian Orthodox Church, who were tortured and killed by the Bulgarian and Austro-Hungarian armies during the First World War, are unified in this paper. From the data obtained from research work and from the literature that provides insights into the history and personality of the Serbian Orthodox Church, we can get a general impression of the fact that, even in the absence of oversimplifying the truth, the highest church hierarchy equally shared the martyrous path with its Serbian people during the First World War.*

The Hierarchs that are mentioned here are: Metropolitan of Serbia Dimitrije Pavlović, Metropolitan of Skopje Vićentije Kržić, Metropolitan of Peć Gavriilo Dožić, Bishop of Niš Dositej Vasić, Bishop of Šabac Sergije Georgijević, Bishop of Veles and Debar Varnava Rosić, retired Metropolitan of Raška and Prizren Nićifor Perić.

Key words: *Serbian bishops, First World War, suffering.*

СВЕДОЧАНСТВА НЕКРОЛОГА II (1920–1931)

Љиљана Башић*
Народна библиотека Србије,
Београд

Апстракт: Рад је наставак библиографије „Сведочанства некролога“, објављене у часопису Теолошки погледи бр. 3 (2019). У овом раду су библиографски обрађени некролози објављени у часопису Гласник: службени лист Уједињене српске православне цркве, који убрзо мења назив у Гласник: службени лист Српске православне Патријаршије у периоду од 1920. до 1931. године. Рад садржи анализу објављених некролога у наведеном периоду којом се, поред осталог, указује и на различите прилике уређивања часописа.

Кључне речи: некролози, Гласник, Српска Православна Црква, библиографија.

Први број Гласника објављен је јануара 1900. године под називом *Гласник Православне цркве у Краљевини Србији: орган Архијерејског сабора*. Наиме, под овим називом часопис је излазио до јула 1914. године, када његово излагање прекида Први светски рат. Поново се штампа од јула 1920. године, с измењеним именом *Гласник: службени лист Уједињене српске православне цркве*, а потом као *Гласник: службени лист Српске православне Патријаршије*. Почев од априла 1941. године, мења назив у *Гласник: службени лист Српске православне цркве* и под тим називом излази и данас.¹

Ова библиографија обухвата некрологе објављене у часопису *Гласник* у периоду од 1920. до 1931. године, и наставак је библиографије под називом „Сведочанства некролога“², објављених у истом часопису у периоду од 1900. до 1914. године.

¹ Љиљана Башић, „Сведочанства некролога“, *Теолошки погледи* LIV, 3 (2019): 780.

² Башић, „Сведочанства некролога“, 779–800.

Након уједињења и успостављања Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца, долази до поновног успостављања Српске патријаршије 12. септембра 1920. године (30. августа по старом календару). Отуда је назив часописа, који се поново објављује од 14. јула (1. јула по старом календару) 1920. године, за прва четири броја био *Гласник: службени листи Уједињене српске православне цркве*, а почев од броја 5, који је објављен 14. септембра (1. септембра по старом календару) 1920. године, *Гласник: службени листи Српске православне Патријаршије*.

Током 1920. и 1921. године, часопис је излазио у Београду, где је и штампан. Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве одлучио је да се, почев од 1922. године, *Гласник* издаје у Сремским Карловцима и штампа у тамошњој Српској манастирској штампарији. Часопис је од 1920. до броја 10 из 1932. године излазио два пута месечно.

Уредник *Гласника*, још од почетка излагања 14. јула 1920. године, па све до краја 1921. године био је професор Атанасије М. Поповић. Од 1922. године промењена су три уредника, од двоброја 1–2 до броја 10 уредник је био јереј др Добривој Николић, од броја 11 уредник је био професор Милош Парента, а од броја 16 протојереј Димитрије Руварац све до краја 1922. године. Од 1923. године уредник је био свештеник Сретен П. Вујичић, а од 1924. године до краја 1927. године, поново је уредник професор Милош Парента. Од првог броја до броја 20 за 1928. годину главни уредник је био ректор Милош Парента, а одговорни уредник парох Стеван Аврамовић.³ Од двадесет и првог броја исте године, улогу главног уредника преузима прота др Душан Јакшић, док је одговорни уредник остао исти све до броја 17 из 1929. године, када часопис поново има једног уредника, проту др Душана Јакшића. И током 1930. године уредник је био прота др Душан Јакшић, а почев од двоброја 2–3 из 1931. године уместо назива уредник као одговорни уредник наводи се др Душан Јакшић.

Увођењем грегоријанског календара све државне институције у Србији прелазе на рачунање времена по новом календару. У „Закону о изједначењу старог и новог календара“, чл. 1 гласи: „Дана 14. јануара 1919 год. по старом календару престаје да важи стари календар, а дана 15 истог месеца, такође по старом календару, почиње да важи нов календар. Овај последњи дан ће се обележити датумом 28 јануара 1919 и за њим ће следовати датирање дана и месеца по новом

³ „Пошто се досадањи уредник преселио у Београд, а по закону о штампи мора имати сталан боравак где лист излази, зато је Свети Синод одредио да одговорни уредник буде г. Стеван Аврамовић, свештеник у Ср. Карловцима, док се штампање листа не пренесе у Београд“ („Уредништво и Администрација ‘Гласника’“, *Гласник: службени листи Српске православне патријаршије*, бр. 1 (1928): 11).

календару“.⁴ Српска Православна Црква задржала је стари, односно јулијански календар.

Основни принципи израде библиографије некролога детаљно су описани у претходној библиографији, која је обухватала период од 1900. до 1914. године. Међутим, том приликом није постојала недоумица по ком календару су навођени датуми, имајући у виду период њиховог објављивања. Наметао се закључак да су датуми у тексту некролога наведени по старом календару, па су отуда испред њих, који су постављени у угластој загради, навођени датуми по новом календару. Међутим, у овој библиографији, која почиње од 1920. године, када је била извршена измена у рачунању времена по новом, грегоријанском календару, у тексту некролога наилазимо на различите начине навођења кључних датума, односно датума рођења и смрти упокојеног. У појединим текстовима некролога наведени су датуми према оба календара, бивајући на тај начин прецизирани, што је олакшавало њихово уношење у библиографију. У другим случајевима је уз датум назначено да ли је по новом или је по старом календару, што је омогућило да се у библиографији наведу датуми по оба календара, па је тако у угластој загради наведен датум по старом, а испред по новом календару. Међутим, постоје и случајеви када није прецизно истакнуто према ком календару је наведен датум. У појединим случајевима је пронађен начин да се разреши ова недоумица, а уколико то није било могуће, ради уједначености, наведен је само датум из некролога без ознака по ком је календару.

Сваки помен смрти који је означен као некролог уврштен је у библиографију. У случајевима када покојник није поменут у рубрикама *Некролози* или *Чишћуље*, већ у некој другој рубрици, као што су *Црквене вијести*, *Црквени животи* (*Домаћи и сирани*), а текст садржи значајне податке о умрлом, увршћује се у библиографију некролога. Такође вест о смрти значајних политичара, друштвених радника, која се углавном објављује на првим странама новина, уз фотографију покојника, а често није назначена као некролог, самим начином саопштавања јасно указује да је у питању некролог.

У садржају за целу 1920. годину уз име упокојеног, испред којег се налазио симбол крста, назначено је да је некролог. Тиме је истакнут значај преминулог, што потврђује и начин објављивања његове смрти. На насловној страни часописа објављена је фотографија умрлог, а на следећој је текст некролога (Митрополит Митрофан Бан).

⁴ „Закон о изједанчењу старог и новог календара“, *Службене новине Краљевства Срба, Хрватиа и Словенаца*, бр. 2 (28. јануар 1919): 3.

У садржају за целу 1921. годину постоје два начина објављивања некролога, први начин је био да се уз име упокојеног, испред којег се налазио симбол крста, исписивало да је некролог. Ти некролози дати су на првим странама часописа, а код појединих је објављена фотографија умрлог, чиме се указивало на значај преминулог. Други вид објављивања некролога био је заступљен у одељку *Некролози* у оквиру рубрике *Разно*, где су наведене само странице на којима се некролози налазе. Разлика у начину саопштавања некролога указује на постојање својеврсног хијерархијског односа у објављивању вести о преминулим. Смрт значајних политичких личности је посебно пропраћена иако у садржају за целу годину нису назначени као некролози, али начин саопштавања њихове смрти указује на значај преминулог у политици и друштву. На првим странама часописа објављене су фотографије преминулих, као и говор на погребу или опелу упокојених (краљ Петар I Карађорђевић, Милорад Драшковић, министар и народни посланик). Имајући у виду њихов значај, увршћени су у библиографију некролога. У рубрици *Разно*, наведен је и одељак *Чишуље*. Треба истаћи да поједине читуље одударају обимом текста од уобичајеног за читуље, садрже обиље информација о упокојеном, те су из тог разлога додате библиографији некролога, с назнаком да су читуље.

Рубрика *Некролози* није назначена у садржају за целу 1922. годину, већ само у садржају појединачних бројева. У библиографију некролога увршћена је и вест о смрти папе која је дата у рубрици *Црквене вести*, а која садржајем и обимом текста одговара некролозима. Ни у садржају за целу 1923. годину није назначена рубрика *Некролози*, већ само у садржају појединачних бројева.

Рубрика *Некролози* није била ни у садржају за целу 1924. годину, већ је у оквиру садржаја дато име упокојеног назначено симболом крста, истичући га на тај начин. Сам текст некролога обимом је указивао на значај преминулог. Занимљиво је истаћи да је овде у садржају за поједине бројеве именована само рубрика *Чишуља*, што наводи на претпоставку да је овим називом замењено име дотадашњој рубрици *Некролози*. У библиографији су у напомени назначене као читуље. Ова претпоставка је заснована на чињеници да се каснијих година сусрећемо искључиво са рубриком *Чишуље*, да би се поново 1929. године изнад вести о смрти одређене личности појавио назив *Некролози*, а почев од 1930. године, поново имамо у садржају за целу годину рубрику *Некролози*. Имајући ово у виду, да би се задржала доследност приликом избора за библиографију, будући да се уносило све што је назначено насловом *Некролози*, исти принцип је примењен и у овом случају, када је рубрика носила назив *Чишуље*. Уочљив је и трећи начин оглашава-

ња у 1924. години, односно да вест о преминулом објављена у оквиру рубрике *Црквени животи*, није дата ни у садржају за целу 1924. годину, нити у садржају за поједине бројеве. Текст је почињао именом упокојеног, назначен болдованим словима. Ово указује на разноликост у оглашавању, која је отежавала израду библиографије некролога.

И у садржају за поједине бројеве у 1925. години појављује се рубрика *Чишуља*, али се бележи и случај да је дато име упокојеног, назначено симболом крста, чиме је посебно подвучен његов значај, што потврђује и дужина текста о преминулом.

Ни у садржају за целу 1926. годину није назначена рубрика *Некролози*. И овде се рубрика *Чишуља* појављује у садржају за поједине бројеве. Такође се вест о преминулом даје у оквиру рубрике *Црквени животи*, а текст је почињао именом упокојеног назначено болдованим словима. Ни следеће 1927. године није назначена рубрика *Некролози*. И у овом случају се рубрика *Чишуља* појављује у садржају за поједине бројеве. Као и у бројевима из 1925. године, у оквиру садржаја за поједине бројеве дато је име упокојеног, испред кога је симбол крста, чиме је указано на његов значај. Текст некролога је насловљен именом упокојеног које је уоквирено правоугаоним рамом, а испред имена је симбол крста. Као и на примеру претходне године, и овога пута је у рубрици *Црквени животи* оглашавана смрт значајних личности, текст је почињао именом упокојеног назначено болдованим словима, а негде се испред имена налазио и симбол крста.

У садржају за целу 1928. годину, у рубрици *Разно*, дато је име упокојеног испред кога се налазио симбол крста, што је указивало на његов изузетан значај. То потврђује и текст некролога, који је дат на првој страници часописа уз фотографију умрлог. Остали преминули су дати у оквиру рубрике *Чишуља*. Међутим, у садржају за целу 1929. годину, у рубрици *Разно*, дато је име упокојеног, испред кога је назначено да је некролог. Текст некролога насловљен је именом упокојеног које је назначено симболом крста, а у једном случају уоквирено је и правоугаоним рамом. Остала имена нису дата у садржају за целу годину, али сада у самом часопису налазимо назначене рубрике *Чишуља* и *Некролози*. Такође је вест о преминулом дата и у оквиру рубрике *Црквене вијести*, *Сйране*, те имајући у виду значај преминулог исти је сврстан у библиографију некролога. На основу изложеног можемо констатовати разноликост начина саопштавања вести о преминулим.

У садржају за целу 1930. годину поново наилазимо на рубрику *Некролози*. Значај упокојених у овој рубрици визуелно је назначен, а само у једном случају, текст некролога с именом упокојеног испред кога се налази симбол крста, заједно са фотографијом умрлог, уокви-

рен је правоугаоним рамом (Митрофан, Православни епископ браничевски), а у другом случају на овај начин визуелно су означени и текстови који „прате“ некролог (Њ. Св. Патријарх Димитрије). Међутим, када је реч о појединим именима упокојених иако су наведена у садржају за целу годину у рубрици *Некролози*, текст о њиховој смрти у часопису је насловљен као *Читуља*. У библиографији су такви примери наведени као читуља.

У садржају за целу 1931. годину, налази се рубрика *Некролози*. Наведена имена упокојених објављивана су по хијерархијском редоследу без обзира на континуитет страница. Међутим, као и претходне године за поједина имена, иако су у садржају за целу годину наведена у рубрици *Некролози*, текст о смрти у часопису је насловљен као *Читуља* и управо из тог разлога је у библиографији наведено да је у питању читуља. И у рубрици *Црквене вијести*, *Домаће* налазимо текстове о смрти значајних личности, а у библиографију некролога увршћени су они који дају важна сазнања о умрлом.

Упоредо са тим, треба нагласити разноликост у навођењу вести о нечијој смрти, како у садржају за целу годину, тако и у садржају за поједине бројеве. Такође, некролози и читуље су садржајно различити, јер неки садрже само основне информације о покојнику, док други преносе обиље података о раду, животу, друштвеном положају и заслугама личности којој су посвећени.

У овој, као и у претходној библиографији, нису заступљена само свештена лица Српске Православне Цркве, већ и значајне личности изван наших простора. Из тог разлога су и овде њихова имена исписана у персоналној одредници на језику народа из којих су потицали. И овога пута су коришћени секундарни извори, штампани и електронски, за разрешење појединих имена.

Библиографија се састоји од 97 персоналних одредница, сложених према азбучном редоследу. У одредници су наведени основни подаци за идентификацију личности. Страна имена исписана су фонетски, а у загради се налази њихов оригинални облик. Такође су навођени датуми рођења и смрти. Уколико није наведена година рођења покојника, то је решено преузимањем година рођења из релевантног секундарног извора, а ради потпунијег прегледа персоналних одредница, дотичне године су назначене курзивом. Уколико није пронађен податак о години рођења то је обележено упитником. Треба навести да постоје и случајеви да у некрологу није поменут датум смрти покојника, па је тим поводом датум преузет из релевантног секундарног извора и назначен је курзивом, као и пример да је у тексту некролога наведено да је покојник умро последње недеље поста на Велики понедељак, што је назначено у напомени.

Када је реч о датумима рођења и смрти, у угластим заградама су наведени датуми из старог календара, а испред су датуми по новом календару.

Након ових података, наведена је библиографска јединица која је посвећена преминулом: наслов некролога, подаци о аутору некролога уколико су познати, годиште, година, број часописа и странице на којима се некролог налази.

У напомени су дата световна имена црквених великодостојника која су садржана у тексту некролога или су за њихово разрешење коришћени други секундарни извори. Такође, у напомени су наведени текстови који прате некролог и још подробније нас упућују у живот и рад преминулог, или нам дају нова сазнања о преминулом. Поврх свега, у напомени је наведено уколико некролог садржи фотографију умрлог.

Библиографија некролога, као и претходна за период од 1900. до 1914. године, садржи именски регистар са именима личности којима су текстови некролога и читуља посвећени, као и именима аутора истих који су визуелно истакнути курзивом. Поједини аутори некролога потписани су иницијалима или псеудонимом, при чему треба напоменути да се тежило њиховом разрешењу, па ако би се установио идентитет аутора, онда су њихова имена дата у пуном облику.

У периоду од 1920. до 1931. године, који је био обележен стварањем државе јужнословенских народа, улога Србије била је веома специфична, уз неоспорну и постепену консолидацију Српске Православне Цркве, о чему управо сведочи часопис *Гласник* као значајан извор директних и посредних информација, како о поменутиим историјским приликама, тако и о уређењу, организацији и деловању наше помесне Цркве. Блаженопочивши Патријарх Иринеј (Гавриловић) (1930–2020) је поводом стогодишњице излагања *Гласника* рекао да је тај лист „огледало унутрашњег рада Цркве“.⁵ Некролози који су објављивани у њему, заиста су део тог огледала, јер неретко они нису само вест о упокојењу већ и израз дубоког поштовања личности која је у народном и црквеном животу оставила најдубљи друштвени траг. Систематизовани и библиографски обрађени подаци су информације о тим личностима, али и путокази ка другим изворима који објашњавају време, процесе и људе у историјском континууму.

⁵ „Гласник у години јубилеја“, http://www.spc.rs/sr/glasnik_u_godini_jubileja (приступљено 20. марта 2021. г.).

Библиографија некролога часописа „Гласник: службени лист Српске православне Патријаршије“ (1920–1931)

1. **АНЂЕЛКОВИЋ, Милош** (1863 – 26. VI 1931)
+ Протојереј Милош Анђелковић // XII, 1931, 13, 204.
Чишуља.
2. **БАН, Митрофан** (1841 – 30. [17] IX 1920)
+ Митрофан Бан, архиепископ цетињски и митрополит Црне Горе, Брда и Приморја / Уредник [Атанасије М. Поповић] // I, 1920, 7, 97–99.
Световно име Марко Бан.
Садржи фотографију Митрофана Бана.
3. **БАРБИЋ, Сава** (1866 – 1. VI 1931)
+ [Прота-ставрофор Сава Барбић, професор] / Dr. Ник. Ђорђевић // 1931, 19, 302–303.
Чишуља.
4. **БЕНЕДИКТ XV, папа** (27. XI 1854 – 22. I 1922)
+ [Папа Бенедикт XV] // III, 1922, 1–2, 28–29.
Световно име Ђакомо дела Кјеза (Giacomo della Chiesa).
5. **БОРОТА, Јован** (1850 – 3. IX [21. VIII] 1924)
+ [Јован Борота, протопрезвитер – ставрофор, парох старобечејски] // V, 1924, 18, 285–286.
Чишуља.
6. **БОЦЈАН, Јосиф** (Боцјан, Ђосиф) (1879 – 21. XI 1926)
+ [Dr. Јосиф Боцјан, епископ Луцки] // VIII, 1927, 6, 93.
7. **БРАТИЋ, Тома А.** (1871 – 11. XI 1929)
+ Протојереј Тома А. Братић, вероучитељ-катихета на основним школама у Мостару / Д. Николић // XI, 1930, 11, 172–173.
Чишуља.

8. **БРЕЖАНЧИЋ, Јован** (8. I 1853 [27. XII 1852] – 30. [17] IV 1922)
+ [Јован Брежанчић, прото власеничког протопрезвитеријата и парох у Јеремићима] / П. Ј. // III, 1922, 19, 315–316.
Чишуља.
9. **БУТА, Јован Ж.** (1876 – 6. XI [24. X] 1930)
+ [Протојереј Јован Ж. Бута, парох у Бешки] // XI, 1930, 21, 334.
Чишуља.
10. **ВАСИЛИЈЕ III (Георгијадис), васељенски патријарх** (1846 – 29. IX 1929)
+ [Септембра 29 о. г. упокојио се у Господу Васељенски Патријарх Василије III] / Ј.[еромонах] Ј.[устин] // X, 1929, 20, 317.
Световно име Василиос Георгијадис (Βασίλειος Γεωργιάδης).
11. **ВАСИЉЕВИЋ, Душан** (1866 – 29. IX 1930)
+ [Душан Васиљевић, протојереј-ставрофор, умировљени дугогодишњи I. члан Епархијске Конзисторије у Котору] / Ј. Самарцић // XI, 1930, 20, 317–318.
Чишуља.
12. **ВАСИЋ, Јанићије** (? – 22. I 1928)
+ [Јанићије Васић, отац високо цењеног и опће љубљеног Господина Доситеја, нишког Епископа] / Уредник [Милош Парента] // IX, 1928, 4, 63.
Чишуља.
13. **ВАСИЋ, Роксанда** (? – 6. II 1925)
+ [Роксанда Васић, супруга Јанићија а мајка Преосв. нишког Епископа Доситеја] // VI, 1925, 5, 77.
Чишуља.
14. **ВИДИЦКИ, Георгије** (1867 – 23. [10] III 1925)
+ [Др. Георгије (Видицки), архимандрит манастира Ковиља] // VI, 1925, 6, 93–94.
Садржи: Посмртно слово које је изрекао високопреосвештени митрополит и епископ вршачки др. Иларион Радонић на опелу архимандриту др. Георгију (Видицком), одржаном у манастирском храму у Ковиљу.
+ [Свето-Архангелска ковиљска обитељ завила се 22. марта о. г. у црну] / Ненад М. Барачки, проф. Катихета // VI, 1925, 8, 125.
Чишуља.

15. **ВУЈИЋ, Мелентије** (1857 – 7. XI 1921)
+ Преосвећени Мелентије, бивши епископ тимочки / Уредник [Атанасије М. Поповић] // II, 1921, 22, 361–364.
Светшовно име Љубомир Вујић.
Садржи фототрафију преосвећеног Мелентија.
У некрологу је наведен месец смрти и септембар док се у релевантним изворима помиње новембар.
16. **ВУЈИЧИЋ, Сретен** (? – 23. VI 1924)
+ [Др. Сретен Вујичић, професор катихета Београдске Гимназије и хонорарни наставник за Догматику на Православном Богословском Факултету у Београду] / Л.[азар] Мирковић // V, 1924, 13, 204–205.
17. **ВУЧКОВИЋ, Јован** (23. [11] II 1855 – 17. IX 1931)
+ Протопрезвитер-ставрофор Јован Вучковић / Д.[ушан] Ј.[акшић] // XII, 1931, 18, 283–284.
Читуља.
18. **ГАВРИЋ, Велимир** (1887 – 3. V [20. IV] 1921)
+ [Велимир Гаврић, свештеник, администратор, парохије у Забрђу (срез Бељина)] / Д. Б. // II, 1921, 15, 243.
Читуља.
19. **ГАВРИЋ, Софроније** (1862 – 25. [12] IX 1922)
+ [Софроније Гаврић, умировљени парох у Растошници среза зворничкога] // III, 1922, 20, 331.
20. **ГАЋИНОВИЋ, Душан** (1879 – 14. [1] VII 1921)
+ [Душан Гаћиновић, парох невелички и надзиратељ протопрезвитерата невеличког] / Василије Јовичић, свештеник // II, 1921, 18, 297–298.
Читуља.
21. **ГАЋИНОВИЋ, Јевстатије** (17. [5] XI 1844 – 12. V 1923.)
+ [Јевстатије Гаћиновић, архимандрит и старјешина старог манастира Добрићева, у срезу Билећком] / архимандрит Леон.[тије] Нинковић // IX, 1928, 7, 109.
Читуља.

22. **ГРИГОРИЈЕ IV (Хадад), антиохијски патријарх** (13. [1] VII 1859 – 12. XII 1928)
+ [Антиохијски Патријарх Григорије IV] // X, 1929, 3, 46.
Световно име Ганѿос Хадад.
Чишуља.
23. **ГРУЈИЋ, Ђорђе** (1908 – 14. IV 1926)
+ [Ђорђе Грујић, ученик I. год. Богословије Св. Саве у Ср. Карловци-ма] / М.[илош] П.[арента] // VII, 1926, 8, 126.
Чишуља.
24. **ДАМЈАН (Касатос), јерусалимски патријарх** (1848 – 15. VIII 1931)
+[Дамјан Патријарх Јерусалимски] // XII, 1931, 16, 253.
Световно име Димиѿрије Касаѿос (Δημήτρης Κάσατος).
Чишуља.
25. **ДИМИТРИЈЕ (Павловић), српски патријарх** (X 1846 – 6 IV [24. III] 1930)
+ Његова Светост Патријарх Српски Димитрије / прот. Др. Д.[ушан] Јакшић // XI, 1930, 7, 97–104.
Садржи: Полајање Паѿријарха у ковчеј. Појреб Њ. Св. Паѿријарха Димиѿрија. Појребно слово Паѿријарху, изјоворено Њеј. Високојре-освешћенсѿвом Госјодином Миѿројолиѿом гр. Гаврилом Дожићем јоѿйредсједником Св. Арх. Синода.
Садржи и фоѿоѿрафију јаѿријарха српској Димиѿрија.
26. **ДОШЕН, Манојло** (26. [14] X 1848 – 1931)
+ [Јереј Манојло Дошен] // XII, 1931, 9, 142–143.
У некролоју је наведено да је умро јоследње недеље јосѿа на велики јонедељак.
27. **ДРАМУШИЋ, Константин** (15. [3] VIII 1873 – 18. [5] VI 1927)
+ [Константин Драмужић, окр. протопрезвитер – ставрофор туз-лански и парох тузлански] // VIII, 1927, 13, 206.
Чишуља.
+ Константин Драмужић / П.[етар] Ј.[овановић] // VIII, 1927, 13, 206–207.
Чишуља.

28. **ДРАМУШИЋ, Љубица** (? – 13. III 1926)
+ [Љубица Драмужић, кћи протојереја и пароха у Тузли, Константина Драмужића] / VII, 1926, 6, 95.
Читуља.
29. **ДРАШКОВИЋ, Милорад** (1873 – 21. VII 1921)
+ Милорад Драшковић, министар и народни посланик // II, 1921, 15, 229–231.
Садржи: Говор Илариона Радоњића митрополита зворничко – тузланског на погребу Милорада Драшковића, министра и нар. посланика, дана 24. августа 1921. у Саборној цркви у Београду.
Садржи и фотографију Милорада Драшковића.
У некрологу је погребно наведен месец погреб.
30. **ЂУРЂЕВ, Саво** (? – 12. XI [30. X] 1926)
+ [Саво Ђурђев богослов IV. године Богословије Св. Саве] / Другови богослови Богословије Св. Саве // VII, 1926, 22, 350–351.
Читуља.
31. **ЖИВКОВИЋ, Јован** (1859 – 4. III 1929)
+ Протојереј Јован Живковић // X, 1929, 5, 77.
32. **ЗЕРЕМСКИ, Иларион** (11. III [27. II] 1865 – 1. I 1931 [19. XII 1930])
+ Иларион, Православни Епископ Горњокарловачки / Д.[ушан] Ј.[акшић] // XII, 1931, 1, 1–2.
Световно име Владимир Зеремски.
Садржи фотографију Илариона, православног епископа Горњокарловачког.
33. **ЈАНКОВИЋ, Анатолије** (1857 – 30. XI 1928)
+ [Архимандрит Анатолије Јанковић, настојатељ манастира Крушедола и председник Монашког удружења] / А. В. П. // IX, 1928, 24, 378.
Световно име Александар Јанковић.
Читуља.
34. **ЈАЋИЋ, Милен М.** (1877 – 26. II 1928)
+ [Милен М. Јаћић, парох I. Нересмичке парохије] / Млађи у Христу брат // IX, 1928, 6, 94.
Читуља.

35. **ЈЕРЕМИЋ, Јован** (17. [5] I 1860 – 23. [10] IX 1931)
+ Протопрезвитер-ставрофор Јован Јеремић / Д.[ушан] Ј.[акшић] // XII, 1931, 18, 284.
Чишуља.
36. **ЈЕФИМОВСКАЈА, Јекатерина** (Ефимовская, Екатерина) (1850 – 28. [15] X 1925)
+ [На 15. (28.) октобра у 19:30 часова преминула је у Господу Игуманија Леснинског манастира у Холмској епархији Катарина] // VI, 1925, 23, 364–365.
Светшовно име Јевѣнија Борисовна Јефимовскаја (Евѣния Борисовна Ефимовская).
Чишуља.
37. **ЈОАКИМ** (? – 4. II 1927)
+ [Смрт халкидонског митрополита Јоакима] / Х.[ранислав] Т.[омић] // VIII, 1927, 13, 203.
38. **ЈОВАН** (? – 23. [10] IV 1925)
+ [Игуман Јован, бивши сабрат манастира Жиче] // VI, 1925, 12, 191.
Чишуља.
39. **ЈОВАНОВИЋ, Герасим** (5. V [23. IV] 1848 – 12. II [30. I] 1926)
+ [Герасим Јовановић, архимандрит манастира Дужи, код Требиња] // VII, 1926, 5, 78–79.
Чишуља.
40. **КАРАЂОРЂЕВИЋ, Петар I** (11. VII [29. VI] 1844 – 16. VIII 1921)
+ Његово величанство краљ Петар I на самртничком одру // II, 1921, 16, 249–251.
Садржи: Реч његове светшости њаџријарха Српске православне њаџријаршије њосџодина Димитрија на ојелу блаженојочившеј великој краља Пеџра I, одржана у беоџрадској Саборној цркви, 9. (22.) авџуста 1921. џод.
Садржи и фоџоџрафију краља Пеџра I на одру.
41. **КАРАЦИЋ, Михаило М.** (? – 3. VIII [21. VII] 1925)
+ [Свештеник Михаило М. Карацић, судија битољског Духовног суда] // VI, 1925, 18, 286.
Чишуља.

42. **КОВАЧЕВИЋ, Добросав** (1869 – 9. X 1929)
+ Протојереј Добросав Ковачевић, ректор Богословије Св. Саве / јеромонах Јустин // X, 1929, 19, 295–296.
43. **КОСМОДЕМЈАНСКИЈ, Михаил** (Космодемьянский, Михаил) (1858 – 22. [9] IX 1925)
+ [Михаил, руски епископ Александровски и управитељ Ставропољске Епархије] / [Милош] Парента // VI, 1925, 22, 349.
Светшовно име Михаил Иванович Космодемјанскиј (Михаил Иванович Космодемьянский).
Чийуља.
44. **КОСТИЋ, Тадија** (1863 – 2. IV 1927)
+ [Тадија Костић, протојереј, београдски парох] / [Милош] Парента // VIII, 1927, 10, 157.
Чийуља.
45. **КРИТОВАЦ, Геден** (1873 – 25. [12] III 1930)
+ Архимандрит Геден Кривоцац / А. В. // XI, 1930, 8, 125.
46. **КРСТАНОВИЋ, Илија** (1851 – 16. VI 1926)
+ [Илија Крстановић пок. Николе, отац протојереја Константина Крстановића] // VII, 1926, 12, 191.
Чийуља.
47. **МАКСИМОВИЋ, Максим** (11. X [29. IX] 1861 – 25. [12] X 1921)
+ [Максим Максимовић, протопрезвитер и парох у Доњем Скугрићу, протопрезвитерата и среза градачачког, епархије тузланске] / П. Ј. // II, 1921, 23, 403–404.
48. **МАРЈАНОВИЋ, Милан** (1850 – 19. [6] II 1923)
+ [Милан Марјановић, свешт. из Самског Моста] // III, 1923, 7, 110.
49. **МЕРСИЈЕ, Дезире Жозеф** (Mercier, Désire Joseph) (1851 – 23. I 1926)
[Смрт Кардинала Мерсије] // VII, 1926, 3, 46.
50. **МИКИЈЕЉ, Филип** (1858 – 1. II 1925)
+ [Филип Микијељ, протојереј у Грбљу, у Боци - Которској] // VI, 1925, 5, 77.
Чийуља.

51. **МИЛАНОВИЋ, Анђелија** (? – 18. [5] IX 1925)
+ [Сека Анђелија Милановић рођ. Прибићевић, супруга одличног брата свештеника проте Душана Милановића] // VI, 1925, 18, 286.
Чишуља.
52. **МИЛОШЕВИЋ, Прокопије** (1844 – 12. VI 1923)
+ [Протојереј Прокопије Милошевић, парох соколовачки] // III, 1923, 13, 205.
53. **МИЛУНОВИЋ, Милена** (? – 19. X 1926)
+ [Милена Милуновић, супруга Саве Милуновића, управника филијале Народне Банке на Цетињу] // VII, 1926, 24, 378.
Чишуља.
54. **МИТРОВИЋ, Кирило** (31. [19] III 1867 – 24. VII 1931)
+ Кирило, Православни Епископ Бококоторски и Дубровачки / Д.[ушан] Ј.[акшић] // XII, 1931, 15, 225–226.
Световно име Крсто Митровић.
Садржи фототрафију Кирила, православног епископа Бококоторског и Дубровачког.
55. **МИТРОВИЋ, Перо** (1869 – 5. III [20. II] 1922)
+ [Перо Митровић, парох из Дубнице, среза и протопрезвитера зворничкога] / П. Ј. // III, 1922, 19, 315–316.
56. **МИХАЈЛОВ, Василиј** (Михайлов, Василий) (V 1847 – 24. I 1927)
+ [Смрт Василија, Митрополита Доростолског и Червенског] / Хра-
нислав Томић // VIII, 1927, 6, 92–93.
Световно име Васил Михајлов (Васил Михайлов).
57. **МИЏОР, Никола** (1864 – 27. [14] VIII 1922)
+ [Никола Миџор, парох и окр. протопрезвитер рисански] // III, 1922, 20, 331–332.
58. **МИШИЋ, Живојин Р.** (19. [7] VII 1855 – 20. [7] I 1921)
+ Војвода Мишић / Уредник [Атанасије М. Поповић] // II, 1921, 2, 22–24.
Садржи фототрафију Живојина Мишића.
У шекстиу некролога наводи се јануар као месец рођења.

59. **НАКИЋЕНОВИЋ, Саво** (1882 – 25. IV 1926)
+ [Саво Накићеновић, протопрезвитер и парох Кућански, у Боки Которској] // VII, 1926, 8, 126.
Читиуља.
60. **НИКОЛАЈЕВИЋ, Василије** (1841 – 25. [12] IV 1923)
+ [Василије Николајевић, протојереј-ставрофор и парох иришки] / Л.[азар] Мирковић // III, 1923, 8, 125–126.
61. **НОВАКОВИЋ, Јелена** (? – 14. VIII 1924)
+ [Јелена уд. Новаковић рођ. Илић] // V, 1924, 17, 277.
Удовица протојереја Божидара Новаковића.
Читиуља.
62. **НОВАКОВИЋ, Михаил** (? – 6. XI 1931)
+ [Игуман Михаил (Новаковић)] / Ј. С. // XII, 1931, 24, 376.
Читиуља.
63. **ПАВЛОВИЋ, Амвросије** (1840 – 21. [8] III 1924)
+ [Архимандрит о. Амвросије Павловић, парох загребачки] // V, 1924, 6, 92.
Читиуља.
64. **ПАНТЕЛИЋ, Данило** (1865 – 2. I 1927 [20. XII 1926])
+ Преосв. епископ Данило // VIII, 1927, 2, 29.
+ Владика Данило Пантелић / Конст.[антин] И. Крстановић, окр. протојереј-парох шибен. // VIII, 1927, 3, 40–41.
Светиовно име Душан Пантелић.
65. **ПЕРКАЋАНСКИ, Илија** (1839 – 17. VII 1931)
+ Протојереј Илија Перкаћански // XII, 1931, 14, 222.
Читиуља.
66. **ПЕТРОВИЋ-ЊЕГОШ, Никола I** (1841 – 2. III 1921)
+ Његово величанство краљ Никола Петровић-Његош / Уредник [Атанасије М. Поповић] // II, 1921, 5, 65–67.
67. **ПОПОВИЋ, Захарије** (1873 – 25. [12] IV 1921)
+ [Захарије Поповић, прота ставрофор, парох Бељински] / М.[илош] П.[арента] // II, 1921, 15, 242–243.
Читиуља.

68. **ПОПОВИЋ, Илија** (? – 31. V 1925)
+ [Протојереј Илија Поповић парох I-ве Мионичке парохије] // VI, 1925, 15, 236.
Чишуља.
69. **ПОПОВИЋ, Симо** (1876 – 27. [14] II 1928)
+ [Симо Поповић, свештеник вуковски] / Марко Поповић, парох благајски // IX, 1928, 8, 126.
Чишуља.
70. **ПОПОВИЋ-КОМАДАНОВИЋ, Патрикије** (31. [19] V 1867 – 1. III 1929)
+ [Патрикије Поповић-Комадановић, протојереј и умировљени члан епархијског Црквеног Суда у Мостару] // X, 1929, 11, 174.
71. **ПРАВИЦА, Стеван** (30. [18] X 1854 – 14. [1] VII 1925)
+ [Прота Стеван Правица умро је 1. (14.) јула о. г. у Требињу] // VI, 1925, 15, 235–236.
Чишуља.
72. **РАДЕЧИЋ, Саватије** (1880 – 8. XII [25. XI] 1926)
+ [Јеромонах Саватије Радечић, пострижник св. Арханђелског манастира у Крци, администратор парохије у Ервенику] // VIII, 1927, 3, 47.
Чишуља.
73. **РАЈИЋ, Митрофан** (8. XII [26. XI] 1873 – 24. [11] I 1930)
+ [Преосвештени Митрофан, Епископ Браничевски] / Ур.[едник Душан Јакшић] // XI, 1930, 2, 30.
+ Митрофан, православни Епископ Браничевски / Д.[ионисије] М.[иковић] // XI, 1930, 3, 33–34.
Световно име Миливоје Рајић.
Садржи фотографију Митрофана, епископа браничевског.
74. **РЕПТА, Владимир** (Репта, Володимир) (1841 – 27. IV 1926)
+ [На 27. априла ове године умро је у Черновцима бивши буковински Митрополит Dr. Владимир пл. Репта] / презвитер Хранислав Томић // VII, 1926, 12, 190.

75. **РУВАРАЦ, Димитрије** (1842 – 16. [3] XII 1931)
+ [Протојереј Димитрије Руварац] / Д.[ушан] Ј.[акшић] // XII, 1931, 22, 23–24, 376–377.
Чишчуља.
76. **РУВАРАЦ, Софија** (1848 – 9. III [24. II] 1925)
+ [Софија Руварац, супруга протојереја Димитрија Руварца] // VI, 1925, 5, 77–78.
Чишчуља.
77. **САМАРЦИЋ, Стеван** (? – 29. VII 1931)
+ [Протојереј Стеван Самарцић] // XII, 1931, 15, 235.
Чишчуља.
78. **СВИЛАР, Василије** (1868 – 10. XI 1925)
+ [Василије Свилар, парох у Слатини] // VI, 1925, 22, 350.
Чишчуља.
79. **СМИЉАНИЋ, Драгомир** (1866 – 19. III 1923)
+ [Драгомир Смиљанић, свешт. из Равни, окр. ужички] // III, 1923, 7, 110.
80. **СОФРОНИЋ, Митар** (1851 – 14. [1] V 1923)
+ [Митар Софронић, умировљени парох у Бољанићу, протопрезвитерата грачаничког] // III, 1923, 10, 158.
81. **СТАНИЋ, Жарко** (22. [10] III 1862 – 9. XII 1930)
+ [Жарко Станић, велики народни добротвор] / Н. Теодоровић, катихета и професор // XII, 1931, 2–3, 45.
82. **СТАНОЈЕВИЋ, Јован** (1843 – 13. VI 1927)
+ [Јован Станојевић прота округа крајинског] // VIII, 1927, 15, 238.
Чишчуља.
83. **СТАНУЛОВИЋ, Коста** (1861 – 7. VI [25. V] 1926)
+ [Коста Стануловић, дугогодишњи парох у Баранди, у Банату] // VII, 1926, 12, 190.
Чишчуља.
84. **СТОЈАНОВИЋ, Јово** (1847 – 13. X [30. IX] 1921)
+ [Јово Стојановић, свештеник] / Д. Б. // II, 1921, 22, 380.

85. **ТЕОДОРОВИЋ, Светозар** (1855 – 7. X 1926)
+ [Протојереј и парох у Ст. Ечки Светозар Теодоровић] // VII, 1926, 19, 299.
Чишуља.
+ [Светозар Теодоровић, протојереј и парох ечански] / С. А. М. // VII, 1926, 24, 378.
Чишуља.
86. **ТРПКОВИЋ, Максим** (27. [15] XI 1864 – 16. [3] XII 1925)
+ Максим Трпковић // VI, 1925, 2, 24–25.
87. **ЋЕСАРЕВИЋ, Јован** (? – 27. [14] VII 1924)
+ [Јереј Јован Ћесаревић, парох Ђаковачки] // V, 1924, 16, 252.
Чишуља.
88. **ЋИРИЋ, Милан** (1845 – 19. VI 1931)
+ [Протопрезвитер Милан Ћирић] // XII, 1931, 11–12, 190–191.
Чишуља.
89. **ЋИРКОВИЋ, Војин** (1857 – 13. IX 1927)
+ [Војин Ћирковић, дугогодишњи народни посланик и председник пиротске општине] // VIII, 1927, 20, 319.
Чишуља.
90. **УГРИНОВИЋ, Данило** (1865 – 18. II 1927)
+ [Архимандрит Данило Угриновић, настојатељ манастира Прасквице у Паштровићима (Бока Которска)] // VIII, 1927, 5, 78–79.
Чишуља.
91. **УРОШЕВИЋ, Станија** (1862 – 9. VI 1928)
+ [Станија проте Васе Урошевића] // IX, 1928, 14, 222.
Чишуља.
92. **ХЕРЦОГ, Едуард** (Herzog, Eduard) (1. VIII 1841 – 26. III 1924)
+ Владика Dr. Едуард Херцог / Ј. П. И. // V, 1924, 8, 119–120.
93. **ЦОНЕВ, Бењо** (Цонев, Беньо) (? – 5. X 1926)
+ [Dr. Бењу Цонев, професор] / X. [ранислав] Т.[омић] // VII, 1926, 22, 349.

94. **ШАРЕНАЦ, Стеван** (5. I [24. XII] 1869 – 1. V [18. IV] 1928)
+ [Протојереј Стеван Шаренац, парох у Љубињу у Херцеговини] // IX, 1928, 11, 174.
Читиуља.
+ [Прота Стеван Шаренац, у Љубињу, у Херцеговини] // IX, 1928, 14, 222.
Читиуља.
95. **ШВАБИЋ, Павле** (1861 – 1. III 1926)
+ [Павле Швабић, начелник Православног Одељења у Министарству Вера] / Уредник [Милош Парента] // VII, 1926, 5, 77–78.
Читиуља.
96. **ШИЉАК, Михаило** (1873 – 25. [12] VIII 1928)
+ [Михаило Шиљак, Епископ Рашко-Призренски] / [Милош] Парента // IX, 1928, 17, 270–271.
Читиуља.
+ Михаило Шиљак, Рашко-Призренски Епископ / [Милош] Парента // IX, 1928, 18, 273–276.
Садржи фототрафију Михаила Шиљка.
97. **ШИНДЕЛАР, Адалберт** (Schindelar, Adalbert) (1865 – 11. X 1926)
+ [Адалберт Шинделар, бискуп старокатоличке цркве у Бечу] / Х. [ранислав] Томић // VIII, 1927, 1, 10.

* * *

Именски рејистар

А. В. 45	Анђелковић, Милош 1
А. В. П. 33	Бан, Марко в. Бан, Митрофан
Амвросије, архимандрит в. Павловић, Амвросије	Бан, Митрофан 2
Анатолије, архимандрит в. Јанковић, Анатолије	<i>Барачки, Ненад М. 14</i>
	Барбић, Сава 3
	Бенедикт XV, папа 4

- Борота, Јован 5
 Боцјан, Јосиф 6
 Боцјан, Јосиф в. Боцјан, Јосиф
 Братић, Тома А. 7
 Брежанчић, Јован 8
 Бута, Јован Ж. 9
 Василије, доростолски и червен-
 ски митрополит в. Михајлов,
 Василиј
 Василије III (Георгијадис), ва-
 сељенски патријарх 10
 Васиљевић, Душан 11
 Васић, Јанићије 12
 Васић, Роксанда 13
 Видицки, Георгије 14
 Владимир, буюковински митропо-
 лит в. Репта, Владимир
 Вујић, Љубомир в. Вујић, Мелен-
 тије
 Вујић, Мелентије 15
 Вујичић, Сретен 16
 Вучковић, Јован 17
 Гаврило (Дожић), српски
 патријарх 25
 Гаврић, Велимир 18
 Гаврић, Софроније 19
 Гаћиновић, Душан 20
 Гаћиновић, Јевстатије 21
 Геден, архимандрит в. Кривоац,
 Геден
 Георгијадис, Василиос в. Василије
 III (Георгијадис), васељенски
 патријарх
 Γεωργιάδης, Βασίλειος в. Василије
 III (Георгијадис), васељенски
 патријарх
 Георгије, архимандрит в. Видиц-
 ки, Георгије
 Герасим, архимандрит в. Јовано-
 вић, Герасим
 Григорије IV (Хадад), антиохијски
 патријарх 22
 Грујић, Ђорђе 23
 Д. Б. 18, 84
 Дамјан (Касатос), јерусалимски
 патријарх 24
 Данило, архимандрит в. Угрино-
 вић, Данило
 Данило, далматинско-истарски
 епископ в. Пантелић, Данило
 Димитрије (Павловић), српски
 патријарх 25, 40
 Дожић, Гаврило в. Гаврило (До-
 жић), српски патријарх
 Дошен, Манојло 26
 Драмушић, Константин 27
 Драмушић, Љубица 28
 Драшковић, Милорад 29
 Друјови бојослови Бојословије Св.
 Саве (ἱεεуг.) 30
 Ђорђевић, Ник. 3
 Ђурђев, Саво 30
 Ефимовская, Евгения Борисовна в.
 Јефимовскаја, Јекатерина
 Ефимовская, Екатерина в. Јефи-
 мовскаја, Јекатерина
 Живковић, Јован 31
 Зеремски, Владимир в. Зеремски,
 Иларион
 Зеремски, Иларион 32
 Иларион, горњокарловачки епис-
 коп в. Зеремски, Иларион
 Иларион, зворничко-тузлански
 митрополит в. Радонић, Ила-
 рион
 Ј. П. И. 92
 Ј. С. 62
 Јакшић, Душан 17, 25, 32, 35, 54,
 73, 75
 Јанковић, Александар в. Јанко-
 вић, Анатолије

- Јанковић, Анатолије 33
 Јаћић, Милен М. 34
 Јевстатије, архимандрит в. Гаћи-
 новић, Јевстатије
 Јеремић, Јован 35
 Јефимовскаја, Јекатерина 36
 Јоаким, халкидонски митрополит
 37
 Јован, игуман 38
 Јовановић, Герасим 39
Јовановић, Пејшар 27
Јовичић, Василије 20
 Јосиф, луцки епископ в. Боцјан,
 Јосиф
Јустин, јеромонах 10, 42
 Карађорђевић, Петар I 40
 Карацић, Михаило М. 41
 Касатос, Димитрис в. Дамјан
 (Касатос), јерусалимски
 патријарх
 Κάσατος, Δημήτρης в. Дамјан (Каса-
 тос), јерусалимски патријарх
 Катарина, игуманија в. Јефимов-
 скаја, Јекатерина
 Кирило, бококоторски и дубро-
 вачки епископ в. Митровић,
 Кирило
 Кјеза, Ђакомо дела в. Бенедикт
 XV, папа
 Ковачевић, Добросав 42
 Космодемјанскиј, Михаил 43
 Космодемјанский, Михаил Ива-
 нович в. Космодемјанскиј,
 Михаил
 Костић, Тадија 44
 Кривопац, Гедеон 45
 Крстановић, Илија 46
Крстић, Константин И. 64
 Максимовић, Максим 47
 Марјановић, Милан 48
 Мелентије, тимочки епископ в.
 Вујић, Мелентије
 Мерсије, кардинал в. Мерсје, Де-
 зире Жозеф
 Мерсје, Дезире Жозеф 49
 Mercier, Désire Joseph в. Мерсје,
 Дезире Жозеф
 Микијељ, Филип 50
Миковић, Дионисије 73
 Милановић, Анђелија 51
 Милошевић, Прокопије 52
 Милуновић, Милена 53
Мирковић, Лазар 16, 60
 Митровић, Кирило 54
 Митровић, Крсто в. Митровић,
 Кирило
 Митровић, Перо 55
 Митрофан, браничевски епископ
 в. Рајић, Митрофан
 Митрофан, црногорско-примор-
 ски митрополит в. Бан, Мит-
 рофан
 Михаил, александровски епископ
 в. Космодемјанскиј, Михаил
 Михаил, игуман в. Новаковић,
 Михаил
 Михаило, рашко-призренски
 епископ в. Шиљак, Михаило
 Михайлов, Васил в. Михајлов, Ва-
 силиј
 Михајлов, Василиј 56
 Миџор, Никола 57
 Мишић, Живојин Р. 58
Млађи у Христу браћи (исеуг.) 34
 Накићеновић, Саво 59
 Никола, краљ в. Петровић-Ње-
 гош, Никола I
 Николајевић, Василије 60
Николић, Д. 7
Нинковић, Леонтије 21

- Новаковић, Јелена 61
 Новаковић, Михаил 62
П. Ј. 8, 47, 55
 Павловић, Амвросије 63
 Павловић, Димитрије в. Димитрије (Павловић), српски патријарх
 Пантелић, Данило 64
 Пантелић, Душан в. Пантелић, Данило
Паренџа, Милош 12, 23, 43, 44, 67, 95, 96
 Перкаћански, Илија 65
 Петар, краљ в. Карађорђевић, Петар I
 Петровић-Његош, Никола I 66
Појовић, Аџанасије М. 2, 15, 58, 66
 Поповић, Захарије 67
 Поповић, Илија 68
Појовић, Марко 69
 Поповић, Симо 69
 Поповић-Комадановић, Патрикије 70
 Правица, Стеван 71
 Радечић, Саватије 72
 Радонић, Иларион 14, 29
 Рајић, Миливоје в. Рајић, Митрофан
 Рајић, Митрофан 73
 Репта, Владимир 74
 Руварац, Димитрије 75
 Руварац, Софија 76
С. А. М. 85
Самарџић, Ј. 11
 Самарџић, Стеван 77
 Свилар, Василије 78
 Смиљанић, Драгомир 79
 Софронић, Митар 80
 Станић, Жарко 81
 Станојевић, Јован 82
 Стануловић, Коста 83
 Стојановић, Јово 84
 Schindelar, Adalbert в. Шинделар, Адалберт, старокатолички бискуп
Теодоровић, Н. 81
 Теодоровић, Светозар 85
Томић, Хранислав 37, 56, 74, 93, 97
 Трпковић, Максим 86
 Ћесаревић, Јован 87
 Ћирић, Милан 88
 Ћирковић, Војин 89
 Угриновић, Данило 90
 Урошевић, Станија 91
 Хадад, Гантос в. Григорије IV (Хадад), антиохијски патријарх
 Herzog, Eduard в. Херцог, Едуард, старокатолички бискуп
 Херцог, Едуард, старокатолички бискуп 92
 Цонев, Бењо в. Цонев, Бењо
 Цонев, Бењо 93
 Chiesa, Giacomo della в. Бенедикт XV, папа
 Шаренац, Стеван 94
 Швабић, Павле 95
 Шиљак, Михаило 96
 Шинделар, Адалберт, старокатолички бискуп 97

* * *

Литература

Штампани извори:

Башић, Љиљана. „Сведочанства некролога“. *Теолошки погледи* LII, 3 (2019): 779–800.

Вуковић, Сава. *Српски јерарси од деветиој до двадесетог века*. Београд: Евро; Подгорица: Унирекс; Крагујевац: Каленић, 1996.

„Закон о изједначењу старог и новог календара“. *Службене новине Краљевства Срба, Хрватска и Словенаца*, бр. 2 (28. јануар 1919): 3.

Српски биографски речник. 1–6. Нови Сад: Матица српска, 2004–2014.

Станојевић, Станоје. *Народна енциклопедија српско-хрватско-словенацка*. 1–4. Загреб: Библиографски завод, 1926–1929.

„Уредништво и Администрација Гласника“. *Гласник: службени лист Српске православне цркве* бр. 1 (1928): 1–16.

Електронски извори:

Биографическая энциклопедия
<https://persons-info.com/persons>

Википедия — свободная энциклопедия
<https://ru.wikipedia.org/>

VIAF
Virtual International Authority File
<https://viaf.org/>

Древо — открытая православная энциклопедия
<https://drevo-info.ru/articles.html>

Информативна служба Српске Православне Цркве. „Гласник у години јуби-

леја“. http://www.spc.rs/sr/glasnik_u_godini_jubileja (приступљено 20. марта 2021. године).

Культура веры. Путеводитель сомневающихся
<http://www.religiocivilis.ru/>

Православная Энциклопедия под редакцией Патриарха Московского и всея Руси Кирилла (электронная версия)
<http://www.pravenc.ru/>

Примљено: 25. 4. 2021.
Одобрено: 20. 7. 2021.

TESTIMONIES OF NECROLOGIES II (1920–1931)

Ljiljana Bašić
National Library of Serbia, Belgrade

Summary: *The necrologies published in the Glasnik: Official Gazette of the Orthodox Church of Serbia are a valuable source of information about public figures who marked the Serbian spiritual and secular space in the 20th and early 21st century. They, through information about the deceased and their private lives, indirectly point to various changes in the life of the state and its people. The bibliography of necrologies published in the Gazette should be recognized as a contribution to the understanding of necrologies as one of the sources of knowledge about the figures who marked the national, spiritual, cultural, educational, and political life. In contemporary literature, necrologies are only sporadically used as a source of*

information, and the reason for this is that they are not properly bibliographically processed, classified and presented to the public. In that respect, the work at hand as well as the work "Testimonies of Necrologies" published in the journal Theological Views no. 3, 2019, will provide an important contribution to the availability of these significant sources of information. The analysis of necrologies published during the period from 1920 to 1931, which marks the formation of Yugoslavia and the specific place of Serbia in that process as well as the consolidation of the Serbian Orthodox Church, indirectly indicates the specificities of church and people's lives in the interwar period.

Key words: *Necrologies, Glasnik — the Official Gazette, Serbian Orthodox Church, bibliography.*

Constantine Porphyrogennetos, *The Book of Ceremonies*

With the Greek edition of the *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*
(Bonn, 1829), *Byzantina Australiensia*, 18,
ed. and tr. by Ann Moffatt and Maxene Tall.

Canberra: Australian Association for Byzantine Studies, 2012.
870 pp.

ISBN 1876503424

Византијски извори се увелико преводе на Западу. Овај тренд покренут осамдесетих и деведесетих година прошлог века добио је нарочитог замаха у новом миленијуму. Америчка, енглеска и аустралијска византолошка школа предњаче у критичким издањима текстова грчких извора који се публикују са упоредним преводом на светске језике (*lingua franca*) доносећи ново доба доступности и вишеслојне користи историјској науци, али и црквено-научним дисциплинама.

Пред нама се налази књига чији садржај представља својеврсну ризницу за црквену историју, богословска и литургијска истраживања византијског литургијског типа у X веку. У питању је најновије реиздање комплетног лајпцишког текста *De ceremoniis* Константина Порфирогенита са енглеским пре-

водом. Бонско издање *De ceremoniis* из 1829. године представља један од највећих публикованих класика историографије. Његова републикација (*Byzantina Australiensia*) са преводом Ен Мофат и Максен Тол учинила је доступним комплетан текст *О церемонијама* (дворског и црквеног живота Константинопоља X века) и онима који не познају старогрчки језик. Треба истаћи да за разлику од савремених критичких издања недостатак и једина већа замерка публикацији је у скромнијем броју коментара и референци.

Дело *О церемонијама* састоји се из две књиге. Ауторство се везује за личност ромејског цара Константина VII Порфирогенита (913–959. године), иако су неки делови текста дело његових настаљача. Такав случај је са описом крунисања Никифора II Фоке из

963. године (стр. 443), пар година након Порфирогенитове смрти. Текст у себи садржи литерарне утицаје других аутора почевши од VI века али и компилације неких од Порфирогенитових дела. Такав пример јесте војна тактика (доктрина, *расправа*) коју је Порфирогенит посветио свом сину Роману II (у књизи од стр. 467). Њу је иначе са преводом објавио 1990. године један од најрепрезентативнијих византолога данашњице Џон Халдон, у књизи *Three Treatises on Imperial Military Expeditions* (Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften).

Први део књиге садржи извештаје о литијама на које се надовезују акламације цару и његовој породици у разним приликама. Након тога следе помени празника у годишњем богослужбеном кругу и именовање дворских великодостојника. Следе описи царских пријема, свечаних догађаја на Хиподрому који је био срце социјалних дешавања у Цариграду, државних и секуларних церемонија, садржај из дела *Петра Патириција* (VI век), опис прилика из владавине Никифора II Фоке и закључно (Халдонов) текст *војне расправе*.

Други део *О церемонијама* почиње темама прилика на двору и у царској палати, затим се нижу теме верских догађаја, дипломатских пријема и именовања, прилика у доба цара Ираклија (VII век), цара Михаила III (IX век), односа патријарха и двора, бриге око цар-

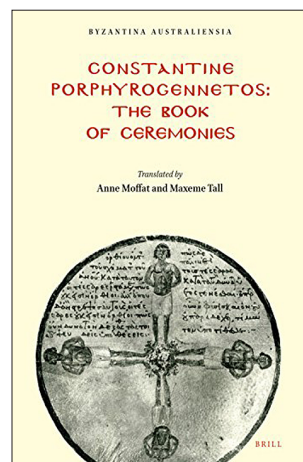
ских гробница, војних акламација и критске експедиције у X веку. Следе садржаји спољнополитичке тактике Византије, листе именовања дворске бирократије, *Расправа Псеудо-Еуифанија Кийарског* (Листа црквене хијерархије) и на концу теме дворске етикеције и дипломатије поклона.

Богослужбени садржај у *О церемонијама* налази се у оба дела књиге, и заслужује посебну реч. Цариградске градске литије увек су били празнично посебни догађаји у Византији. Опис такве литије од царске палате до Свете Софије, а затим и по читавом граду, налазимо међу почетним страницама дела (стр. 5). Драгоцен је помен празновања Рођења Пресвете Богородице (стр. 26), за којим следе претпразништво Божића, и божићне акламације на двору са верском конотацијом, Богојављење (стр. 42), Васкрс (стр. 43), празници по Васкрсењу Христовом (стр. 47–53), Вазнесење (стр. 54), Педесетница (стр. 58), прослава Нове године (стр. 118). Од 136. странице извештаји о црквеним празницима хронолошки прате пут од Божића ка Пасхи и пасхалним празницима. Нижу се помени: Божића, Светог Василија Великог, Богојављења, Сретења Господњег, Празника победе Православља, Крстопоклоне недеље, Лазареве суботе, Цвети, дана Страсне седмице и богослужења до Пасхе. Корисна су сведочанства о Божанственој Литургији и недељном богослужењу (стр. 522,

557), те празницима Животворног Крста (стр. 549, 583). Почев од 187. до 282. странице налази се садржај који можемо да класификујемо као извештаје богослужбених аспеката царског двора. Почевши од церемонијалне царске одеће на богослужењима и црквеним литијама, до текстова који говоре о крунисању *императора* и *августин* Византије од стране константинопољског патријарха. Молитвена инвеститура највиших достојанственика Ромејског царства налази се од 225. до 269. странице: нобелисимус (стр. 225), куропалат (стр. 229), магистар (стр. 231), патриције (стр. 236, и 244), епарх — градоначелник Цариграда (стр. 263) и демарх (стр. 269). Сведочанства теолошких акламација царској породици налазе се на више места у књизи (стр. 354, 367–368, 433). Личност ромејског цара има нарочите богослужбене привилегије. Оне се огледају у уласку цара у олтар кроз царске двери и полагање дарова на олтар, причешћу у олтару и кађењу (стр. 551, 627). За историјске и обредословне аспекте литургије интересантна су сведочанства о личности цариградског патријарха — о његовом увођењу у трон (стр. 564, 635), достојанству патријарха у државном церемонијалу (стр. 627, 629), о патријарашким послужитељима (стр. 637), као и о патријарашкој сахрани (стр. 630). Наглашава се да приватна богослужења цара и његове породице (знаменовање, крштење царског детета, постри-

жење косе) врши константинопољски патријарх (стр. 615–620). Савршавање богослужбених последовања у кругу царске породице од стране патријарха упечатљиво упућује на сличности са садржајима *Барберинијевој кодекса* 336. Такође, ова књига нам доноси комплетан јерархијски попис епископија и митрополитанског система Константинопољске патријаршије у X веку (стр. 791). Текст књиге је интересантан за проучавање диптиха и тематику *примаџа* у Цркви будући да Римску Цркву у диптисима ставља испред Цариграда, док Бугарску Цркву уместо патријаршијом назива архиепископијом са достојанством одмах иза пентархије.

Књига нам доноси драгоцену сведочанства о православном богослужењу у ромејској војсци (X века), а која је пред царем појала духовне химне са посебним нагласком на *Царе Небески* (стр. 372). Интересантан је помен ђаконa и црквених појаца приликом појања химни Богородици поводом војног тријумфа (стр. 607), што упућује на директну повезаност војске и Богородице као *Изабране Војвођкиње* православних (*Возбраној Војевођје*). Када је реч о *црквеним појцима*



они чине и саставни део царског дипломатско-идеолошког спектакла — када раскошношћу гласова треба да импресионирају исламске дипломатске мисије (стр. 583). Надаље, књига садржи сведочанство и о томе да, приликом кретања цара у војни поход, он носи богослужбени приручник (*ἡ ἀκολουθία τῆς ἐκκλησίας*) ради несметаног вршења богослужења (стр. 467).

Поврх свега, дело *О церемонијама* јесте вишеслојно користан извор од првостепеног значаја за све црквено-научне дисциплине. Ова књига и њен савремени пре-

вод конструктивно подстиче интердисциплинарни дијалог и доприноси обнови интересовања за феномен Ромејске империје. Садржај књиге сведочи да појам Ромејске царевине или Византије не раздваја, већ напротив у Телу Цркве спаја различитости јелинског и словенског света у богатство пуноће и дијалога.

Славиша Тубин

(slavisa.tubin91@gmail.com)

Епархија зворничко-тузланска

□

УДК / UDC: 272-732.2-284(049.32)

Теолошки погледи / Theological Views

Година / Volume LIV

Број / Issue 2/2021,

стр. / pp. 366–370.

DOI: <https://doi.org/10.46825/tv/2021-2-366-370>

Ролан Минерат, Паја — универзални епископ или први међу епископима

Превод Слободанка Матић.

Београд: Православни богословски факултет Универзитета у
Београду — Институт за Систематско богословље, 2020.

235 стр. ; 22 cm

ISBN: 978–86–7405–235–8

Питање службе римског папе одавно је препознато као кључни проблем у екуменском дијалогу, како између римокатолика и протестаната, тако и између римокатолика и православних. Познато је да је Први ватикански Концил одиграо

важну, и нипошто неспорну улогу у (ре)дефинисању папске службе и примата. Одлуке овог Концила су од стране православних и протестаната, па чак и једног броја римокатолика, схваћене као доктринарно претеривање које је римокатолике

водило фундаменталном застрањивању на пољу еклисиологије. То је застрањивање углавном одређивано као трансформација службе папе од првој међу епископима у јединој стварног епископа. Овај проблем није остао непрепознат ни међу римокатолицима. Књига која је пред нама управо стога, нимало случајно, носи наслов у форми питања: *Папа — универзални епископ или први међу епископима?*

Писац ове књиге, Ролан Минерат (Roland Minnerath), је истакнути римокатолички теолог и пастир. Од 1989. предаје *Историју гревне и средњовековне Цркве* на Католичком факултету у Стразбуру, као и *Однос Цркве и државе* на Институту за канонско право. Године 2004. је рукоположен за Архиепископа Дижона. Члан је Комисије за доктрину Конференције француских епископа, а 2011. је изабран за председника Савета за канонска питања. При Светој столици је ангажован као члан Међународне теолошке комисије, а 2015. га је папа Франциско именовао за члана Конгрегације за доктрину вере.

Поред књиге коју представљамо — *Le Pape, Evêque universel ou Premier des évêques?*, Paris, Beauchesne, 1978 — Минерат је аутор више значајних монографија у којима се претежно бави еклисиолошким, црквено-историјским и социјалним питањима. Споменућемо само неке: *Les chrétiens et le monde* (1^o et 2^o siècle), Paris, Gabalda, 1973; *Les Organisations malades de la Science. La*

rationalité du management, Paris, Beauchesne, 1982; *Le droit de l'Eglise à la liberté. Du Syllabus à Vatican II*, Paris, Beauchesne, 1982; *L'Eglise et les Etats concordataires (1846–1981). La souveraineté spirituelle*, Paris, Le Cerf, 1983; *Jésus et le pouvoir*, Paris, Beauchesne, 1987; *La primauté de l'Evêque de Rome et l'unité de l'Eglise du Christ* (Le Point théologique 63), Beauchesne, Paris 2010; *L'Eglise face aux Etats. Deux siècles de pratique concordataire (1801–2010)*, Cerf. 2012; *Religion, l'heure de vérité*, Artège, Paris 2015; *Quel avenir de la confirmation? Un enjeu pastoral*, Artège, Paris 2016.

Издавач ове књиге, *Институт за Систематско догматско Преославно догматско факултет Универзитета у Београду*, постао се да се пред нашим читаоцима нађе изврстан превод ове студије, који је са француског изворника приредила Слободанка Матић. Пошто нажалост, квалитетни преводи стручне литературе код нас нису сасвим уобичајена појава, ову чињеницу је важно истаћи.

У овој краткој али веома информативној студији, Минерат нам пружа могућност детаљног увида у ток, контекст и теолошку проблематику којом су се бавили Први и Други ватикански Концил. Значајки су обрађени сви релевантни документи, са нарочитим истицањем главних теолошких кретања, предлога, неслагања и критика које су износили сами учесници.

У уводном делу, аутор читаву студију поставља у контекст еку-

менског дијалога, где кратко и врло јасно представља доктринарне позиције православних, протестаната и англиканаца по питању службе и првенства римског папе. Минерат исправно констатује да за православне и англиканце „идеја која њима изгледа неприхватљива јесте то да је могуће да у Цркви постоји један епископ свих епископа, једна служба, коју је установио Христос, а која додељује епископску власт која се врши над другим епископима, а преко њих и над вернима црква, које су овима поверене“ (стр. 17–18). Минерат даље истиче како је циљ његове студије да покаже како римска доктрина оставља места за две могуће интерпретације. Прва је она коју су тек у новије време систематизовали римокаатолички теолози, а која дефинише примат као универзални епископат над читавом Црквом. Аутор је у праву што сматра да ће оваква интерпретација вероватно заувек остати неприхватљива православнима и англиканцима, а нарочито протестантима. Ипак, он сматра да је могуће и тумачење према коме римски епископ врши власт универзалне јурисдикције у својству примаса. Минерат сматра да је овакво тумачење сасвим у складу са најизворнијом католичком традицијом, а да оно истовремено оставља могућност даљег дијалога са православнима и англиканцима.

У овом приказу свакако нећемо моћи да представимо сва питања којима се аутор бави, већ ћемо

се усредсредити само на поједине моменте који су нарочито значајни. Први од њих је расправа која је вођена на Првом ватиканском концилу у вези са употребом појмова „непосредна“ и „редовна“ при дефинисању папског примата (стр. 74–86). Иако малобројни, поједини учесници Концила су изразили скепсу када је реч о погодности ових термина за одређење врховне власти папе. Критичари су сматрали да се на овај начин папски примат до те мере уздиже да представља негирање службе епископа. Заиста, ако папа своју власт врши *непосредно*, то онда значи да је месни епископ сведен на његовог викара и да у потпуности може да буде заобиђен у питањима која се изворно тичу његове надлежности. Штавише, када се томе придода и да је оваква власт папе *редовна*, односно да се не тиче само неких изузетних кризних ситуација или случаја нужности (стр. 75), утисак о теоријском и стварном дерогирању епископске службе се појачава. Упркос предлозима да се ови појмови уклоне или додатно појасне, они су усвојени, по свему судећи са циљем да покажу папски примат управо на овакав, апсолутни начин. Било је и компромисних предлога, попут онога да се и папска и епископска власт дефинишу као „редовне и непосредне“, али на неједнак начин, без мешања једне са другом (стр. 78). Било је и оних који су желели да још више нагласе изузетност папске власти. Тако је

Деспре из Тулуза желео да се јасно каже да је папска власт непосредна и редовна „над свим пастирима“ како би било јасно да се формулација не односи само на епископе појединачно већ и колективно, што је у складу са ранијом дефиницијом V Латеранског концила према коме „римски поглавар има власт над свим саборима“ (стр. 85). Упркос, дакле, бојазни појединих учесника да ће оваквим дефинисањем папске власти доћи до погрешног поистовећења службе Првог са епископском службом локалних цркава, Концил је, након разматрања, усвојио одредбу према којој се та редовна и непосредна власт управо дефинише *као епископска*. Минерат исправно примећује да је упркос чињеници да су неке традиционалне папске титуле имале овакво значење, оне до овог тренутка никада нису биле употребљаване као основа догматских дефиниција. Штавише, аутор констатује да није свеједно рећи да је папа ‘пастир’ целе Цркве, или рећи да је он ‘епископ’ целе Цркве“ (стр. 95).

Даља детаљна анализа показује да су кључни придеви који дефинишу папску власт, а то је да је она епископска, редовна и непосредна, нису ни изблиза били јасни свим саборским оцима, а било је и доста оних који су тражили њихово укидање, посебно дефинисање папске власти као редовне (стр. 107). Проблем се управо тицао односа папске власти према служби конкретног епископа локалне цркве,

и редовности власти коју он врши. На крају је понуђено објашњење које је заобишло проблем, у виду схоластичког закључка да је редовна власт она која некоме припада на темељу његове службе, па је тога власт призната папи управо таква (стр. 110). Што се тиче епископског карактера папске власти, већина је сматрала да то јесте права епископска власт и да не постоји проблем у тврдњи да његова власт управо јесте такве природе. Мањина је пак сматрала да је папа превасходно епископ римске дијецезе, и да би одређење његове власти над читавом Црквом на овакав начин, значило проширивање римске дијецезе на читав свет. Овакав приступ лако води закључку да папа није први међу епископима већ уистину једини епископ: „Папска јурisdикција, именована као епископална, а не примацијална, има све елементе јурисдикције својствене епископима и односи превагу над њом. Пред једном таквом влашћу, не остаје ништа више од јурисдикције коју имају епископи“ (стр. 118–119). Није изненађујуће што су гркокатолици показали отворену скепсу према оваквим формулацијама, бојећи се за своја права али и упозоравајући на негативне последице по будуће разговоре са православнима. Изнето је озбиљно упозорење: „Ако не избаците овај параграф из схеме и из концилске дефиниције, ви затварате врата за сву вечност — и то их закључавате Петровим кључевима — на такав

начин да више никада неће бити могућ повратак јединству, из угла источне Цркве“ (стр. 125). Са примедбама се, премда на другачијој основи, слаже Минерат који закључује да неспоразум око дефинисања папске службе на концу није био разрешен, пошто ако папа у читавој Цркви обавља јурисдикцију која је специфично епископска онда је нужно да он буде сматран универзалним епископом „коме је као једином поверена брига за целу Цркву“ (стр. 144). Према Минерату, пак, „папа врши своје универзално заступање, не као епископ целе Цркве, већ као први, то јест, као епископ прве од свих цркава, коме је универзални понтификат додељен заједно са епископатом римске цркве“ (стр. 144).

Минерат остаје веран оваквом становишту и у закључку где истиче да схватање папе као универзалног епископа није утемељено у традицији, да се одлуке Првог ватиканског Концила могу читати у другачијем светлу, односно да је могуће, па и неопходно, папски примат тумачити и разумети као примацијални а не као епископски.

Као православном теологу, морам признати да ми и овакво, „умањено“ разумевање примата није уверљиво на првом месту због позивања на божанско порекло те власти, у смислу посебних „права“ и нарочите изузетности Рима, некадашње престонице Империје. Читав овај корпус правничких израза и дефиниција, заиста звучи страно

еванђеоском наративу, при чему се уствари сусрећемо са кључним питањем институционализације Цркве. Није упитно, или не би требало да буде упитно, да у Цркви увек постоји Први, пошто је само устројство Цркве као евхаристијске заједнице управо такво. Увек је један и само један онај који начелује конкретним евхаристијским сабрањем. Управо је ово евхаристијско утемељење службе Првог оно што највише недостаје у схоластичким резонањима о примату, а недостаје управо због институционализације црквених структура, које се и догађа када се оне оделе од свог евхаристијског темеља. У том смислу, будуће разматрање овог питања треба, или чак мора, да буде утемељено управо на евхаристији као догађају Духа и оприсутњења есхатона, а не на инсистирању да се историјске и политичке околности накнадно дивинизирају и „укључе“ у корпус божанских датости. То опет нипошто не значи да је историјске датости могуће или потребно порећи, Управо супротно! Али, историјска релативност одређења ко је на месту првог, уствари указује на његов есхатолошки реализам и љубави која *једина остварује*.

Александар Ђаковац

(adjakovac@bfspc.bg.ac.rs,

aleksandar.djakovac@gmail.com)

Православни богословски факултет,

Универзитет у Београду

□

ПОСТАВИТИ СТВАРИ НА СВОЈЕ МЈЕСТО — МИР ВАСИОНЕ

Јелена Калајџија

(jela.knjiga@gmail.com)

ЈУ Народна библиотека „Филип Вишњић“

Бијељина, Република Српска, БиХ

(*Владика Фотије: двадесет година епископске службе, приредило Сестринство манастира Светог Василија Острошког у Бијељини, Бијељина: Издавачка кућа Епархије зворничко-тузланске „Синај“, 2020, 205 стр.*)

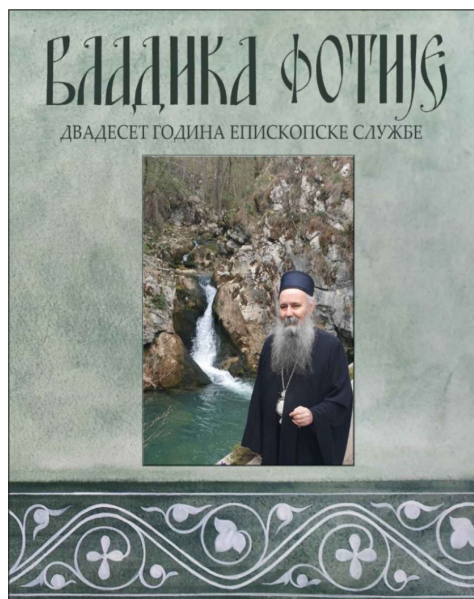
Композиција — приређивачко прегнуће или: ко су читаоци ове књиге?

Монографија пред нама композицијски има врло сложену поставку. У њој се преплићу текстуални и визуелни пасажии који се међусобно допуњују: прве чини бојевит спектар жанровских усмјерења у којима доминирају бесједе и поуке, коментари, тумачења како догађаја из Јеванђеља, тако и из савремености, неријетко уплетени у компаративистици коју омогућава Јеванђеље као парадигма живота; интервјуи, мемоарска проза као откинути фрагменти сјећања на свој духовни раст и историјски контекст у којима се овај одвијао, а којима је мали, али одабран приређивачки сабор успио да симулира како хронологију живота приповједа сам Владика Фотије, те других краћих форми, махом, такође, фрагментарног типа, са жељом да се на тај начин, што више чује глас самог Епископа, а што мање оних које су ову књигу радиле, чинећи тако ову монографију аутентичним саговорником.

Књигом *Владика Фотије: двадесет година епископске службе* (Синај, 2020) цитатним колажом из исјечака различитих изјава, интер-

вјуа и обраћања, води нас, управо, глас владике Фотија, но тек што у првих неколико текстова прођемо основне биографске елементе, изванредне колажне стилистичке ове књиге бацају нас у срж најдубљих теолошких, али и историјски важних бесједа Епископа Фотија, којих је, дакако, у двије декаде било толико да је суочавање са тешкоћом пробирања из, у аутентичном облику сачуваних, захтијевало усрдну бригу и деликатну пажњу. Који је удио приређивача у оваквим књигама, ако узмемо да су то увијек скрајнуте позиције, од којих, парадоксално зависи читаво постојање дјела, какве су и позиције

непрепознатљивих активности преводилаца, илустратора и њима сличнима? Голем и преголем! Како сам Владика на једном мјесту каже, говорећи о Светом Сави, а биљежи ова монографија: *Говориши о великанима је тешко, а говориши о светим људима је веома тешко. Свети оци кажу да, ако желимо да говоримо о некоме морамо да будемо бар на сличном духовном нивоу као онај о коме говоримо, да бисмо разумели тајну његове личности, јер то надилази земаљске оквире* (стр. 137), а то се, као што се може уочити односи како на приређивачко трудољубије, тако и на комуникативно примање код читалаца. Опет и опет — саборност. Кriptoауторски рад Сестринства, у складу са својом духовном зрелошћу на себе узима само приређивачки и илустраторски дио. Међутим, оно што ће у први мах бити само структура и декор, иначе врло изгледног издања, необичног формата, младе, али врло обећавајуће издавачке куће „Синај“, али уједно и визуелизација кључних носилаца бесједа јесу цртежи и иконописно трудољубље сестара које заокружује ову књигу једном врло игровом и са пажњом рађеном да би тако — пажљиво — била и читана цјелином! Сестринство нас капарише на почетку и молитвено отвара очи за изузетно моћне, семантички препуне и многополезне цитате Епископа Фотија које слиједе — „осетити и надахнути се ревношћу и жртвеном љубављу које он има према светој саборној и апостолској љубави“ (стр. 5). Како је Епископ икона самога Христа, јасно је да је читав дјелатност сестара коју карактерише прије свега осјећај склада и мје-



ре, да колажно поставе *сѣвари на своје мјесто*. То дијеле, као и лична имена под заједничким вијенцем монаштва — сестринство.

Поднаслови и два отворена обраћања приредилаштва (*Увод* на самом почетку монографије и у опис поглавља *Издаваштво и мисијски рад* у одјељку *Епархија далматинска*) једини су конкретан њихов ауторски глас. Монографија је подијељена на дјеловање Епископа Фотија прије хиротоније, Епархију далматинску и Епархију зворничко-тузланску, а четврти дио јесу *Беседе, чланци, поуке и интервјуи*. Поднаслов такође, можемо раздијелити на хронолошке (*Ограсћање, студентски дани, манастир Ковиљ и Сремски Карловци; Хиротонија; О православној Далмацији; Устоличење у Шибенику; Богословија; Неимарство и обнова манастира и монаштва; Устоличење; Значајне активности...*), али и оне са поуком (*Смисао постојања богословија; Реч о новим богохулницима; „Хришћански рецет“; Истински верник; О покајању; О врлини; Тајна крштења и живој у Цркви; Беседа о старом и новом човеку; О Царству Небеском; О врлини; О милостињи; Ревносни служитељи; Тајна духовној живој; Људскост и поштење; Ето ја крсћ!; Небеска Лишурџија; Нека мир постане наша својина; Ми смо једно Тело Христово; Бој нам је дао велике духовне дарове...*); те онима о Светима (*О Светом Сави; Свети Сава Српски Мојсије; Старац Порфирије; Старац Пајсије; Свети, хришћолики људи...*), активно дјелатне у савремености на одређена историјска и друштвена, политичка питања (*Поводом оснивања ХПЦ; На другој скупштини СНВ-а у Зајребу; О Косову и Метохији; Чувајмо своје Православље и Светосавље; Принципи Немањинке симфоније; НЕ НАТО-у; О Русији и Западу; О глобализацији; О односу са другим вероисповестима...*) и напосљетку универзалним бригаама мирјана из позиције савремености (*Није човек само економско биће; Бишка за омладину; Деца усвајају оно што виде; Не живи човек само о хлебу...*).

Ако прилазите овим страницама као човјек који се стара да литургијски живи, ово штиво биће валенца до старца Порфирија и Пајсија, као посредованих присутношћу и ријечју Владике Фотија; потом изузетно значајно посвједочавање о важности историчности свих библијских биљежака о старању над собом и надзирању својих моћи, али неизоставно и њима еквивалентних из традиције светосавља саме личности и образа Светога Саве и још ближе до Светога Патријарха Павла. Међутим, оно по чему је ова књига посебно вриједна јесте њена комуникативност са читаоцима који н и с у у кругу православља. Она даје одговоре, и то врло прецизне, на најчешћа питања, али не и са најчешће пружаним одговорима, већ из сасвим посебних, ријетко коришћених примјера или из угла у којем ствари

(недоумице, сумње, предрасуде) бивају демистификоване и постављене на своје мјесто.

**Живот Владике Фотија као парадигма православља
на међи и искушењима вијекова:
Хронологија и семиотика — Географија или Сеобе**

*Православље дефинише духовну димензију нашег бића,
а свештосавље националну.*

*Једно извире из другог чинећи неодвојиву целину,
као што је неодвојива душа од тела.*

(Владика Фотије: двадесет година епископске службе, стр. 19–20)

Концепт монографије је прагматски дио живота у Христу. И ако само у томе успијемо ишчитати симболику увелико смо одмакли у читању себе самих – витлани буром гријеха. Уцбеник пребивања у детаљу. Љубави и смислености. Пажњи и стрпљењу. Као што владика Фотије каже о немогућности људи да прихвате и истрпе љубав ако на њу нису свикли. *Најшјеже сћање је када демони имају присишну човековом срцу и трехом и сирасишима ја учине каменишим и неосетљивим* (стр. 99).

У тананој, пјесничкој души, дарованој готово ратничком бриткошћу и у том, у први мах оксиморонском споју осјетићете прави лик оца. Онога који воли и брани. Тако, свједочанство, нимало занемариво, о Београду с почетка осамдесетих, у духовном загрљају отаца Атанасија, Амфилохија и Иринеја, романескно готово, сјећа се да су *изледали као ликови из неког романа Достоевског. Носили смо скромну одећу шамних боја, имали смо дуге косе и браде* (стр. 8), изазивали чуђење код пролазника, јер *тада је било веома тешко, јер је Црква још увек била као у тењу. Они су улаћали велике најоре да прошире поље деловања, ја су, орјанизујући разноврсне итрибине по Београду и појављујући се у медијима, постојено откривали широј јавности реч Божју и глас Цркве. Мислим да се њихово надахнуће претлашћиво на извесан начин и нас коснуло. Било је то одушевљење које нас је држало током студија, и које ми је дало снаге да као студент одем на Свету Гору и тамо срећем свете људе. Тада нисам био толико свестан, али сада и те како јесам* (стр. 9, 13).

Даља искушења која су дала кријепост у вјери и још већу посвећеност тичу се Ерлангена, гдје је у директном сусрету са *прошестима, рационалном теологијом и шехнокрашћом европског секуларизованог света*, који га приводе монаштву, али не као бијег већ као одраз духовне борбе, управо како свједочи: *Зато је добро да православни*

студенти одлазе тамо и, колико могу, да сведоче изворности и надличности Православља. То је богајство које ми имамо (стр. 14–15). И на овај начин могла би се дати парадигма дјеловања, мисли и молитвеног постигнућа Епископа Фотија у *постављању ствари на своје мјесто*. Двије деценије одговорности за духовно постигнуће двије епархије са искушењима историјских напрстина, дају бинарно позиционирање и у самој монографији. Па ипак оно што карактерише оба поднебља је њихова вјерска разнородност и мултиетничка комплексност на, ипак, још незараслим ранама историје. У тексту насловљеном „О односу са другим“, опомиње на опрезност са замкама хришћанског сентиментализма, као и екстремног зилотизма.

Приликом реалне историјске опасности од формирања ХПЦ, апропо међувјерских односа, јасно се постављају ствари на своје мјесто: *Све поменуто моло би да изгледа пошћуно неопшребно, па и сама наша забринутост око формирања ових удружења, јер смо сведоци да у демократским друштвима разна удружења ничу као пецурке после кише*. (82) Како сам Епископ каже прелазно је из манастира Ковиља у јорушену и сјаљену Далмацију. Сада је пошребно да идем у пошћуно друшћију Зворничко-шумланску епархију (...) **дакле корениш друшћију контекст, а ошћ је пошви истш** – сведочиш живу унутрашњу веру и Христа васкрслој (стр. 59–60). Слабост човјека, али скромност приде огледа се у искреној јавној исповјести преласка из епархије у епархију, гдје се каже да се за ту једноставну драму спрема, те да то није ни мало лако, односно: *Имам у себи неку унутрашњу борбу како је могуће једну велику укоренену маслину сада ишћујашш и премешћшш на друто мшш. Дакле, шш није једношћавно, али шш је борба; шш је пошви. Подвижници Кавсокаливишш на Сешшј Гори са шшм изазовом су се суочавали шшко шшш су сваки дан шшлили своју колибшцу да се не навикну на њу* (стр. 59).

Сеобе су оно што човјека може извјежбати у независању за простор, људе, ствари, на онај овоземаљски начин, на који смо почесто слаби, који нас уљуља и донекле размази у привидној сигурности. Отуда сама географија, саме сеобе играју много у грађењу личности особито када је она усмјерена изравно у своме расту ка једном циљу. Имамо мноштво синапси од Кочића до Крањчевића, од Бачке до Далмације, чије искуство опет наноси потребу истицања једне ипак скрајнуте не само културноисторијске, већ великим дијелом и политичке теме далматинског Косова, ресемантизованих кроз објаве новомученика далматинских, те огромном напору за популарисање и обзнањивање прегнућа, и канонизацију Никодима Милаша.

Да се маслина добро укоријенила и наставила да грана и плоди показује панданско искуство Далмације и Семберије. А ево и бинарних паро-

ва: Издавачке куће „Истина“ и „Синај“, часописи *Истина* и *Животворни Источник*, Иконописна радионица „Андреј Рубљов“ спрам „Одигитрије“; Фонд „Милостиви Самарјанин“ и „Богородица Тројеручица“... Али ни сам географско-политичко-историјски контекст двије епархије није преголемо другачији, у Хрватској су то били повратници, а у Републици Српској и даље трусно тло, па се принцип симфоније на који се неријетко и с правом позива, показује као више него оправдан и остварен.

Без длаке на језику: поставити ствари на своје мјесто — сачувати мир

*Одвек је било тешко сведочити Истини,
а у наше модерно доба, изгледа, најтеже. (...)
Има ли утјехе, има ли излаза?
Ја сада, као нови епископ Цркве Божије,
смирено пред Богом кажем — има.
Христос Богочовек — Његова Голгота је утјеха наше туге,
а Његово Васкрсење, по вери нашој је и наша слава и победа.
(Владика Фотије : двадесет година епископске службе, стр. 17–18)*

Једна од најоштријих бесједа која заиста улази у домен „постављања ствари на своје мјесто“ штампана је у *Мисионару* из 2014. године, а овдје је насловљена „О врлини“ (стр. 107–108): *Данас се знање поистовјећује са количином информација, компјутерима, чиповима... То, наравно, није знање већ технологија...* (стр. 107).

Необожена врлина или врлина мимо Христа не спашава и не доноси духовне плодове, у више наврата се може оваква мисао проникнути, те да није *довољно бити добар што је поједино, поодвојено и даље: Свако треба да има љубав да буде Милостиви Самарјанин, волећи Христовом љубављу које мимо цркве нема, не хуманистарац и социјалну радник* (стр. 107). Такође, на другом мјесту, каже да човјек сходно тјелесном умовању прави селекцију којом процјењујемо људе, а то *сјуштава да христолоки волимо све људе* (стр. 113). У ових неколико цитата, јасно је да је највећи поклон читаоцима изразита прецизност и недвосмисленост када су у питању „осјетљиве“ теме, или макар оне за које се „подразумијева“ да је са њима све на мјесту.

Глобализација — на прву лопту велики непријатељ, али Владика и ту проналази предности, што свједочи да једностраност у сагледавању појава у друштву, није нипошто методика православља, напротив. Иако на једном месту каже да *Фејсбук једе дјецу, да шаље, врло сликовито речено, али и гротескно, један, умни СМС од ђавола, подвлачи неопход-*

ност присутности љековите ријечи, која би била противтежа, исцјељујући тренутак у сасвим посебном окружењу (браузеру). Данашња модерна комуникација омогућава нам, *што је једна од предности глобалне цивилизације, да сђујимо у дијалоі са друћим људима шј. Друћим човеком, и да му у шом дијалоіу љубави изнесемо основну истину наше вере.* (80) А то није увијек лако. Потребно је на примерен начин, [да] сведоче о своме свешћеничком раду, о својој парохији или о своме манастиру, пред свима и у свакој прилици, али увек на бојодоличан и јеванђелски начин. ... „ако ми зађушимо, камење ће пројовориши.“ (Лк. 19, 40) (стр. 84). Јавна реч је нешто што мора бити „осољено“ и истинито, али и наша пастирска служба треба да буде таква, јер наш животи и пројовед треба да буду со овој свешћи (Мш. 5,13) (стр. 85).

Насупрот томе: Данас сашана држи у власти многе људе и поробљује их преко мобилних телефона, интернета, Фејсбука и уојшће виртуелне реалности и другоі, убацујући преко ових медија своје слике и представе и, нажалост, поробљавајући тако многе. Данас су на тај начин најаднућа чак и мала деца (стр. 100–101). И у покушају да се објасне три нивоа живљења човјека као паганина, старозавјетног и новозавјетног човјека, важно је подвући да је простор виртуелне мреже аудио-визуелни сшари човек [који] робује умним фантазијама и сликама и руководи се њима, не знајући често [да] се иза њих крије сам човекоубица од искони – сашана. Сшарац Јефрем из Аризоне каже да помисао када долази човеку на почетку изгледа као мрав (миџиолеон). Ако одбијемо — ништа, мир. Ако је прихватамо, она се претвара у лава који нас пројућа. То је демонско лукаштво. Данас сашана држи у власти многе људе и поробљује их преко мобилних телефона, интернета, Фејсбука и уојшће виртуелне реалности и другоі, убацујући преко ових медија своје слике и представе и, нажалост, поробљавајући тако многе. Данас су на тај начин најаднућа чак и мала деца (стр. 100).

Чест су-говорник Владике Фотија, примјетно је, и неоспорно: Фјодор Михайлович Достојевски. Говорећи о глобализму, Владика се досјећа „стакленог дворца“ Достојевског у којем глобализам јесте *тробница свих народа која ће бити пројашена баштионом мира, слободе и блашћаша* (стр. 124). И посљедњи одговор на сва питања даје у одрицању свођења на шовинизам (стр. 125), чиме доиста и коначно, поставља ствари на своје мјесто. Тананост душе може да учини бритку нијансираност ствари видећи *јдје* им је мјесто. То је чинио и Достојевски, али са својим фиктивним јунацима, у које је гледао зурећи у свијет око себе. Књига коју листамо, отуда јесте, на духовни раст вјерницима, али је и проповједничка у смислу уласка у сферу православног поимања свијета, аргументовано, уз чињеничко одрицање свим недоумицама, које долазе почесто од неинформисаног и тиме олако и погрешно

схваћеног. Зато ћемо чак читати овдје и о поздравима, да је добар дан као жеља, а *јомаже Бој* као благовјесник мира (стр. 132).

Примљено: 2. 4. 2021. | Одобрено: 26. 8. 2021. □

УДК / UDC: 821.163.41-1(049.32)

Теолошки погледи / Theological Views

Година / Volume LIV

Број / Issue 2/2021,

стр. / pp. 378–382.

DOI: <https://doi.org/10.46825/tv/2021-2-378-382>

ПРОЦЕС ПОЕТСКИХ КАНОНИЗАЦИЈА

(Гордана Боранијашевић, *По-свеће*,
Београд: Српска књижевна задруга, 2020, 160 стр.)

Дамјан Ћулафић

(damjan.culafic@gmail.com)

Епархија будимљанско-никшићка, Беране, Црна Гора

Пјесника, одавно, из небројено много разлога, читалац цјелисходно има разлога и основа да одреди као лице које није дужно да се ичему покори, да се икоме приклони, да ишта конвенционално уважава и поштује, већ да га перципира као јединствену појаву која култивише осјећај апсолутне слободе, као индивидуу која је кадра да, чак, донекле, дрско присвоји себи овлашћење да на сваку тему, коју свијет и крупни повијесни процеси фабрикују, говори суверено, самоувјерено, фриволно... Тој групи пјесника, који храбро руше стереотипе и исказују своја интелектуална и емоционална опредјељења у животу и стваралаштву, припада и Гордана Боранијашевић, *не-обична ђјесни-киња*, која је себи дала за право да деведесет три пјесме, колико их чини збирку која је пред нама, сазида од *по-свећа* поетског проседеа канонизације личности којима се стихови, као мотивима, творе.

Збирка *По-свеће* дјелује као мозаик љубави и поштовања које пјеснициња осјећа и култивише према оном свијету, оним људима, којима су пјесме посвећене. Истовремено, ова збирка је својеврстан именослов и споменар многих свијетом промијенилих, али у поетесином полифоном мемоару живо присутних, људи: стваралаца или овом ствараоцу блиских лирских субјеката. Занимљиво је, макар потписнику овог скромног огледа, да пјеснициња, која Дражевиће држи за свој једини

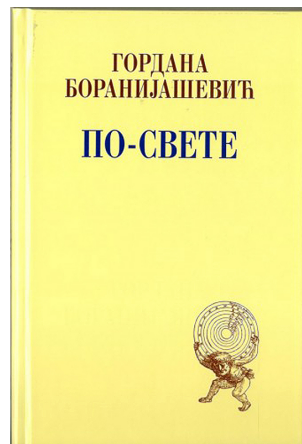
завичај, у састављању збирке није правила никакве мотивске, организационе цјелине, већ је књигу исписала и објавила из једног комада, интегрално, пјесму за пјесмом.

Доказује се да је вриједјело бити пријатељ Гордане Боранијашевић, њен рођак, пјеснички сабрат, и тако даље, јер је ауторка сваку посвету ткала пажљиво, танано, филигрански брусећи ријеч, проналазећи што језгровитији исказ, брутално сажимајући неријетко раскошну жељу и мисао. Кад посвећује своје најдрагоцјеније ријечи (освећујући нечији лик), чини то без трунке сујете, демонстрирајући широку душу, и радосно, љубављу испуњено, срце.

Опчињена завичајном земљом, људима и сјећањима везаним за њих, Гордана Боранијашевић је, у исказу, чини се, врло опрезна, и као да ју нешто више (или јаче, или дубље скривено, или у потаји чамеће) спутава и опомиње да је опасно за пјесниково танано и крхко биће да се цијело открива. Зато наша поетеса прибјегава недореченим, кратким, лапидарним исказима – стиховима, али језиком врло богатим, разноликим, премда обремененим великим бројем логизама локалног биљега. Њен језик је исказу дао колорит економичности, те је и за читаоца до краја интригантно оно скривено, на шта је суштински циљано.

Тачка око које се збирка свила ипак су, доминантно, личности као поетски субјекти, оне знане ширем читалаштву, али у највећој мјери оне које су пјеснику лично и односно блиске. Тако су, примјера ради, уочљиве и упадљиве управо пјесме које су писане као, како је књига и насловљена, посвете. Међутим, иако је, начелно, у питању књига са израженим поетским процесима канонизације пјеснику блиских људи, она је, уједно, у много чему, и књига некролога. Можда, отуда, и наслов разложен на *По-свеће*. За пјесме, посвете, некрологе, портрете и скице, карактеристична су снажна акумулирана емоционална стања, као и портретисање карактерних, личносних и стваралачких одлика сваког лирског субјекта по-свећеног пјесмом. Ипак, пјеснички другови и узорци су разлог и фокус најуспјелијих пјесама, а такве су, рецимо, пјесме: „Некролог“, „Из немирног марта за мог песничког брата“, „Господе, закопчај Мекоти душу“, „Уместо свеће“ и друге. Но, кадшто се јави читалачки осјећај да је њих ауторка писала са извјесном дозом оптерећења, при чему се, рецимо, пјесмом „Уочи Васкрса, у Дражевићима“, у задњем терцету, *искупила* исповијешћу:

„Опрости, Христе,
Ове риме невакрсне,
Ко задушне...“



У поговору књиге је Братислав Р. Милановић луцидно примијетио да „Боранијашевићева своје поимање света заснива, пре свега, на фолклорним мотивима и представама из детињства“ (стр. 146), јер су, заиста, у бићу ове пјесникиње врло живи снови и сјећања из најранијег животног доба, крајолици завичаја, а и многе су оријентационе мемоарске тачке опјеване. Штошта је, природно и, тиме, чудесно, литерарно, живо у пјесмама Гордане Боранијашевић. Она пјесму тка од „дражевачког зверја“, њива, ливада, ножица, „поноћног корза“, „медовог торза“, „чете зечина“, „тете лије“, „потуљене јазавчине“, „белог поља тајни“ итд. Стиче се утисак да је наша пјесникиња била ријетко радознано дијете, и плијени сазнање о томе шта све памти, каквим доживљава и колико су свјежа и жива сјећања стара више од пола столећа. Дјечји сензибилитет и доживљај природе јединствен је. Сва створења која види дијете, види их реално, али их види и лијепим. Природа је, очито, показало се и у поезији Боранијашевићеве, најљепша управо у дјечијем доживљају. Међутим, оно што је, онда, остало тајна дјетету, пјесник је открио како је, све то, тада, видио. Чудо је: невиђено, репато, окато, ногато, рогато... Трази су: невиђени ни у бајци, зашаптани, зачарани, притајани...

Све пјесме, писане 1999. године, или на почеку 21. вијека, тематиком националне и родољубиве, квалитативно одскачу од остатка збирке. Исто је и са пјесмама у чијем су мотивском фокусу Косово и Метохија. Разлози, ваљда, почивају у коалицији емоционалних и емпиричких набоја, које је продуковала у бићу сваког честитог човјека, а особито православног Србина, војна агресија на означену српску покрајину на самом крају другог тисућљећа.

Српска поезија, како народна, усмена, која је и веће циклусе тако номинувала, тако и ова, модерна, савремена, што ће, у крајњој линији, рећи, свевремена, свагдашња, топоним Метохију, нераздвојиву од Косова, није сагледавала само као географски простор, већ је тај териториј био увијек плодно идејно поетско тле. Тако се, том нераскидивом низу поетских имена у Срба, прикључује и Гордана Боранијашевић већим бројем врло занимљивих, мада херметичних, пјесама. Међу њима ће читалац наћи и пјесму посвећену Светиславу Влаховићу, насловљену „На вест о одласку мог песничког брата“, чије задње двије строфе гласе:

„Дуни, ветре,
Проплачите, Проклетије,
Док се горје пред Песником свије
Што на овом, ко калуђер,
Ништа имо није...

Док невеште сплићем риме
Душа раба Светислава
Лебди изнад непрежалне
Свете Метохије“

Боранијашевићева се пјесничком брату, у првим стиховима, у је-цајима који одају њено мирење са примљеном вијешћу, императивним тоном обраћа, иако није физички пред њом, и казује, збиља сестринске, али и ријечи које упућује ослобођене било какве гордости:

„Исцели душу, одмори ране,
Мој песнички брате,
Врли Светиславе...”

правећи квалитативну градацију и устројавајући тон од сестринске слободе (јер најслободнији смо код некога ко нам је брат), преко нескривеног доживљаја личности почившег пјесника, до флагрантне оцјене свеукупности појаве пјесника коме је пјесма посвећена. Пјеснички поступак, који се Гордана Боранијашевић у овој пјесми заузела да досљедно спроведе, преко друге и треће строфе, односно преко неримованих терцета и секстине, довела нас је до цитираних стихова и закључка о омиљеном српском пјесничком оријентуру, мотиву и теми, о Косову и Метохији, при чему и читаоцу намеће утисак да је пјесник, ком је ову пјесму испојала, за њу синоним оног највриједнијег за шта се пјесник држи.

Канонизациони процеси, макар и јеретички и неканонски, пјеснику су *дозвољени* само онда када је квинтесенцијални дио његове душе натопљен снажном вјером, макар и оном која није фундирана догматском потпором. За Гордану Боранијашевић, Господ је Бог грмљавине, грома и кише:

„Господе, зар ћеш нам однети
и куће
Поплавити снове
Збити живот у ровове...?!”

Нису Ти криве моје риме...
Не дам!

У Нојеву, молим,
Крвне ми стихире...

(„Док траје потоп молитва за срок и род“)

Она се мотивски, очито, везује за екстреман случај у историји човјечанства, када је Бог показао колику силу посједује. Тада је Бог пустио дажд на Земљу и потопио је, с циљем да се све изнова обнови и оброди. Зато Гордана Боранијашевић говори мишљу цијелога човјечанства, ословљавајући Бога Богом грома и дажда, јер је једино тада човјек могао да спозна или да наслути Божју силу, кад је све што је створио затро. Међутим, није наглашена суштина тог чина, односно да је све учињено како би се све обновило и наново развило. Пјесникиња моли, не за себе и свој живот, већ за своје стихире. А можда је баш то молитва за спас сржи њеног живота.

Ова пјесникиња је у својој разноликој поетској збирци своје „нај-првоне“ испојала, у народном тону, попут Његошевог „Кола“ у *Горском вијеницу*, пјесму пуну поноситости пјесника, поноситости с поетским субјектом у прочељу. Тако она свог Лана ословљава са: злато, дико, соколе, снаго, благо небојато, и у обраћању, хроматском промјеном и подижући тон, завршава вокативом: „Сам владико!“, детерминишући владиком оно најдивније што пјесник може да замисли.

У овој збирци нема много риме, а гдје је има, суптилна је, ненаметљива. Она, и кад се јави, то се деси у понекој строфи, недоследно се, на моменат, заокружи и нестане у остатку пјесме, у слободном казивању. Тај пјеснички манир ћемо тумачити пјесникињиним зрелим поетским пером, кадрим да стихотвори различите форме.

Пред нама се отворила књига са великим бројем лирских субјеката, готово у свакој различитих. То је нужна последица опредјељења пјесника да пјесмом сачува што већи број њој блиских и важних људи, знаних лично или посредно. И све њихове улоге у пјесмама су надличне. Пјесник их везује за много шире моменте, који су њима инхерентни и које су они и обиљежили, али кроз које је и сваки од лирских субјеката важан не само за пјесника, већ и за, понекад, национални, читалачки корпус.

Не-обична по-етика Гордане Боранијашевић формирала је сасвим обичан осјећај да је поезија неумрла стваралачка дјелатност, која припада плодном пољу са ког се увијек могу очекивати свјежи, нови, невиђени плодови.

Примљено: 9. 4. 2021. | Одобрено: 20. 7. 2021. □



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:
300 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:

300 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
Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве
= Theological views : Religious and Scientific journal of
Holy Synod of Bishops of Serbian Orthodox Church / главни
и одговорни уредник Србољуб Убипариповић. — Год. 1,
бр. 1 (1968) – год. 30, бр. 1/4 (1998) ; 2003, бр. 1 ; год. 38,
бр. 1 (2008)– . — Београд : Свети Архијерејски Синод
Српске Православне Цркве, 1968– (Београд :
Штампарија Српске Православне Цркве). — 24 cm

Три пута годишње. — Друго издање на другом медијуму:
Теолошки погледи (Online) = ISSN 2683-4057
ISSN 0497-2597 = Теолошки погледи
COBISS.SR-ID 6936578